

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RMM&ID_NUMPUBLIE=RMM_041&ID_ARTICLE=RMM_041_0025

Comment parler avec des spectres ?. La communication du système d'après la correspondance de Spinoza

par Ariel SUHAMY

| Presses Universitaires de France | Revue de Métaphysique et de Morale

2004/1 - n° 41

ISSN 0035-1571 | ISBN 2-1305-4346-4 | pages 25 à 40

Pour citer cet article :

— Suhamy A., Comment parler avec des spectres ?. La communication du système d'après la correspondance de Spinoza, Revue de Métaphysique et de Morale 2004/1, n° 41, p. 25-40.

Distribution électronique Cairn pour les Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Comment parler avec des spectres ? La communication du système d'après la correspondance de Spinoza

RÉSUMÉ. — *La correspondance de Spinoza illustre cette réflexion de Kafka selon laquelle écrire des lettres, c'est correspondre avec des spectres, parce qu'on ne sait pas à qui on parle, ni comment ce qu'on dit va être compris. On peut considérer cette correspondance comme un terrain d'expérimentation de la communication du système : il ne s'agit pas pour lui d'édifier sa doctrine en discutant avec ses correspondants, ni de l'adapter à ses divers interlocuteurs pour la diffuser, mais d'en tester la portée et l'expression au contact de correspondants souvent hostiles. D'où la violence générale des échanges et la versatilité de leur ton, et finalement la mise au secret d'une philosophie qui refuse le secret autant que le magistère moral.*

ABSTRACT. — *Spinoza's correspondence exemplifies that observation by Kafka according to which writing letters amounts to corresponding with ghosts, because you neither know to whom you speak nor how what you say will be understood. This correspondence can be regarded as a ground for experimenting how the system is to be communicated, – Spinoza does not intend to build up his doctrine by discussing with his correspondents, or to adapt it to his various interlocutors in order to propagate it, but to put the effect and expression of it to the test through the contact with correspondents often hostile to his views. Thence the usual pungency of the intercourse and the variableness of the tone, and finally, the commitment to secrecy of a philosophy that denies itself secrecy as much as the assumption of any moral authority.*

INTRODUCTION

Lorsque Spinoza énonce son programme philosophique dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la communication de son désir d'atteindre la « nature humaine plus forte » qu'il conçoit en fait partie intégrante : « Telle est la fin à laquelle je tends : acquérir une telle nature, et faire effort pour que beaucoup l'acquissent avec moi ; c'est-à-dire, cela fait aussi partie de ma félicité d'œuvrer à ce que beaucoup d'autres comprennent la même chose que moi, afin que leur entendement et désir conviennent complètement avec mon entendement et

désir¹. » Cet effort est constitutif de la félicité recherchée : ce n'est pas une pièce annexe ou secondaire. La dimension communautaire du bien et de la recherche du vrai se retrouve dans l'*Éthique* et bien entendu dans les ouvrages politiques : « Les esprits humains sont trop émoussés pour pouvoir tout pénétrer d'un coup ; mais ils s'aiguisent en consultant, en écoutant et en disputant, et c'est en essayant toutes les solutions intermédiaires qu'ils finissent par trouver celles qu'ils veulent, que tous approuvent et auxquelles personne n'avait pensé auparavant². » On pourrait s'attendre à ce que la correspondance soit le lieu où s'accomplisse cet effort ; où l'on verrait la pensée de Spinoza se former au contact des autres, de leurs questions et objections, dans la collaboration et l'aiguinement des esprits. Or, c'est loin d'être le cas. Le moins que l'on puisse dire est que la correspondance, si elle montre des esprits croisant le fer, n'aboutit pas à une approbation commune, mais bien plutôt à une désapprobation réciproque.

INFLUENCE DE LA CORRESPONDANCE SUR LA CONSTITUTION DU SYSTÈME ?

Lorsque la correspondance commence, le système paraît en effet déjà constitué pour l'essentiel, si l'on met à part les quelques lettres qui conduiront Spinoza à reformuler certains axiomes de la première partie de l'*Éthique*. Sans doute les lettres comportent-elles un certain nombre de textes que l'on retrouvera dans l'*Éthique* mais il est difficile de dire dans quel sens se fait l'influence – selon toute apparence, plutôt dans le sens contraire : Spinoza va puiser dans son œuvre des textes tout faits pour répondre à ses correspondants. Comme le remarque R. Misrahi dans sa préface aux lettres³, la correspondance ne nous apporte rien de nouveau sur le système. Elle a beaucoup moins d'importance, en volume et en qualité, que chez Descartes ou Leibniz par exemple : on voit bien que le *Traité des passions* est issu de la correspondance avec Élisabeth, et que « la découverte métaphysique de l'homme » passe en partie par la correspondance ; chez Leibniz, cela va plus loin : le système se confond presque avec la correspondance, le philosophe ne cessant d'adapter sa pensée à ses interlocuteurs. La forme correspondance influence des ouvrages entiers comme les *Nouveaux Essais*. Chez Spinoza, c'est tout le contraire : malgré la règle posée dans le *Traité de la réforme de l'entendement* de parler *ad captum vulgi*, il cite à la

1. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 13.

2. *Traité théologico-politique*, IX, 14.

3. SPINOZA, *Œuvres complètes*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 1056.

lettre ses propres écrits, qui lui paraissent dans leur lettre même définitifs ; ce que j'ai écrit est assez clair, vous n'avez qu'à relire, lance-t-il à certains correspondants sans trop d'aménité. Il paraît difficile de dire que la correspondance nous montre la pensée spinoziste *se faisant*.

Pendant, s'il n'y a pas d'influence directe de la correspondance sur le système, les tentatives pour en exercer une ne manquent pas. Les lettres abondent en effet en attaques assez violentes *contre le système*. L'étonnant, c'est que celui-ci n'en gardera aucun impact, d'autant que Spinoza riposte vigoureusement, et même on a le sentiment qu'il fait de la provocation – comme pour *tester la résistance* du système à ces attaques. On l'a souvent souligné : ce qui distingue cette correspondance, c'est sa grande violence, ainsi que sa versatilité : d'une lettre à l'autre, le ton change complètement ; aux déclarations enflammées d'amitié faites à Blyenbergh succède dès la lettre suivante un ton quasi hostile et bientôt presque injurieux ; la plupart des échanges s'interrompent rapidement ; il y a parfois des accommodements, mais provisoires (comme avec Oldenburg), et toujours c'est Spinoza qui rompt, soit en s'en expliquant (comme avec Blyenbergh), soit simplement en ne répondant pas, ou du moins en reportant *sine die* la réponse. Il ne se montre guère diplomate ; comme il le dit parfois, il a mieux à faire qu'à écrire des lettres. La correspondance a donc pour lui une autre fonction, et elle a avec le système un autre rapport, dont la violence paraît au premier abord l'aspect le plus caractéristique.

Cette violence prend diverses formes, des questions insidieuses et inquisitoires de Blyenbergh à l'hystérie fanatique de Burgh, des affirmations péremptives et désordonnées de Boxel jusqu'aux « bonnes intentions » d'Oldenburg. La violence vient des deux côtés : les correspondants cherchent à démasquer et à attaquer le système, et Spinoza riposte par des salves qu'il puise dans son œuvre déjà rédigée. Cette violence est particulièrement manifeste dans l'échange avec Albert Burgh. Celui-ci a compris au moins une chose : c'est que, avec Spinoza, il ne sert à rien de le critiquer sur le plan de la raison : la seule chose à faire, c'est de l'invectiver, d'utiliser, comme le remarque Spinoza dans sa réponse, tout l'arsenal rhétorique des théologiens.

Cela dit, à côté de ces échanges polémiques, il y a d'autres lettres de facture plus classique et dépourvues de violence, où Spinoza répond à ses amis sur des questions proprement philosophiques : ces lettres semblent se rapporter plutôt à la forme générale de la correspondance du XVII^e siècle, l'article de revue destiné à un petit groupe. Les correspondants, cette fois, ont accès à l'œuvre et la discutent sans aucune agressivité. Il y a pourtant un point commun avec le premier *corpus* de lettres : il s'agit là encore de tester l'œuvre, de vérifier la clarté de son expression, d'expérimenter les réactions qu'elle suscite.

Tel serait donc l'objet principal de la correspondance : comment communiquer le système ? Remarquable à cet égard est l'échange avec Oldenburg, qui s'étend pour ainsi dire du début à la fin, avec des interruptions – la majeure interruption correspondant à la parution du *Traité théologico-politique*. Dans ses premières lettres, Oldenburg ne cesse d'appeler Spinoza à publier ses pensées ; après la publication du *Traité*, il le conjure de ne pas le faire, et de s'en tenir à une communication secrète, ce que Spinoza refuse.

VIVRE ET LAISSER MOURIR

C'est également dans une lettre à Oldenburg que Spinoza résume le plus clairement le problème que sa conception des rapports humains pose pour concevoir la place de la philosophie et du philosophe dans la société. Dans la lettre 30, il conteste que le philosophe ait un sacerdoce moral à exercer : il n'y a pas de devoir commun à tous les hommes ; le sage n'a pas vocation à enseigner le devoir, mais seulement à exister, à témoigner de ce que la raison permet d'acquérir. Le philosophe ne peut tenir un discours de droits et de devoirs. Il n'est ni législateur ni moraliste. Il ne peut dire : tous les hommes veulent naturellement savoir. Le désir de connaître lui est propre. Spinoza livre alors une sorte d'autobiographie spirituelle où il revendique sa différence philosophique.

Rappelons le contexte. Oldenburg a parlé de la guerre qui oppose l'Angleterre et la Hollande en termes mêlant déploration et militantisme intellectuel. Le Secrétaire de la future Société royale de Londres observait que, pendant que les hommes s'entretuent, le commerce pouvait continuer entre les esprits ; il comptait sur les philosophes pour améliorer les hommes ou du moins leur situation : « Si les hommes étaient conduits par la raison, ils ne se déchireraient pas les uns les autres, comme c'est le cas en ce moment. Mais qu'ai-je à me plaindre ? Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes, mais ces vices ne sont pas perpétuels, et sont contrebalancés par l'intervention des meilleurs⁴. » Cette dernière phrase est une citation quasi textuelle de Tacite, dont on retrouvera le début dans le *Traité politique*, où cependant « les meilleurs » ne seront plus les philosophes, qui écrivent des satires, ni les théologiens qui ne font que condamner, mais les politiques. Ceux-ci, instruits par l'expérience qu'il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes, « préviennent la malignité humaine ». La politique spinoziste

4. *Histoires*, IV, 74 : « *vitia erunt, donec homines, sed neque haec continua et meliorum interventus pensantur* ». Oldenburg substitue *perpetua* à *continua*. La traduction proposée est sujette à caution : plutôt que « l'intervention des meilleurs » (Appuhn), il faudrait plutôt comprendre « l'arrivée de meilleurs temps ». Voir cependant la traduction de Grimal en *Pléiade* : « l'arrivée au pouvoir de princes meilleurs ».

n'aura pas pour but de contrebalancer les vices, mais plutôt d'en user – et ce, en commençant par refuser de les considérer comme des vices, mais en les replaçant parmi les phénomènes naturels. Dès lors, à l'interventionnisme moral du philosophe se substitue un autre programme, qu'il entreprend d'exposer dans sa réponse à Oldenburg.

Tout d'abord, il félicite celui-ci (« je me réjouis d'apprendre que vos philosophes vivent en restant fidèles à eux-mêmes et à leur État »), mais prend en même temps ses distances avec son attitude moralisante. En effet, d'une part, la guerre suspend *de facto* le commerce des esprits (du moins d'un pays à l'autre) ; d'autre part, la guerre prendra fin d'elle-même, sans qu'on ait à attendre une quelconque intervention des philosophes : « Pour connaître leurs travaux récents, j'attendrai que les belligérants se soient rassasiés de sang, et prennent du repos pour réparer leurs forces. » Ce qu'il faut – et c'est aussi une idée de Tacite que Spinoza reprendra –, c'est mettre à profit les périodes d'exception, où il est pour une fois permis de « penser ce qu'on veut et de dire ce qu'on pense », pour consolider autant que possible cette liberté toujours menacée. Spinoza déplace ainsi la problématique d'Oldenburg : ce qui empêche le commerce des esprits, ce n'est pas tant la guerre que les préjugés qui pèsent sur la philosophie. Le rôle du philosophe n'est donc pas d'intervenir pour mettre directement un terme au mal. « Si ce fameux personnage qui riait de tout vivait de nos jours, il mourrait de rire, sans doute. » Démocrite – le Démocrite des Lettres apocryphes – est le philosophe qui a recours à la satire pour critiquer ses concitoyens. On peut prendre à la lettre ce que dit Spinoza : il mourrait de rire – cette attitude n'est plus viable. L'ironie n'est ni bonne ni raisonnable. Le philosophe doit rompre avec l'attitude moralisante, satire ou élégie. « Pour moi, cependant, ces troubles ne m'incitent ni à rire ni même à pleurer, mais plutôt à philosopher, et à mieux observer la nature humaine. Je ne crois pas en effet qu'il me soit permis de tourner la nature en dérision, *encore bien moins* de me lamenter à son sujet, quand je pense que les hommes, comme les autres êtres, ne sont qu'une partie de la nature et que j'ignore comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et comment elle se rattache aux autres. » C'est là, à partir de cette ignorance, qu'il introduit une sorte de profession de foi, sous la forme d'un récit en trois étapes : avant, maintenant, désormais. « Et je trouve que c'est à cause de ce seul défaut de connaissance que certaines choses de la nature dont je n'ai qu'une perception incomplète et mutilée, et qui conviennent le moins avec notre esprit philosophique, avant cela me semblaient vaines, sans ordre, absurdes. Mais maintenant je laisse chacun vivre selon sa complexion, et que ceux qui le veulent meurent pour leur bien, pourvu qu'il me soit permis à moi de vivre pour la vérité. »

Du point de vue de la doctrine, ce texte ne rajoute rien de particulier : ces considérations sur l'ordre et le désordre, sur la convenance et la non-convenance

des hommes entre eux selon qu'ils sont dirigés par leur passion ou par la raison, sur les idées mutilées, tout cela est conforme au système, calqué sur des formules connues. Ce qui pourtant est propre à cette lettre, c'est qu'elle introduit un élément quasi autobiographique : Spinoza a d'abord été un philosophe « ordinaire », avant de rompre avec l'attitude moralisante, en prenant acte de l'opposition radicale entre les esprits philosophiques et les autres hommes. Ce qui autrefois m'attristait ou me faisait rire était la comparaison des hommes avec notre esprit philosophique : ma prétention à me représenter cet esprit comme modèle. Mais désormais je ne cherche plus à amadouer ces hommes passionnés, je les laisse « mourir pour leur bien », pourvu qu'ils me laissent, moi, vivre pour la vérité. Mourir pour leur bien (et non pas ce qui leur paraît bien, comme traduit Appuhn) : l'expression est particulièrement ramassée, presque absurde. Vivre pour le vrai, en laissant les autres mourir pour leur bien. Attitude assez troublante, dont on peut se demander si elle se dégage entièrement de la dérision et de la déploration dénoncées, avec son relent de sarcasme et d'amertume (*irrisio*), à quoi vient s'ajouter une hostilité à peine masquée. Elle revient à dire que ces hommes – y compris les philosophes qui seraient tentés d'entrer dans la polémique – sont des ennemis de la vérité et que le combat à mener se trouve là : non pas contre la guerre, mais contre ce qui menace la vérité. Spinoza a renoncé, au fur et à mesure qu'il comprenait mieux l'ordre général de la nature, et en particulier la nature humaine, à convertir les hommes à la raison, ou même à les rapporter au modèle de la raison ; et de fait, c'est à ce renoncement progressif que nous permet d'assister la correspondance. À cette expression provocante, répondent d'autres, comme celle-ci, lancée au même Oldenburg, comme pour lui donner congé (c'est la toute dernière lettre qui lui est adressée) : c'est à bon droit qu'on étrangle l'homme enragé, tout excusé qu'il soit d'être enragé, et de même l'homme passionné périt nécessairement (et Oldenburg lui-même s'étranglera là-dessus, au point de croire que c'est le chien et non l'homme que Spinoza étrangle) ; ou à la fin de l'échange avec Blyenbergh : celui qui pense qu'il vivrait mieux pendu au gibet qu'assis à sa table serait fou de ne pas aller se pendre. Spinoza semble anticiper Nietzsche en disant : ceux qui veulent mourir, il ne faut pas les en empêcher – sans aller jusqu'à dire qu'il faut les y aider. Il n'est en tout cas nullement question de « sauver » les hommes en général. Le ton est donné : c'est celui de la *rupture*.

Cette comparaison entre les fins du philosophe, qui font vivre, et celles des autres hommes, qui font mourir, évoque le préambule du *Traité de la réforme de l'entendement*. L'expression de la lettre : *pourvu qu'il me soit permis de vivre pour la vérité* rappelle celle de ce préambule : *pourvu que je puisse penser sérieusement*. Penser sérieusement, dans le préambule, cela semblait dire notamment : penser avec les autres hommes, s'efforcer de les intégrer au projet d'une

vie meilleure. Or, loin de ce prosélytisme, ici, la question est simplement que Spinoza et ses semblables puissent vivre pour la vérité et s'ils doivent s'occuper des autres hommes, c'est surtout pour avoir la paix : l'objet du *Traité théologico-politique* sera bien, dans une certaine mesure, de laisser les hommes dans leurs croyances pour autant que ces croyances ne nuisent pas à la liberté d'expression. Ceux qu'il faut sauver, au sens philosophique du terme, ce sont donc non pas tous les hommes, mais ceux qui suivent ou pourraient suivre la vérité (qui philosopheraient mieux, dit la préface), contre les autres qui menacent la liberté de philosopher, qu'on peut laisser mourir au besoin.

Aux yeux des correspondants, cette observation tranquille et benoîte du sort fatal promis aux insensés, ce n'est pas autre chose que de la *cruauté*. C'est de cela que s'indignent finalement Blyenbergh ainsi qu'Oldenburg (lettre 79). L'insensé travaille à sa perte en poursuivant son bien, et le philosophe n'a pas pour objectif d'intervenir, mais seulement de se protéger, lui et les siens, qui vivent pour le vrai : de défendre non pas les hommes, mais la vie et la vérité, contre les hommes. Nous avons donc, d'un côté, ceux qui vivent pour le vrai, de l'autre, ceux qui se laissent conduire par des objets destructeurs d'eux-mêmes et des premiers. Cette opposition commande le partage entre les correspondants et la question que se pose Spinoza à chaque correspondant nouveau : il y a les « bons », les vrais amis qui cherchent le vrai, et les autres qui, comme Blyenbergh, cherchent autre chose ; des gens qui observent les effets de ce système sur la morale établie, en gardant dans l'esprit une conception de la philosophie comme magistère moral. Entre ces deux types d'hommes, il n'y a pas plus de convenance possible qu'entre la vie et la mort. La question du rapport entre les « meilleurs » et les autres hommes, plus particulièrement du philosophe et des autres hommes, forme l'horizon de toute la correspondance. Les correspondants demandent, devant le système spinoziste : quelles sont ses intentions ? que veut-il ? et non pas : est-ce vrai ? Certes, ils se posent parfois la question, mais dès que les conséquences leur paraissent exorbitantes, ils se replient sur la « Révélation ». À leurs yeux, il y a nécessairement une intention derrière tout ça, et une intention mauvaise ; c'est pourquoi nous devons nous-mêmes nous garder de « psychologiser » à outrance cette correspondance, ne pas nous hâter d'y voir un portrait de l'homme Spinoza. La correspondance tourne pour l'essentiel autour de ce problème : l'existence de la philosophie et du philosophe dans un monde non philosophique, et plus particulièrement du spinozisme au sein d'un monde étranger, voire hostile à la philosophie et à la recherche de la vérité, et qui devant l'exposé de cette vérité soupçonne de mauvaises intentions dissimulées pour mieux conduire son offensive.

UN TERRAIN D'EXPÉRIMENTATION
POUR LA COMMUNICATION DU SYSTÈME

Caute : cet adverbe qui scellait les lettres n'est pas tant un impératif de prudence ou de méfiance, qu'un avertissement signifiant : à manier avec précaution, fragile. Spinoza ne cesse de le répéter : il n'est pas question de revenir sur sa pensée, mais simplement d'en clarifier l'expression, jusqu'à parvenir au degré suprême de clarté, au-delà duquel l'interprétation ne peut plus être que bonne ou « mauvaise » – c'est-à-dire malveillante. Spinoza profite d'une remarque presque anecdotique d'Oldenburg sur les circonstances politiques pour faire passer une sorte de profession de foi générale qui indique le sens de son système, et qui donc invite Oldenburg à en demander plus. C'est là une constante de la correspondance : quel que soit le sujet sur lequel on l'interroge, le salpêtre, les spectres, l'actualité, Spinoza en profite pour mettre en avant les points cruciaux du système : la question du bien et du mal, la nécessité, la nouvelle conception de l'éthique. La correspondance se présente comme le terrain expérimental par lequel Spinoza expose et teste son système pour en évaluer la réception. Pour connaître la composition des rapports, le raisonnement ne suffit pas, il faut encore passer par l'expérimentation⁵. La correspondance permet de connaître par les effets les rapports de composition ou de décomposition que le système peut entretenir avec les hommes tels qu'ils sont. Spinoza paraît curieux d'apprendre comment sa pensée va être comprise ou mal comprise, afin de savoir si la publication peut être envisagée, d'en améliorer l'expression, d'en désamorcer les contresens. Il y a là un paradoxe. D'un côté, Spinoza semble anticiper le scandale que représente sa pensée ; de l'autre, il s'en étonne et demande à ses correspondants ce qui les scandalise, ou se scandalise lui-même qu'ils puissent le faire. D'où la seule question que Spinoza pose à ses interlocuteurs : qu'est-ce qui vous choque dans ce que j'ai dit ? Il a besoin du témoignage d'autrui pour connaître les effets pervers de son système, les fausses interprétations, afin de corriger autant que possible son expression. La sagesse étant irréversible, il ne peut lui-même concevoir comment de telles erreurs sont possibles. Il doit l'expérimenter. C'est cela qu'il peut apprendre de ses correspondants : non pas le vrai, mais le faux. Telle est aussi la fonction des amis du collège dont le fonctionnement est décrit dans la lettre 8 : « Pour ce qui est du collège, il est institué de la manière suivante : l'un des membres (à tour de rôle) lit votre texte et explique comment il le comprend ; après quoi il reprend toutes les démonstrations en

5. Voir Gilles DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éd. de Minuit, 1981, p. 157. Cf. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 102-103.

suivant l'ordre des propositions énoncées par vous. Si alors il arrive que nous ne puissions nous donner satisfaction l'un à l'autre, nous jugeons qu'il vaut la peine de noter le passage et de vous écrire pour que, si possible, cela nous soit *rendu plus clair* et que sous votre conduite nous puissions *défendre la vérité contre les gens qui sont religieux et chrétiens de façon superstitieuse et soutenir l'assaut du monde entier*. » L'horizon polémique et l'ambition quasi apostolique du Collège spinoziste sont clairement affichés par Simon De Vries, qui semble reprendre un mot d'ordre admis, voire lancé par son destinataire.

Aussi le mal est-il le sujet principal de la correspondance. La plupart des lettres s'y rapportent plus ou moins rapidement, et souvent c'est Spinoza lui-même qui aiguille le débat dans cette voie. Mais alors que Spinoza entreprend de montrer que le mal n'est rien, ses correspondants, non seulement ne le comprennent pas, mais considèrent que le mal, c'est ce qu'il entreprend de faire ! Ils ne se demandent pas si ce que dit Spinoza est vrai ; pour eux, la question ne se pose pas de savoir si cela est vrai ou faux : c'est beaucoup trop dangereux. Ainsi la correspondance permet à Spinoza de prendre la mesure des effets de son système sur les autres, et même du danger qu'il représente, du mal qu'on peut y voir, qu'il peut faire. En cherchant à communiquer le bien, il découvre le mal que représente cette communication. Impossible, encore une fois, de faire autrement qu'en passant par cette expérience : il n'y a pas de connaissance vraie du mal. Le mal, selon ses principaux correspondants, c'est le système lui-même et ses conséquences néfastes pour la morale (vous excusez les méchants, ne cesse-t-on de lui dire, comme si la philosophie avait pour fonction principale de justifier la condamnation et le mérite) ; selon lui, ce sont les mauvaises interprétations que l'on donne de sa pensée, avant même de la connaître, ou justement parce qu'on ne veut pas la connaître vraiment.

À ce titre, la lettre la plus révélatrice est la lettre 68 qu'il écrit à Oldenburg au moment où il pense à publier l'*Éthique* : il avoue son désarroi et son indécision ; pour la première fois, et la seule du reste, Spinoza se montre indécis, voire angoissé, le ton évoque celui du début du *Traité de la réforme de l'entendement*, ou la préface du *Traité théologico-politique*. Pourtant, il ne demande pas précisément conseil à Oldenburg ; même, il commence par négliger ouvertement l'avertissement que celui-ci lui a donné dans la précédente lettre de ne pas publier l'*Éthique* si elle contient des choses dangereuses pour la religion : « Au moment où j'ai reçu votre lettre du 22 juillet, je suis parti pour Amsterdam avec l'intention d'y faire imprimer le livre dont je vous avais parlé. » On voit bien, là encore, le peu d'influence que les correspondants ont sur sa pensée et sur ses décisions. Ce qui le fait hésiter, ce n'est donc pas la lettre qu'il reçoit, mais les manœuvres des théologiens et des cartésiens qui répandent une rumeur contre l'ouvrage. « La situation paraît s'aggraver tous les jours, et je ne sais trop que faire. » Il demande

alors à son correspondant, non pas ce qu'il doit faire, mais ce qu'Oldenburg a voulu dire en lui recommandant de ne rien publier contre la religion. Oldenburg à ce titre est un lecteur précieux, puisque sa double lecture du *Traité théologico-politique* peut éclairer Spinoza sur ce qui reste à clarifier dans son expression : comme si, pour une fois, Spinoza pouvait parler amicalement avec un ennemi. Ce que Spinoza veut connaître, ce sont les effets de sa pensée sur les autres : la violence que la publication de ses livres va susciter, les objections que suscite le *Traité*. « Je vous remercie tout d'abord pour votre avertissement, pour lequel je désirerais cependant avoir plus d'explication, pour que je sache quelles sont les thèses que vous croyez de nature à mettre en péril la pratique de la vertu religieuse ; je crois en effet quant à moi que ce qui s'accorde avec la raison est aussi de la plus grande utilité pour la vertu. » C'est pour ainsi dire la seule question que Spinoza pose à un interlocuteur dans sa correspondance. Pour moi, il est évident que la raison va de pair avec la vertu, à vous de m'apprendre pourquoi on fait de moi un impie. Le rapport étant évident aux yeux de Spinoza, il a besoin du témoignage des autres pour comprendre ce qui fait obstacle chez eux. Tout se passe comme s'il n'était plus capable lui-même de se mettre dans la peau d'un moraliste, tant il s'en est détaché.

COMMUNICATION PUBLIQUE ET PRIVÉE

Dans la lettre 13 à Oldenburg, Spinoza explique pourquoi il a permis à ses amis de publier les *Principes de la philosophie de Descartes* : il a chargé son ami Meyer de signaler dans la préface qu'il n'est pas d'accord sur certains points avec Descartes mais sans exposer les raisons de cette divergence. « De la sorte, peut-être quelques personnes d'un rang élevé se trouveront-elles dans ma patrie qui voudront voir les autres choses que j'ai écrites et que je reconnais comme miennes, et feront-elles que je puisse les rendre publiques sans aucun risque [*adeoque curabunt, ut ea extra omne incommodi periculum communis juris facere possim*]. S'il en est ainsi, je ne tarderai guère sans doute à publier quelque chose ; s'il en est autrement je garderai le silence plutôt que d'imposer violemment mes opinions aux hommes contre le gré de la patrie, et de m'en faire des ennemis. » Spinoza atteindra pleinement son premier objectif (susciter la curiosité), mais échouera dans le second, peut-être parce qu'il a échoué à susciter l'intérêt bienveillant des grands. Rendre public, c'est « *communis juris facere* » : placer sous le droit commun ; l'expression a une résonance politique, elle s'oppose à *sui juris esse*, relever de son propre droit. Le spinozisme est-il assimilable par le droit commun, le droit de la patrie ? La réponse dépend de l'accueil que lui feront les hommes : amour ou haine. Jusqu'à quel point la vérité est-elle communicable

sans susciter la haine, qu'il ne faut pas entendre simplement comme la haine pour l'auteur (même si, de fait, c'est bien ainsi que les choses prendront tournure), mais pour la vérité ? Pour parer à ce danger, le philosophe pense avoir besoin d'un appui politique, celui d'hommes de haut rang. En attendant, la correspondance sert à tâter le terrain, pour savoir si le spinozisme est communicable sans s'attirer plus de haine que de reconnaissance et s'il peut se composer avec le « droit commun » pour former un individu plus grand, ou au contraire s'il entrera avec lui dans un rapport de décomposition : s'il est « bon » ou « mauvais ».

Derrière les questions évoquées par Meyer dans sa préface des rapports de l'âme et du corps et de ce qui paraît incompréhensible à Descartes, mais non à Spinoza, se profile le problème de la liberté de la volonté et donc de la responsabilité morale : c'est pourquoi c'est précisément sur ce point que Blyenbergh ou Tschirnhaus vont entrer en contact avec lui pour en savoir plus. De même Oldenburg, après avoir pris la mesure des ambiguïtés du *Traité théologico-politique* qui lui a paru dans une première lecture menacer la religion, et dans une seconde la consolider, s'engage, dans la lettre 61, à « préparer les esprits intelligents et honnêtes à embrasser les vérités » concernant sa conception des rapports de l'âme et du corps qu'il demande à Spinoza de lui communiquer – mais sous le sceau du secret. Nous n'avons pas la réponse de Spinoza, mais selon toute apparence il n'a pas satisfait à la demande d'Oldenburg. Il a tout simplement signifié à ce dernier qu'il allait publier son *Traité* (*l'Éthique*) : la question est trop complexe pour pouvoir être traitée dans une lettre. Aussitôt, Oldenburg avertit Spinoza, dans la lettre 62, du danger que représenterait la publication de *l'Éthique* : « Par votre réponse du 5 juillet, j'ai compris que vous aviez dans l'esprit de publier [*publici juris facere*] votre *Traité* en cinq parties ; permettez-moi, je vous en prie, de vous avertir, dans la sincérité de mon affection, de n'y rien mêler qui paraisse ébranler à quelque égard la pratique de la vertu religieuse, surtout quand ce siècle dégénéré et corrompu ne pourchasse rien plus ardemment que les affirmations dont les conclusions paraissent servir d'abri aux vices rampants. » Et finalement Spinoza renonce à publier *l'Éthique*. Pourquoi ? La lettre 75 à Oldenburg en donne un aperçu : « Je vois enfin quelle est cette thèse que vous me demandez de ne pas publier, mais comme elle est le fondement principal de toutes les théories contenues dans le *Traité* que j'avais dessein de publier, je veux expliquer... » À travers la correspondance, Spinoza découvre les raisons de renoncer à sa publication.

La correspondance nous instruit donc non sur la genèse de la constitution du système, mais sur quelque chose de plus essentiel : sa réception. Ce qui ressort de ce test, c'est l'échec répété de Spinoza à se faire entendre ou tolérer. À Blyenbergh comme à Boxel, il oppose une fin de non-recevoir : étant donné nos divergences de principes, je ne crois plus qu'un échange puisse nous être utile,

bien plus, il me serait nuisible de continuer à répondre à vos questions qui ne sont pas animées par le désir de vérité. La correspondance vient donc se briser sur les points où la raison trouve ses limites affectives : les protestations d'amitié de Blyenbergh, les arguments de Boxel méritent qu'on en rie, tandis que la folie de Burgh mérite la déploration. Pourtant, Spinoza continue de s'entretenir avec Blyenbergh et Boxel, et il répond, sur la demande de ses amis il est vrai, à Burgh. Bien plus, ces divergences méritent qu'on les exhibe. Ainsi lorsque Velthuysen lui envoie sa critique du *Traité théologico-politique* : la réponse de Spinoza est très sèche et assez agressive, et il conclut en disant que Velthuysen se range parmi les gens du vulgaire dont il a averti dans sa préface que le *Traité* ne s'adressait pas à eux, parce que toute interprétation de leur part est nécessairement erronée et nuisible. Pourtant, quelques années plus tard, il s'adresse à nouveau à Velthuysen pour lui demander l'autorisation de publier sa lettre et sa réponse dans une nouvelle édition du *Traité*. Il s'agit, semble-t-il, de donner un contenu précis à ce que la préface n'avait dénoncé que de manière très générale, faute de pouvoir le prévoir concrètement. La lettre joue le rôle d'un scolie. Spinoza veut dénoncer par avance les interprétations erronées. À ce titre, la correspondance évoque les dialogues platoniciens, le débat sans issue de Socrate avec Polos ou Calliclès.

NAISSANCE D'UNE DOCTRINE SECRÈTE

Lorsque Spinoza demande à Oldenburg ce qui peut choquer les lecteurs du *Traité théologico-politique*, la réponse est révélatrice : Oldenburg lui dit qu'on lui reproche de parler de Dieu et de la nature « en termes ambigus », et qu'on le soupçonne de « cacher » son opinion sur le Christ (lettre 71). C'est ici que l'ambiguïté du *caute* spinoziste se manifeste : le système est sans mystère, mais comme il risque d'être mal interprété, il paraît dissimuler sous une forme opaque des idées scandaleuses. Oldenburg, comme de nombreux correspondants, tient pour évident que le secret est de mise. Mais cela ne convient nullement à Spinoza, qui préfère publier tout et ouvertement, ou bien rien. Communiquer par lettres secrètes, en effet, ce serait non seulement prendre des risques, mais surtout reconnaître implicitement qu'il y a quelque chose de sulfureux dans ce qui est communiqué. Si les lettres tiennent la doctrine dans le secret, elles ne sont jamais elles-mêmes secrètes : lorsque ses correspondants lui demandent de lui communiquer sa pensée sur tel ou tel sujet en promettant de la garder secrète, il se dérobe ; on peut interpréter cela comme une marque de méfiance, mais il nous paraît plus conforme à l'esprit de la doctrine d'y voir plutôt le refus de communiquer sous le sceau du secret : la doctrine sera publiée sous le droit commun ou pas du tout. Ainsi la mise sous secret du système provient d'un malentendu

fondamental : on ne cesse de lui supposer des *intentions*, et comme il ne les dit pas, on en déduit qu'elles sont inavouables et mauvaises.

Et Spinoza semble en effet devenir de plus en plus méfiant. Au début, il envoie des extraits de l'*Éthique* en cours de rédaction. Mais plus la correspondance avance, plus il se méfie : il refuse par exemple que l'on montre l'*Éthique* à Leibniz avant que Tschirnhaus l'ait rencontré personnellement. « Je *crois* connaître ce Leibniz par correspondance, mais j'ignore *quel motif* il a eu d'aller en France étant conseiller à Francfort. » Si, à l'instar de ses correspondants, Spinoza s'interroge sur leur « motif », ce n'est pas celui de leurs écrits, mais celui de leurs actions. « Autant que je puis le *conjecturer* par ses lettres, il *m'a paru* être un homme d'esprit libéral et versé dans toutes les sciences. Mais je juge inconsidéré de lui confier si vite mes écrits. Je voudrais savoir d'abord ce qu'il fait en France et entendre le jugement que portera sur lui notre ami Tschirnhaus, quand il l'aura *fréquenté* plus longtemps et connaîtra ses mœurs de manière plus intime », comme il l'a déjà fait avec Huyghens (lettre 72). La lettre à elle seule ne suffit pas pour savoir à qui on a affaire ; il faut encore une intimité plus grande avec l'auteur de la lettre, pour confirmer ou infirmer les premières impressions qui peuvent être trompeuses. Ainsi, Spinoza ne met un terme définitif à la correspondance avec Blyenbergh qu'après l'avoir rencontré personnellement, et quand celui-ci réclame que la doctrine tout entière, sous forme de résumé désordonné, lui soit livrée par lettre. Spinoza refuse d'entrer dans le champ de la correspondance telle qu'elle est pratiquée à l'âge classique, destinée à être diffusée dans un groupe plutôt qu'à une seule personne. Il préfère s'adresser à tous par un livre ou à un seul par une lettre. On ne saurait guère éclairer ses réponses en tenant compte de la qualité de ses correspondants : secrétaire de la Société royale, courtier en grains, théologien... Seul compte l'homme. Cependant, celui-ci est difficile à cerner dans une lettre. Ainsi, après avoir fait le portrait de l'ignorant qui n'obéit à Dieu que par crainte de la punition, il lance à Blyenbergh : « Tel n'est pas votre cas, je suppose. » Spinoza applique là ce qu'il a par ailleurs théorisé concernant l'interprétation à donner des paroles d'autrui : tant qu'on n'a pas confirmation ou non-confirmation par le contact direct, il faut s'en tenir à la conjecture ; la raison peut fort bien être imitée à des fins néfastes. Le danger est même plus grand pour le philosophe qui a tendance à tout interpréter dans le sens de la raison, et qui n'est pas disposé à se méfier systématiquement, à soupçonner des pièges, comme on le voit dans l'interprétation qu'il propose de Machiavel dans le *Traité politique* en supposant délibérément que ses intentions étaient en faveur de la liberté⁶. La rupture est d'autant plus forte, quand sur la personne de ses correspondants il est forcé de constater le contraire.

6. *Traité théologico-politique*, V, 7.

LA CORRESPONDANCE AVEC LES SPECTRES

La correspondance de Spinoza illustre ainsi cette réflexion de Kafka selon laquelle écrire des lettres c'est correspondre avec des fantômes, parce qu'on ne sait pas à qui on parle, ni comment ce qu'on dit va être compris. Sans doute Spinoza souscrirait-il à cette observation de Descartes qui écrivait à Arnauld : « Je crois qu'on peut agir plus sûrement par lettres avec ceux qui aiment la dispute ; mais pour ceux qui ne cherchent que la vérité, l'entrevue et la vive voix est bien commode⁷. » Cependant, le même Descartes garde avec Élisabeth des relations essentiellement épistolaires. Spinoza ne se fait aucun ami par correspondance : il rompt avec tous. Les seuls qu'il conserve, il les a rencontrés ailleurs avant. Seule exception, Tschirnhaus. Mais il fait vite sa connaissance *de visu*. La correspondance avec ce dernier est d'ailleurs exemplaire et réconfortante, car elle suit en quelque sorte le schéma inverse des autres. Les correspondants avec lesquels Spinoza finit par rompre, tels que Blyenbergh, Boxel, peut-être Oldenburg lui-même, commencent par l'interroger sur des points de détail pour en venir à une question qui est toujours la même, celle de la responsabilité humaine, et des dangers que la doctrine spinoziste leur paraît faire courir à cette responsabilité, si elle était érigée en doctrine publique. C'est là que la rupture est consommée. Au contraire, Tschirnhaus commence d'emblée par cette question (lettre 57) ; ce n'est qu'après qu'il passe à des questions plus techniques sur la méthode. Leur échange commence par l'intermédiaire d'un ami sûr, Schuller : c'est la fameuse lettre sur la liberté de la volonté, avec l'exemple de la pierre ; Spinoza reprend un extrait de l'*Éthique* (III, 2) qui l'oppose à Descartes dont Tschirnhaus se réclamait ; c'est le test. Là-dessus, la lettre suivante nous montre Tschirnhaus écrivant directement à Spinoza pour lui demander sa méthode ; entre-temps, ils se sont rencontrés et Spinoza lui a exposé oralement cette méthode non cartésienne ; dès lors, Spinoza semble lui faire confiance. Au contraire, après la visite de Blyenbergh, celui-ci lui écrit aussi pour lui demander des éclaircissements sur leur entretien ; mais il veut tout savoir et ne respecte pas l'ordre, ne se soucie pas de méthode, il veut seulement connaître les « opinions » de Spinoza : cette fois, la rupture sera définitive. Tschirnhaus fait tout le contraire ; il demande à Spinoza sa position sur le Dieu moteur de Descartes et, apercevant que la question implique celle de la création et de l'incompréhensibilité divine, il ajoute que peut-être Spinoza ne voudra pas lui révéler toute sa pensée sur ce sujet sulfureux. Et il conclut : « Soyez bien certain que dans tous les cas mes sentiments à votre égard resteront toujours les mêmes, que vous expliquiez ouvertement ou que vous

7. Descartes, lettre du 4 juin 1648 à Arnauld.

cachez votre opinion. » On est loin du ton inquisitorial de Blyenbergh, et la réponse de Spinoza sera aimable, bien que décevante : je vous en parlerai plus tard, si assez de vie m'est donné ; car « jusqu'ici il m'a été impossible de rien disposer avec ordre sur ce sujet » ; il ne s'agit pas de cacher, mais de mettre en ordre. Cette fois, c'est Spinoza lui-même, et non le correspondant, qui manque de l'ordre requis.

La question de Tschirnhaus est le leitmotiv de toute la correspondance. Oldenburg a posé une question assez semblable dans la lettre 30, Blyenbergh l'a posée de manière plus brutale, Burgh encore plus : peut-on tout déduire de l'idée de Dieu ? La philosophie permet-elle d'entrer au conseil divin et dans quelle mesure ? La sagesse consiste-t-elle à *connaître* l'enchaînement nécessaire des choses à partir de l'idée d'un Dieu agissant nécessairement, ou à obéir, à soumettre sa volonté libre aux commandements d'un Dieu moral, sans prétendre le connaître ? Et enfin, comment la connaissance pure peut-elle s'assimiler à l'éthique, indépendamment de toute obéissance à une révélation ?

Pourquoi Spinoza fait-il confiance à Tschirnhaus et rompt-il avec les autres, alors que tous posent la même question ? Peut-être parce que Tschirnhaus ne fait pas porter le débat uniquement sur elle, alors que les autres ne s'intéressent qu'à cela : au fond, Blyenbergh ou même Oldenburg ne se préoccupent pas de savoir si ce que dit Spinoza est vrai, mais seulement des conséquences pour la morale commune ; ils continuent d'envisager le philosophe comme un théologien.

Ainsi le refus d'entendre raison est sans recours pour une philosophie qui s'est privée des moyens de la morale. Spinoza qui sait parfaitement décrire et analyser les mécanismes de la superstition, comme la réduction à l'ignorance, ne sait ni la prévoir précisément ni lutter contre elle quand il la rencontre : il est démuni, et se résigne assez vite. Ainsi la correspondance donne le sentiment que Spinoza ne cherche pas tant à convaincre qu'à confronter sa doctrine à ce qui n'est pas elle : la morale. Les accros se font sur les idées de perfection (Boxel), d'ordre (Oldenburg), de bien et de mal et de loi (Blyenbergh). Ces notions ambiguës, on les retrouvera au cœur du système lui-même, avec la même ambiguïté. Il faut prendre à la lettre les protestations d'amitié qui accompagnent ses ruptures ; le but de Spinoza n'est pas de transformer le monde en un monde spinoziste, mais d'établir la liberté de philosopher au sein d'une humanité non spinoziste et destinée à le rester. C'est pourquoi il ne montre pas la diplomatie de Leibniz ; mais l'intransigeance absolue de celui qui pense avoir découvert la vérité mais *aussi* qu'elle n'est pas en général aimée des hommes. Cette expérience n'a rien à voir avec du désenchantement, elle est une condition du système. Il retient donc ses correspondants et leurs lettres, comme il retient les vocables de bien et de mal, pour autant qu'ils sont utiles à son projet : « Les laissant à leur délire, nous prendrons soin de retirer des paroles que nous avons échangées avec eux quelque vérité utile

à notre but⁸ » ; ou comme il l'écrit à Boxel au sujet des spectres, « non seulement les choses vraies mais aussi les sonnettes et les imaginations peuvent m'être utiles ».

Ariel SUHAMY
Académie de Créteil

8. *Traité de la réforme de l'entendement*, § 61.