

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_0009

Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité chez Spinoza

par Myriam MORVAN

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

2004/1 - n° 41

ISSN 0035-1571 | ISBN 2-1305-4346-4 | pages 9 à 24

Pour citer cet article :

— Morvan M., Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité chez Spinoza, Revue de Métaphysique et de Morale 2004/1, n° 41, p. 9-24.

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.

Étude de certains aspects de la rationalité et de l'irrationalité chez Spinoza

RÉSUMÉ. — *Les figurations diverses de la rationalité dans la correspondance de Spinoza n'ont pas qu'une valeur pédagogique ; paraissent-elles singulières, ce sont autant de déclinaisons du spinozisme. On y ressaisit les difficultés que le système a rencontrées auprès de publics divers ; difficultés qu'illustrent les postures irrationnelles de bien des correspondants. La correspondance, en marge de l'œuvre, expose la définition spinoziste de la philosophie et en souligne l'originalité ; ne perdant jamais de vue l'idée d'adéquation, elle noue de façon unique les rapports entre spinozisme, tradition et cartésianisme, entre le philosophe et la cité. La rationalité produite dans les lettres conduit à réexaminer des questions traitées dans l'œuvre : la définition intervient comme un élément important du dispositif rationnel et le présage s'y donne comme n'étant pas dénué non plus de rationalité. Le dynamisme et la force de cette philosophie rendent raison d'échanges souvent inféconds et violents, comme ceux avec Burgh, Blyenbergh et Boxel : ils nous confrontent à un Spinoza intransigeant sur ses principes rationnels et qui ne pouvait composer ni avec les dogmes de la religion ni avec l'opinion.*

ABSTRACT. — *The different representations of rationality in Spinoza's correspondence have not only a pedagogic value. They may seem peculiar but each one represents a variation of Spinozism. They reveal the difficulties found by the system with different audiences. These problems are showed by the irrational positions of some Spinoza's correspondents. Spinoza's letters, which account for a special chapter of his works, give us the Spinozist definition of philosophy and underline the theory originality. Always focused on the idea of adequation, they link in a unique way spinozism, tradition and cartesianism, the thinker and the city. The rationality which is developed in letters leads to the reexamination of some works' theoretical questions : definition acts as an important element of the rational system and the presage has also something to do with rationality. The vitality and strength of Spinoza's philosophy explain that some exchanges are often barren and violent, especially with Burgh, Blyenbergh and Boxel : they show how uncompromising Spinoza was about his rational principles and how he was unable to come to terms with religious dogma and general opinion.*

INTRODUCTION

La correspondance de Spinoza, composée à ce jour de quatre-vingt-quatre lettres, ainsi que d'un court fragment d'une lettre adressée à Jarig Jelles, est souvent présentée comme un moyen permettant d'éclaircir des aspects du spinozisme et d'en éprouver les difficultés. Spinoza y prend souvent, en effet, l'habit du pédagogue : cet échange consiste principalement en des explications permettant à des correspondants plus ou moins bien intentionnés et, en tout cas, rarement philosophes, de mieux comprendre les textes de Spinoza publiés ou connus d'eux. Aussi la forme dialogique qui la caractérise limite tout rapprochement avec les grandes correspondances ou lettres de l'Antiquité. Pas de résumé de sa philosophie comme chez Épicure. Pas ou peu de lettres à l'interprétation difficile comme chez Platon. Pas d'ensemble de lettres adressées à un disciple comme les lettres de Sénèque à Lucilius. Tout se passe comme si la correspondance de Spinoza donnait tout au plus la possibilité de faire utilement retour sur sa pensée. Cette caractéristique de la correspondance provient, en grande partie, des interlocuteurs du philosophe. Ces derniers, soit par sottise, soit par une conception trop divergente de la rationalité, ont parfois empêché que la rationalité de Spinoza se déploie pleinement ; du coup, bien des échanges n'ont guère eu de suite mais, loin de limiter l'approche du spinozisme, ces interruptions font voir comment les rapports entre la rationalité, les difficultés à penser et l'irrationalité se pensent ou s'ordonnent en lui. La correspondance les fait pleinement résonner. Elle fait même affleurer ce qu'il peut y avoir de décisif dans la rationalité spinoziste, allant occasionnellement jusqu'à la faire apparaître sous un jour inhabituel.

L'étude de ces rapports et de ces caractéristiques peut être conduite à partir des orientations suivantes :

1. Dans l'idée de la philosophie qui se dégage de nombreuses lettres, notamment de celles où Spinoza revient sur des points de sa méthode ou de sa rationalité.
2. Dans des questions posées par les correspondants, comme celles sur la définition ou celle sur les présages, qui peuvent conduire à repenser des aspects de la rationalité spinoziste.
3. Enfin, l'absence fréquente de bonne intelligence entre Spinoza et certains correspondants invite à réfléchir sur certaines formes de l'irrationalité.

L'IDÉE SPINOZISTE DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA CORRESPONDANCE

La correspondance de Spinoza est l'occasion de connaître son idée de la philosophie. C'est pour commencer dans la lettre XXVIII que l'on trouve de quoi étayer cette définition. Spinoza dit à Bouwmeester que la meilleure chose à faire dans la vie est de « cultiver son entendement et soi-même¹ ». À première vue, cette définition n'a rien d'original. La philosophie suppose généralement *travail de la raison et connaissance de soi*. Sénèque, dans la lettre 89 à Lucilius, ne dit pas autre chose² : la philosophie est « tantôt l'étude de la vertu, tantôt une école de redressement pour la pensée » ou « au gré de certains, l'amour de la droite raison ». On peut porter un jugement identique sur la lettre XXVII qui donne une vision tripartite de la philosophie. Cette lettre, adressée à Blyenbergh, articule la philosophie avec la métaphysique, la physique et l'éthique³. Cette répartition, elle aussi, est classique puisqu'on la retrouve chez d'autres philosophes avec des variantes plus ou moins grandes. La classification des œuvres acroamatiques d'Aristote place l'éthique après la métaphysique ou la physique. Descartes, dans la lettre-préface des *Principes de la philosophie*, reprend également cette division⁴. Ces deux définitions ont l'avantage de favoriser un rapprochement de Spinoza avec ses prédécesseurs, alors qu'il est rare que son œuvre en donne l'occasion, vu le peu de citations.

Mais ces deux définitions ont des côtés moins classiques qui révèlent surtout en quoi Spinoza diffère des autres philosophes. Pour être comprises dans leur spécificité spinoziste, ces définitions gagnent à être mises en rapport avec une troisième lettre qui sert également à caractériser sa philosophie. Il s'agit de celle où Spinoza répond aux invectives de Burgh (lettre LXXVI). Spinoza répond alors que sa philosophie est « la vraie philosophie » et non « la meilleure philosophie⁵ ». Cette distinction vient en réponse à un jugement de Burgh qui s'inquiétait de savoir comment on pouvait se targuer de posséder « la meilleure et la vraie philosophie⁶ ». Et Burgh de l'accuser de prétendre au monopole de la vérité et d'ignorer les autres philosophies, celles qui sont déjà établies et

1. *Lettres*, Garnier-Flammarion, p. 228.

2. SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 21.

3. *Lettres*, p. 227.

4. « Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la mécanique, la médecine et la morale [...], de la sagesse » (DESCARTES, préface des *Principes de la philosophie*, éd. AT, t. IX, p. 14).

5. *Lettres*, p. 342-343.

6. *Lettres*, p. 318.

celles qui n'ont pas encore vu le jour. Lecture des plus confuses pour Spinoza, Burgh mêlant deux notions que lui sépare l'une de l'autre : celle de « meilleure philosophie » et celle de « vraie philosophie ». Spinoza lui rappelle ainsi qu'il pense avoir « la vraie philosophie », et non « la meilleure philosophie ». À partir de là, on peut mieux comprendre en quoi cette définition peut se combiner avec les deux autres. Elle en est le moyen terme, articulant les deux autres. La vraie philosophie est celle qui développe les idées selon la nécessité interne qui leur est propre. En somme, c'est celle qui n'est jamais en défaut par rapport à la vraie rationalité.

Cette définition mise en rapport avec les autres permet d'établir que, pour Spinoza, la philosophie est certes la meilleure façon de vivre (1^{re} définition) mais que, pour y parvenir, il faut développer adéquatement (3^e définition) sa raison à partir de l'idée de Dieu et progresser jusqu'à l'éthique (2^e définition). Nous pouvons affirmer que, même quand Spinoza a l'air de reprendre des définitions courantes de la philosophie, il les réinvestit à partir de sa conception de la rationalité. En somme, la correspondance nous livre, de manière éparse, les différents aspects de l'idée spinoziste de la philosophie, et à cet égard, elle énonce sur un mode déclaratif ce qui s'énonce dans l'œuvre spinoziste selon les modalités des deux derniers genres de connaissance. La correspondance couvre ainsi un champ de questionnement qui porte au-delà d'un simple problème de définition.

Elle répond également à des problèmes que pose Spinoza et qui sont propres à la philosophie. La correspondance répond en effet aux trois questions suivantes : 1. Quelle part donner au cartésianisme dans l'élaboration du spinozisme ? (la question de l'« influence »). 2. Qu'est-ce qui, pour Spinoza, peut être réfuté ? (la question de la réfutation). 3. Quels rapports Spinoza préconise-t-il entre la philosophie et la politique ? (la question des rapports de la philosophie et du pouvoir).

Pour commencer, la correspondance rappellera qu'on ne peut ignorer l'attention que Spinoza et ses correspondants accordent à la philosophie de Descartes ; lequel y est souvent cité (dans douze lettres). Une fois, on s'interroge comme dans la lettre XXXIX⁷ sur des points d'une œuvre de Descartes ; une autre fois, on met l'accent sur les défauts de sa pensée, comme dans la lettre L⁸. On fait encore des confusions entre Spinoza et Descartes, comme Blyenbergh auquel Spinoza doit préciser (lettre XXI⁹) que sa conception de la volonté humaine n'est pas celle de Descartes. La lettre XXXV parle cependant de la forte com-

7. *Lettres*, p. 254.

8. *Lettres*, p. 255-256.

9. *Lettres*, p. 207-208.

munauté philosophique qu'il y a entre Descartes et Spinoza¹⁰ ; communauté qu'on retrouve quand il est question des principes de Descartes mis en forme *more geometrico* par Spinoza¹¹.

Les renvois à cet ouvrage rappellent que les deux philosophes avaient une idée assez semblable de la philosophie¹². Spinoza s'est reconnu jusqu'à un certain point dans Descartes. L'un et l'autre ont veillé à penser en restant dans le sein de la raison et à éviter qu'on donne dans l'irrationalité. Mais cette proximité avec Descartes ne fait pas de Spinoza un cartésien : leurs divergences s'éclaircissent justement, et de façon nette, sur le problème de la réfutation. Le premier échange avec Oldenburg nous renseigne sur la place donnée par Spinoza à la réfutation dans le travail philosophique. Spinoza dit ne pas chercher à dénoncer les erreurs des autres, et pourtant, répondant à une demande de son correspondant, il relève dans la lettre II les erreurs de Descartes. Pourquoi réfute-t-il Descartes alors qu'il n'accorde pas d'importance à cette pratique ? Pour y voir plus clair, il faut reprendre sa conception de la réfutation. Il s'agit là, pour Spinoza, d'un mode d'objection philosophique qui ne peut être employé que contre des philosophes. La lettre L à Jelles rappelle que, pour lui, on ne réfute pas des ignorants : ce qui laisse entendre qu'on ne réfute que des philosophes ou bien des gens qui cherchent à philosopher¹³. S'il le fait pour Descartes, ce n'est donc pas parce qu'il a à cœur de relever ses erreurs (lettre II¹⁴), mais parce qu'il est digne d'être réfuté. La réfutation doit s'inscrire dans un procès de connaissance. C'est le cas de l'idée cartésienne de Dieu ; ce n'est pas le cas de ce qui n'est ni concevable ni conçu adéquatement. Mais Spinoza ne fait pas de la réfutation un impératif philosophique, car le philosophe qu'il est veut chercher avant tout à développer la puissance interne de l'idée.

Cette force de la raison conduit le spinozisme à donner une forme originale à la « solitude de la raison ». La lettre XXI à Blyenbergh en précise la nature¹⁵. Le philosophe doit être attentif à la seule idée : il doit s'en tenir à ce qui est perçu clairement. Il ne doit regarder que ce qui procède de la raison. Aussi peut-on comprendre que Spinoza ait pu, par ailleurs, revendiquer pour la philosophie la liberté de penser¹⁶. C'est l'idée spinoziste de la philosophie qui nous donne la clef des rapports qu'il préconise entre philosophie et politique. Mais ces rapports, comme le montrent certaines lettres, sont complexes : Spi-

10. *Lettres*, p. 244.

11. Lettre XXXV, p. 244, lettre XL, p. 256.

12. On ne peut complètement identifier les rationalités spinoziste et cartésienne. La première prend appui sur des idées adéquates ; la seconde, sur des idées claires et distinctes.

13. *Lettres*, p. 244.

14. *Lettres*, p. 123-124.

15. *Lettres*, p. 208.

16. *Traité théologico-politique* (abrégé : *TTP*), Garnier-Flammarion, chap. 20, p. 327-336.

noza a défini une position originale à propos du penseur dans et face à la cité. La revendication de la liberté de penser ne suffit pas à comprendre les relations entre philosophie et politique : elle ne permet pas de statuer complètement sur les conditions de l'exercice et de la publicité de la philosophie. La lettre XLVIII nous apprend que Spinoza aurait pu avoir plus de loisir, s'il avait accepté d'occuper une chaire d'enseignant à l'académie d'Heidelberg : ce poste lui aurait ôté le souci des conditions matérielles de son existence¹⁷. Or il a décliné cette offre : il a craint que sa liberté de penser n'y fût compromise. La somme d'aides matérielles que la Cité procure au philosophe est jugée moins déterminante par Spinoza que la liberté qu'elle lui ménage. Il revendique surtout pour le philosophe une « paix de l'esprit » – ce qu'exige l'exercice de la réflexion. Cette revendication éclaire l'autre raison alléguée par Spinoza pour justifier le refus du poste : il dit craindre d'avoir à sacrifier ses recherches philosophiques au profit d'une tâche de pédagogue. Spinoza a donc préféré adopter une attitude de prudence plutôt que risquer inutilement les fruits de la raison : la philosophie ne peut répondre à l'appel du Prince que dans la mesure où cela ne nuit pas à ses productions. Nul plus que le philosophe ne peut s'assurer de telles conditions de vie ; même en cas d'une défaillance du politique, il tâchera de produire lui-même les conditions favorables au philosophe.

Ceci donne un éclairage particulier au contraste entre l'attitude de Spinoza et l'enthousiasme, digne des Lumières, qu'Oldenburg déploie dans la lettre VII¹⁸. Celui-ci invite le philosophe à ne pas se soucier pour ses publications des réactions et des « grognements » des « théologastres¹⁹ ». Or Spinoza n'a jamais suivi ce conseil tel quel. Sa prudence n'est pas l'expression d'une lâcheté : on ne doit pas y voir la peur de s'engager dans l'espace politique, et ceci d'autant moins qu'il ne s'est jamais détaché du politique, comme l'ont fait, en d'autres temps, les épicuriens. Plus profondément, Spinoza manifeste par là sa volonté de ne pas faire du philosophe un centre : pour lui, l'important, c'est la philosophie et l'idée en tant qu'elle se déploie dans un procès de connaissance selon ses déterminations internes. Ce qui est pensé est plus important que celui qui pense. Et si Spinoza, épistolier, revêt l'habit de pédagogue qu'il a refusé de porter à Heidelberg, c'est seulement pour initier ses correspondants à ce travail de l'idée et à sa conception de la rationalité. Il n'est donc pas étonnant que cet échange, dans ses aspects les plus positifs, soit aussi l'occasion de repenser certains points traités dans l'œuvre de Spinoza.

17. *Lettres*, p. 281-282.

18. *Lettres*, p. 144-145.

19. *Ibid.*

LA RECONSIDÉRATION DE CERTAINS ASPECTS
DE LA RATIONALITÉ SPINOZISTE :
LA QUESTION DE LA DÉFINITION
ET LA QUESTION DES PRÉSAGES

Le choix de la définition et du présage tient au fait que c'est dans la correspondance qu'on trouve sur ces deux points les développements les plus amples et les plus à même de justifier leur inscription dans le champ de la rationalité. Justification certes requise plus pour le présage que pour la définition. L'*Éthique* et le *Traité de la réforme de l'entendement* comprennent des développements sur la définition et sur les conditions de sa rationalité. On ne trouve, en revanche, qu'une occurrence sur le présage dans l'œuvre de Spinoza. La préface du *Traité théologico-politique* y renvoie sans ambiguïté : elle exclut le présage du champ de la rationalité. La différence de statut du présage, dans l'œuvre et dans la correspondance, doit être interrogée²⁰ ; mais d'abord, la correspondance est utile pour avoir une meilleure compréhension de la définition. Elle invite à revenir sur la place infime qu'elle semble occuper dans l'œuvre spinoziste, et plus particulièrement, dans l'*Éthique*, où les définitions semblent insignifiantes à côté des démonstrations et des propositions. Quelle meilleure intelligence de la définition les problèmes posés par les correspondants de Spinoza nous donnent-ils donc ? La question se pose d'autant plus que les problèmes abordés au sujet de la définition n'ont rien d'original. La lettre XX semble faire resurgir la querelle des universaux quand elle traite de la définition générale : on se demande si le mal existe²¹. Les lettres LII²² et IX²³ peuvent évoquer dans l'esprit du lecteur le problème du caractère naturel ou conventionnel du mot. Des lettres interrogent aussi la puissance rationnelle de la définition : la lettre III conduit à une interrogation sur le rapport entre concept et existence : l'existence est-elle déductible²⁴ ? D'autres, comme les lettres IV²⁵, IX²⁶ et XXXIV²⁷, abordent le statut de la définition dans le dispositif rationnel de Spinoza. Mais ces trois problèmes différents, formulés en différents endroits de la correspondance, sont plus liés qu'il ne paraît d'abord. Ce lien nécessite, pour apparaître, que soit dégagé ce qui est proprement spinoziste dans l'usage que le système

20. *TTP*, p. 19.

21. *Lettres*, p. 188-190.

22. *Lettres*, p. 286.

23. *Lettres*, p. 150.

24. *Lettres*, p. 125.

25. *Lettres*, p. 128.

26. *Lettres*, p. 148-151.

27. *Lettres*, p. 242-243.

fait de la définition. À cet effet, le spinozisme doit être situé par rapport aux problématiques classiques citées plus haut.

Pour Spinoza, la définition est importante car elle nous délivre l'essence de la chose (lettre XXXIV²⁸). Pour percevoir l'enjeu philosophique d'un tel jugement, il faut avoir présent à l'esprit que Dieu est la cause productive de toutes choses, et que seul ce qui s'inscrit dans le procès de production peut être défini à partir de l'essence : telles sont les idées qui ont une force interne et qui peuvent être rattachées à une cause efficiente (lettre LX²⁹). La vraie définition, c'est celle qui est à la hauteur de la force de l'idée et qui en donne la définition, en en dégageant toutes les propriétés à partir de la cause. Et plus l'idée sera riche, plus on en percevra un grand nombre de propriétés. Aussi, plus une idée est riche, plus elle va au-delà de sa simple énonciation ; en témoigne le lien étroit entre les définitions et les démonstrations (lettre IV³⁰, lettre X³¹). Tout cela établit que la définition n'a jamais dans le spinozisme la simplicité qu'elle peut avoir en géométrie. Les propositions et les démonstrations dans l'*Éthique* sont des suites des définitions et comportent parfois des compléments de définition. Cette approche spinoziste de la définition rend caducs les deux problèmes évoqués plus haut. La question des universaux ne se pose que pour celui qui ne voit pas que les idées abstraites n'ont rien de commun avec la nature véritable des choses. L'échange avec Blyenbergh établit qu'il n'y a de mal en soi que pour celui qui a une idée inadéquate de Dieu (il n'y a de mal que pour l'homme qui se pense inadéquatement). La distinction qu'il opère dans la lettre XXXIV³² entre les déterminations de l'idée et la quantité permet de tirer la même conclusion : on peut en déduire à rebours que ce n'est pas parce que des milliers d'hommes font le mal que le mal existe en soi.

Le problème du caractère conventionnel ou non du mot n'est pas plus que le précédent un problème spinoziste, même au regard des passages de l'œuvre de Spinoza où le mot est pensé plutôt comme quelque chose d'arbitraire. Au § 88 du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza considère le mot dans l'imagination : quand nous parlons, nous mettons le mot en relation avec d'autres mots et, dans de telles conditions, on ne peut les dissocier des dispositions corporelles qui les accompagnent³³. Ces dispositions vont se traduire par un investissement imaginaire du mot. D'où son caractère toujours arbitraire. Quand Spinoza donne au mot un caractère arbitraire, ce n'est pas qu'il se préoccupe

28. *Lettres*, p. 242.

29. *Lettres*, p. 309.

30. *Lettres*, p. 129.

31. *Lettres*, p. 148-150.

32. *Lettres*, p. 242-243.

33. *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Vrin, 1984, p. 74-75.

du caractère naturel ou non du mot. Le mot, dans l'usage qu'on en fait, est trop soumis aux aléas du corps pour que cette question soit pertinente. Il importe, une fois compris que le mot est arbitraire, de prendre la précaution de nommer différemment deux idées différentes³⁴ ; et surtout de bien percevoir que le mot est référé à une idée. Le philosophe définit des idées et non des mots : c'est l'idée qui est déterminante, non le mot ; on doit s'interroger sur la qualité interne de l'idée et non sur le caractère authentique du mot. Sur ce point, la correspondance donne à voir en gros ce qui apparaît en plus petit dans l'œuvre de Spinoza. Et elle permet d'aller au-delà du caractère simple que ces définitions ont souvent dans cette œuvre. La définition, dans la correspondance, est donc l'occasion de revenir sur des aspects importants de la rationalité spinoziste.

Il en est de même de la question des présages qui est abordée dans la lettre XVII³⁵. Cette lettre pourrait être considérée comme marginale puisque Spinoza répond à une question inédite de Pierre Balling. Cette question le conduit à y donner une réponse inattendue. Le présage y fait l'objet d'une considération plutôt favorable – ce qui contraste fortement avec la préface du *TTP*³⁶. Cette lettre laisse entendre en effet que, à certaines conditions, le présage aurait place dans le champ de la rationalité. La question intervient à propos de gémissements que P. Balling aurait entendus avant la maladie de son fils, et qui étaient pareils à ceux que ce dernier aurait poussés dans son agonie. P. Balling, comme nous l'apprend la réponse de Spinoza, s'est demandé s'il a entendu de vrais gémissements. C'est d'abord à cette question que Spinoza répond et, par extension, ses réflexions le conduisent à donner une certaine rationalité au présage : il ne relèverait ni d'un égarement, ni du délire ou de la superstition. La réponse de Spinoza nous ramène à des questions qui se posent à propos de la prophétie et du présage dans le *TTP*, mais les éclaircissements qu'il donne ici sont bien différents de ceux qu'il donne là pour le présage et la prophétie. Le présage, dans la lettre à Balling, s'inscrit plutôt dans l'ordre du deuxième genre de connaissance ; présage et prophétie dans le *TTP*, quant à eux, s'indexent dans le premier genre de connaissance. Comment expliquer ici une telle différence de traitement entre l'œuvre et la correspondance ? La question se pose d'autant plus que, dans la manière qu'a Spinoza d'aborder le présage dans cette lettre, on a toutes les raisons de penser que l'on va retrouver les développements du *TTP*. Comme pour la prophétie, on cherche à savoir si ce qui a été entendu l'a réellement été³⁷. Comme pour la prophétie et le présage³⁸, il s'avère que le

34. *Lettres*, p. 150.

35. *Lettres*, p. 175-177.

36. P. 19.

37. *Lettres*, p. 33.

38. *TTP*, p. 49.

présage mobilise fortement l'imagination. Un détour par la manière dont les choses sont réglées dans le *TTP* s'impose pour lever ces difficultés.

La prophétie fait l'objet de différentes analyses qui s'organisent autour des orientations suivantes. La prophétie va de pair avec une imagination vive, étrangère à tout travail de la pensée ou de la raison. Le prophète reste étranger aux genres de connaissance de la raison. Pour authentifier la prophétie, on a besoin du signe et de la sincérité. La valeur de la prophétie procède de son contenu de justice et de charité. Le prophète est simplement le destinataire d'une révélation qui lui est faite : ce caractère électif fait de lui un homme rare et exceptionnel. Dans la prophétie, l'imagination se caractérise par une puissance de composition illimitée, tant et si bien que, chez le prophète, l'imagination est en excès par rapport à la raison. On explique les modalités de la prophétie, mais jamais ses causes : Spinoza ne voit pas comment Dieu pourrait opérer pour parler à ces hommes-là, si vive que soit leur imagination. Voilà pour la prophétie³⁹ : un discours sur la prophétie qui ne recoupe pas vraiment ce que Spinoza dit sur le présage à Balling. Le présage, quant à lui, est présenté dans la préface du *TTP* comme une manie superstitieuse. Or, dans cette lettre, Spinoza ne fait du présage, ni une des formes de la superstition (l'obsession du signe), ni une révélation dont les modalités seraient propres au premier genre de connaissance. Tout cela donne du crédit à la thèse selon laquelle le présage n'est pas sans rationalité.

Spinoza, en effet, explique fort sérieusement dans la lettre comment il se fait qu'on puisse avoir l'idée d'événements qui ne se sont pas encore produits. Il serait possible de dire les choses à l'avance sans être accusé de superstition ou sans courir le risque de voir sa parole mise en doute, au vu du caractère particulier de ce qui est pressenti. Le présage porte sur des événements particuliers. Sa valeur procède des faits particuliers dont il donne l'idée (Spinoza fonde ici le présage sur une caractéristique qu'il minimise dans le *TTP* au sujet de la prophétie : il s'intéresse plus à ce qu'il y a de commun aux prophéties qu'aux événements qu'elles annoncent⁴⁰). Mais comment rendre compte du statut différent du présage dans la correspondance et dans le *TTP* ? La question se pose d'autant plus que, dans les deux cas, on donne une place importante à l'imagination.

À lire la lettre, il semble que l'imagination, dans le présage, opérerait d'une autre manière que dans la prophétie. Spinoza y rappelle en effet que l'imagination n'est pas en excès par rapport à la raison quand les images suivent la

39. L'ouvrage d'Henri Laux fait le point sur ces différents caractères de la prophétie (*Imagination et religion chez Spinoza*, Vrin, 1993, chap. 1).

40. *TTP*, chap. II, p. 49-65.

raison selon la nécessité propre à l'ordre géométrique. Tout se passe comme si le présage faisait jouer l'imagination en ces termes. Mais la suite nuance ce point de vue : ce qui est deviné l'est de manière confuse, c'est-à-dire sans une complète clarté de l'enchaînement des idées et des images. En somme, le présage n'aurait pas l'imperfection du premier genre de connaissance, mais il n'aurait pas non plus la perfection du second genre de connaissance. On peut exclure le troisième genre puisque le présage fait intervenir la durée. En quoi est-il alors rationnel ? Spinoza nous dit plusieurs choses à son sujet. Il n'est pas, en raison de sa confusion, complètement rationnel. Il dépend de la seule constitution de l'âme, dans des conditions précisées par Spinoza. Or ces conditions le rapprochent également du second genre de connaissance : ce genre de connaissance nécessite effectivement une forte communauté de rapports entre individus, faisant qu'un individu peut devenir la partie d'un autre idéalement. Dans le cas de Balling, Spinoza établit que le père peut être une partie de son fils et participer idéalement à tout ce qui découle de l'essence de son fils. Son idée est incluse dans l'idée qu'il a de son fils. L'idée de son fils le suppose, lui, comme père. Prenant part à l'idée de l'autre, il peut inférer certains événements de sa vie. C'est dans le champ des notions communes (la notion commune est dans le tout et la partie et rend possible la composition des rapports) que le présage se constitue : le fait que le père soit dans le fils suppose que Balling, ou un autre, peut penser la relation avec son fils à partir des notions communes. Mais Spinoza précise que si l'imagination suit ici les lois de la raison, c'est dans les limites suivantes : 1. l'événement doit être notable ; 2. il doit être accessible à l'imagination ; 3. il doit concerner un temps proche, et le corps ne doit pas être troublé par ce qui vient du dehors. Le présage donne l'occasion de réévaluer l'imagination et de ne pas en faire forcément l'autre de la raison. Mais la question du présage ne doit pas faire oublier que l'imagination peut être une des causes de l'irrationalité ou de la déraison. Il reste à nous interroger sur ce qui peut faire obstacle à la raison. Comment expliquer la déraison et l'irrationalité face à la raison ?

COMMENT EXPLIQUER LA DÉRAISON ET L'IRRATIONALITÉ FACE À LA RAISON ?

La correspondance nous apprend qu'à plusieurs reprises Spinoza a mis un terme à des échanges. La lettre XXVII⁴¹ fait savoir à Blyenbergh qu'il est préférable qu'il cesse de le questionner sur sa doctrine. La lettre LVI montre

41. *Lettres*, p. 227-228.

un Spinoza conscient du caractère vain de son échange avec Boxel⁴². L'unique échange avec Burgh montre un Spinoza au fait de l'impossibilité d'instaurer un dialogue avec son ancien disciple. À partir de ces trois correspondants, on peut dresser une typologie embryonnaire de la déraison et de l'irrationalité. Blyenbergh manque la raison à cause de sa volonté d'avoir raison. Boxel témoigne dès le départ d'une obstination délirante. Burgh affiche un fanatisme qui confine souvent à la bêtise ou à la méchanceté.

Le plus intéressant des trois est sans doute Blyenbergh. Comme le souligne à son sujet Gilles Deleuze, dans les lettres sur le mal, « nous n'avons pas du tout l'impression que Blyenbergh soit stupide ou confus, quoi qu'on dise souvent (ces défauts sont ailleurs)⁴³ ». Gilles Deleuze va même jusqu'à penser que ses questions sont essentielles puisqu'elles ont obligé Spinoza à « isoler une étrange conception du mal⁴⁴ ». Tout ceci donne à penser que l'échange aurait pu mieux tourner. En effet, outre les quelques qualités soulignées par Deleuze, on peut aussi mettre à l'actif de Blyenbergh qu'il a une méthode. Cette méthode certes n'est pas celle de Spinoza, ni celle de Descartes ; mais son goût de la méthode aurait pu le conduire à mieux suivre les explications de Spinoza. Or il n'en est rien. L'échange s'enlise, Blyenbergh se maintient dans des répétitions (lettre XXII, Blyenbergh répète les mêmes contresens⁴⁵) ou dans des confusions (la lettre XXI rappelle que, sur la question de la volonté, Spinoza n'est pas cartésien⁴⁶). Et il fait dire à Spinoza des choses qu'il n'a jamais dites (par exemple que les hommes sont semblables aux bêtes⁴⁷). L'impasse dans laquelle cette correspondance aboutit tient à une incompréhension de la raison telle que Spinoza la définit. Spinoza ne met rien au-dessus de la raison et ne pense qu'à partir de la raison. Or pour Blyenbergh, il en va autrement. La méthode d'apparence thomiste qu'il expose dans la lettre XX explique qu'il ne puisse jamais réellement comprendre les raisons données par Spinoza ; il en reste à penser les thèses de Spinoza à la lumière des dogmes des théologiens ; et même si, par ces questions, il pousse Spinoza à donner des éclaircissements importants sur la question du mal, les réponses de Spinoza ne lui sont d'aucun profit personnel⁴⁸.

Tel est le paradoxe de cette correspondance. Blyenbergh reste de part en part un théologien qui s'étonne qu'un philosophe puisse défendre une idée du mal sans rapport avec celle de la religion chrétienne. Il peut difficilement admettre

42. *Lettres*, p. 297-300.

43. Gilles DELEUZE, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éd. de Minuit, 1981, p. 44-45.

44. *Ibid.*

45. *Lettres*, p. 214.

46. *Lettres*, p. 207.

47. *Lettres*, p. 208.

48. *Lettres*, p. 187-188.

que le mal ne puisse pas être un mal au regard de Dieu (lettre XX⁴⁹). La résolution des correspondants à rester sur leurs points de vue rend l'échange de plus en plus difficile ; c'est sans doute dans la lettre XXIII que se manifeste le plus nettement l'opposition entre les deux hommes. Spinoza met l'accent sur trois défauts de son correspondant qui seraient préjudiciables au philosophe⁵⁰.

1. Il affirmerait des contrevérités : seule l'imagination conduit à dire que Dieu peut être affecté par nos actions. 2. Il énoncerait aussi des contradictions : il contredit l'évidence en ayant l'air de demander si le mal peut convenir à la nature ; une telle perspective supposerait que l'homme suivrait simplement sa nature. 3. Il soulèverait des faux problèmes : on n'a pas à demander si des choses agréent à Dieu. Avant Bergson, Spinoza montre que toute question n'est pas philosophique. Seul celui qui n'a pas une idée adéquate de Dieu fait de l'affectivité de Dieu un problème philosophique. Dire que « Dieu agréé » n'a pas grand sens pour Spinoza : s'il peut dire que Dieu ne se ressent pas de l'activité des hommes, c'est que son idée de Dieu établit le contraire⁵¹. Cet échange, en somme, montre que des principes rationnels mal définis font échouer un échange philosophique.

Avec A. Burgh (lettre LXVII), nous sommes confrontés à une forme de déraison plus caractérisée qu'avec Blyenbergh⁵². Dans son seul échange, Spinoza contre-argumente et ironise plus qu'il ne cherche à faire mieux comprendre sa pensée, comme avec Blyenbergh. Mais le fait est que Burgh, en d'autres temps, épousait la façon de penser de Spinoza. C'est à la lettre d'un Burgh converti au catholicisme, et se faisant l'instrument de la Providence, que Spinoza répond : Burgh dit chercher à lui éviter l'enfer et la colère de Dieu et, fort de cette intention, il l'invite à se convertir et à renoncer à sa philosophie. La lettre de Burgh est assez singulière puisqu'elle repose sur une inversion des rôles. Burgh, ancien disciple de Spinoza, cherche à ce qu'il renonce à sa « déraisonnable sagesse⁵³ ». Il se comporte comme si la raison était de son côté à lui. La lettre de Burgh vise à établir que l'Église catholique détient la vérité et qu'elle est au-dessus des autres Églises. La réponse de Spinoza est aux antipodes des attentes de Burgh⁵⁴. Il souligne, à plusieurs reprises, la profonde absurdité des propos tenus par son interlocuteur. Les arguments de Burgh iraient, selon lui, bien souvent contre des évidences historiques ou autres, et on voit facilement que Spinoza n'a pas besoin de se hisser à un haut niveau de spéculation pour

49. *Lettres*, p. 194.

50. *Lettres*, p. 220-221.

51. *Ibid.*

52. *Lettres*, p. 317-328.

53. *Lettres*, p. 327.

54. *Lettres*, p. 341-345.

lui répondre. Les arguments de Burgh se retournent facilement : signe d'une rationalité plus que défaillante. Spinoza dénonce sa conception caricaturale de Dieu : à en croire Burgh, Dieu serait juste avec les victimes du diable, mais laisserait impunis les agissements de celui-ci. Il ironise quand Burgh lui demande comment sa philosophie peut être la meilleure philosophie en lui demandant à son tour comment il peut dire que la religion catholique est la meilleure religion.

Dans cette lettre, Spinoza défend en fait les droits et la puissance de la raison. Il lui fait sentir la fragilité de ses raisons et de sa raison : ses adversaires religieux pourraient soutenir des arguments comparables aux siens. Les arguments que Burgh met au crédit du catholicisme n'ont donc pas grande valeur pour Spinoza. Non seulement d'autres religions peuvent, tout comme la catholique, se prévaloir d'une longue tradition, mais la sainteté n'est pas non plus l'apanage des seuls catholiques. À la faveur de cette contre-argumentation, Spinoza précise son rapport au christianisme, en se donnant en quelque sorte comme un « chrétien sans Église » : l'important consiste pour lui dans le message de « justice et de charité » du Christ⁵⁵. Aucune Église ne peut se prévaloir d'une supériorité sur une autre. C'est une équation entre la raison et le Christ qui est affirmée par Spinoza dans cet échange, Spinoza n'y acceptant toujours pas ce qui échappe à la raison ou qui ne peut être établi par elle. L'irrationalité de Burgh est patente dans ces deux lettres qui montrent un dialogue devenu impossible : Burgh ne parle plus à la raison de Spinoza, et Spinoza peut tout au plus lui montrer son inconséquence.

On retrouve une difficulté similaire dans l'échange avec Boxel, si ce n'est que l'irrationalité dans cet échange s'étend à la nature de l'objet traité – puisque Boxel veut coûte que coûte que Spinoza lui dise qu'il a raison de croire en l'existence des fantômes. Mais l'absence de réalité ontologique des spectres dans le spinozisme fait que la demande de Boxel est irrecevable. Spinoza laisse entendre au début de la lettre LII que la croyance aux fantômes est une sornette, mais pour amener son interlocuteur à s'en rendre compte par lui-même, il recourt à un procédé socratique : il l'invite à trouver dans les récits qui sont indubitables à ses yeux, vu l'argument d'autorité qu'il fait valoir, un récit qui, par lui-même, donnerait de quoi appuyer la croyance aux spectres⁵⁶. Mais la pédagogie de Spinoza échoue. Son interlocuteur n'en démord pas, et la dernière lettre sonne comme l'aveu d'un échec⁵⁷. Mais on peut mettre la raison de cet échec sur le compte de la seule obstination de Boxel. Il tient à autre chose : à un trop fort

55. *Lettres*, p. 342.

56. *Lettres*, p. 285.

57. *Lettres*, p. 297.

enracinement de la pensée de Boxel dans l'expérience ; là est ce qui l'empêche de bien comprendre les développements de Spinoza sur Dieu et sur d'autres points ; Boxel, dans cet échange, est l'envers de Spinoza : il valorise ce qui, pour Spinoza, est tout au plus une donnée du premier genre de connaissance. La lettre LIII en témoigne⁵⁸, qui montre combien Boxel a du mal à sortir du champ de l'expérience. L'argumentation qu'il expose est illusoire ; même quand il a l'air de penser ou d'argumenter, il ne fait que « raisonner » à partir des expériences d'autrui ou de choses probables pouvant être extraites de l'expérience du monde.

Le début de la lettre montre qu'il n'a pas entendu la mise en garde de Spinoza contre l'impossibilité d'une définition philosophique du fantôme. Il fait comme si Spinoza, prévenu contre les fantômes, s'empêchait d'y croire. N'imaginant pas que c'est lui qui a un préjugé, refusant d'entendre la question, Boxel élude la question pour développer une argumentation censée attester que les fantômes existent. Les quatre raisons qu'il donne font chacune à leur manière intervenir l'expérience. Sur ce point, il est certes légitime, comme le fait A. Billecoq, de rapprocher l'argumentation de Boxel de philosophies comme celle de Leibniz⁵⁹. Quant à nous, nous nous attachons ici au fait que ces quatre raisons nous déplacent dans le champ de l'expérience, mais dans une expérience qui n'est pas expérientielle⁶⁰. La première (l'affirmation de la perfection du monde) peut avoir le statut d'idée reçue. Les trois autres raisons se fondent sur la perception extérieure du monde. L'adhésion à l'existence de purs esprits a dans ces conditions quelque chose d'arbitraire : peut-on donner un tel privilège à de simples créatures (réponse de Spinoza à la deuxième raison) ? Ne sont-ce pas des inférences arbitraires, à partir de ce qui est supposé être connu, qui nourrissent ce type de raisonnement ? La quatrième et dernière raison (à savoir : dans les hautes régions de l'atmosphère logeraient de purs esprits) fait intervenir la notion de centre : ce qui renvoie plus à une image qu'à une idée du monde. En effet, pour Spinoza, l'univers n'a pas de centre. L'expérience prétendue de Boxel se résout en trois éléments : elle se constitue avec des choses transmises, émanant du dehors, avec des perceptions qui s'organisent à partir des dispositions du corps, et avec des données de l'expérience (quantité, image). C'est l'impossibilité de s'arracher à cette expérience fautive qui empêche Boxel de penser et de se hisser au plan de l'idée. Aussi a-t-il du mal à ne pas confondre les idées et les chimères.

58. *Lettres*, p. 287.

59. Alain BILLECOQ, *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987, p. 118.

60. P.-Fr. MOREAU, *L'Expérience et l'éternité chez Spinoza*, PUF, 1994. *Id.*, *Spinoza et la politique*, L'Harmattan, 1997, p. 29-30.

CONCLUSION

Le champ de la rationalité spinoziste est un champ ouvert : son idée de la philosophie est communicable, les problèmes peuvent faire l'objet d'un traitement pédagogique, de nouvelles questions peuvent être abordées, elle ne rend pas impossible l'échange, même quand celui-ci est difficile. Quand la rationalité ne peut prévaloir, c'est le fait des limites des correspondants et de leurs difficultés à penser. Si la raison philosophique est mise parfois en difficulté, elle n'est jamais mise en échec. Spinoza n'eut jamais à revenir sur ses principes rationnels. À partir de là, on mesure mieux l'ambiguïté de la philosophie de Spinoza à l'égard du christianisme. Sa philosophie oscille entre la reprise de « la loi de justice et de charité » du Christ et la démystification des dogmes de la religion chrétienne comme le dogme de la résurrection. Elle met aussi en question la vérité et l'accès à la vérité. Jusqu'où la philosophie peut-elle aller dans la destitution de la théologie ? Peut-on annuler ou minimiser la vérité des dogmes quand la raison ne peut les concevoir ? Philosophie et théologie doivent-elles toujours finalement être sourdes l'une à l'autre ?

Myriam MORVAN
Académie de Rouen