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

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 35 (1975)

Artikel: Un itinéraire fictif : le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses

Autor: Dufour-Kowalska, Gabrielle

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883222

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 14.07.2025

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

Un itinéraire fictif

Le traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses

par Gabrielle Dufour-Kowalska

Celui qui voudrait découvrir dans ce paysage immuable que forme l'œuvre de Spinoza les traces d'un cheminement philosophique, le dessin d'un itinéraire à partir d'un commencement véritable, et celui-ci justement, le point de départ, le point d'interrogation initial qui vient rompre l'harmonie, qui inscrit le doute et l'incertitude au sein d'une pensée trop sereine et lui ouvre la voie d'une authentique recherche, celui-là les trouvera dans les premiers paragraphes du *Traité de la Réforme de l'Entendement*, les premières lignes surtout, uniques dans toute l'œuvre de Spinoza, où le philosophe pour une fois s'accorde le *temps* d'une *question:*

«Après que l'expérience m'eut appris que tout ce qui arrive communément dans la vie ordinaire est vain et futile et que je vis que tout ce qui était pour moi objet ou occasion de crainte ne contenait rien de bon ni de mauvais en soi, mais seulement en tant que l'âme en était mue, je me décidai finalement à rechercher s'il n'y avait pas quelque chose qui fût un bien véritable, capable de se communiquer, et tel que l'âme, rejetant tout le reste, put être affectée par lui seul; bien plus, s'il n'y avait pas quelque chose dont la découverte et l'acquisition me donneraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et continue» (§ 1)[1].

Que Spinoza ici ne fasse que répéter un discours que la tradition philosophique prononce depuis toujours, n'enlève rien à la séduction d'un texte dont un philosophe contemporain disait qu'il «attestera

---

[1] Nous suivons en général la traduction d'A. Koyré qui donne le texte latin en regard (Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1951). La traduction de R. Caillois (*Spinoza, Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Ed. Gallimard, Paris 1954), moins littérale, est parfois plus intelligible.

toujours l'impureté de la philosophie»[2], qui atteste en tout cas qu'elle a une histoire, qu'il lui faut *devenir*, franchir l'espace et la durée qui séparent, comme une frontière mobile et encore incertaine – l'incertitude même –, la vie et la pensée, l'existence et la métaphysique, ou, pour reprendre les termes de Spinoza, la «vie ordinaire» et la «joie continue».

Et si pourtant cette durée et cet espace ne formaient qu'un instant et qu'un point, juste le lieu et la durée d'un commencement absolu. Mais celui-ci n'est qu'une notion bâtarde où n'entre que l'image du temps, comme aussi bien le point de départ radical n'est qu'une figure d'espace. De sorte qu'entre la vie commune et l'éternité, entre l'«expérience» et la pensée, il n'y a peut-être rien. Ainsi nous soupçonnons déjà que l'intervalle – «ces intervalles, dit Spinoza, dans lesquels l'esprit se détachait des faux biens», qui au début étaient «rares et d'une durée extrêmement brève», qui ensuite, raconte-t-il encore non sans complaisance, «après que le vrai bien me fut de plus en plus connu, ... devinrent plus fréquents et plus longs» (§ 11) – que l'intervalle donc n'a ici qu'une existence rhétorique. Il a sa place cependant dans le *Traité*, mais une place théorique justement, à l'intérieur du discours spinozien, très précisément au paragraphe 17, lorsque s'achève la méditation «existentielle» du philosophe (ou son équivalent classique), au seuil des paragraphes qui vont constituer le texte de la méthodologie spinozienne proprement dite. Lorsque Spinoza, parlant de la fin unique qui doit être celle de toute méthode, à savoir la «suprême perfection humaine» (§ 16), déclare tout de suite après: «Mais comme, pendant que nous nous occupons de sa poursuite et nous efforçons de ramener l'entendement dans le droit chemin, *il nous faut vivre*, nous sommes forcés avant tout d'admettre comme bonnes quelques règles de vie» (§ 17), dans ce «necesse est vivere», comme dans l'énoncé des règles d'une sagesse provisoire qui s'appliquera surtout à modérer la vie, le philosophe donne congé à celle-ci, et avec elle – avec la vie et son histoire, ses questions et ses doutes, sa recherche passionnée et son désir d'éternité –, à la recherche elle-même, la véritable, celle des «choses inconnues» (§ 29). Par là aussi peut-être, il donne congé à la méthode.

Dans l'exposé d'une méthode qui ne sera, comme le dit Spinoza qu'une «connaissance réflexive» (§ 38), ou comme le dit un commen-

---

[2] P. Nizan, *Les chiens de garde*, Paris 1968, p. 21.

tateur «une réflexion sur une connaissance acquise»[3] – nous dirions mieux «originelle», ou, pour reprendre le terme de Spinoza, «native» –, dans l'exposé de la méthode spinozienne s'exprime bien plus qu'une logique, toute une métaphysique ou du moins son principe simple, indéfiniment répété à chaque phase de ce procès immobile que nous allons suivre maintenant.

Reprenons-le depuis le début, depuis le premier paragraphe déjà cité et écoutons encore ce langage très ancien. Il raconte le surgissement de la conscience philosophique, l'éveil de l'âme à l'éternité d'un souverain bien, sa naissance à la sagesse. Il récite un commencement. Comme les mythes d'origine, il feint que le temps existe. Il interroge: y a-t-il un souverain bien? et s'il est, est-il accessible? Comme si l'éternité pouvait être une question. Mais comment pourrait-il feindre de la sorte si le temps n'avait quelque réalité et si en lui, dans la durée, soumise à la durée, la pensée n'était d'abord livrée au doute et à l'interrogation. Ainsi la feinte n'est-elle pas du côté de l'éternelle réponse? C'est bien ce que le philosophe se demande. Mais alors «n'est-il pas déraisonnable de vouloir renoncer» aux plaisirs, aux richesses, aux honneurs, qui sont choses certaines «pour quelque chose d'incertain encore»? (§ 2). Ne peut-on «réaliser ce projet nouveau» (§ 3), «s'appliquer sérieusement à cette nouvelle recherche» (§ 2), celle d'un bien absolu mais problématique, sans changer «l'ordre et la conduite ordinaire de (sa) vie»? (§ 3). C'est impossible, répond Spinoza. «L'esprit dit-il, est tellement attiré et distrait par ces trois objets, qu'il peut à peine penser à quelque autre bien» (§ 3). La recherche d'un bien absolu exige le renoncement aux biens relatifs.

Mais, à la réflexion, qu'y a-t-il de certain dans ces biens relatifs et, d'autre part, qu'y a-t-il d'incertain dans le souverain bien? «Après m'être tant soit peu occupé de cette question, raconte Spinoza, je trouvai d'abord que si, abandonnant ceux-là [les biens ordinairement recherchés], je m'appliquais au dessein nouveau, j'abandonnais un bien incertain par sa nature même, ainsi que nous pouvons l'inférer clairement de ce qui a déjà été dit, pour [un bien] incertain [également, incertain] cependant non pas par sa nature (en effet, je cherchais un bien stable), mais seulement quant à la possibilité de l'atteindre» (§ 6)[4].

---

[3] A. Koyré, dans l'*Avant-Propos* de sa traduction, p. XX.

[4] Dans tous les textes que nous citerons, les termes entre crochets sont du traducteur.

Ainsi la question qui se pose n'est pas de savoir si le souverain bien existe, «s'il y a quelque chose qui soit un bien véritable» (§ 1), la question n'est pas «d'arriver à la certitude en ce qui le concerne», elle est celle de sa «découverte et de son acquisition» (§ 1), de sa possession.

Le propos de Spinoza paraît parfaitement clair: l'aventure philosophique, la quête de sagesse, se ramène à un choix simple, qui implique l'alternative suivante: ou bien la possession de biens temporels relatifs, ou bien la poursuite d'un bien éternel et absolu. Un tel choix cependant n'en est pas un, il se nie lui-même, puisqu'en toute rigueur on ne possède jamais ce qui est temporel – et c'est pourquoi la «vie ordinaire» n'offre que des biens incertains «par nature» (§ 6) –, et l'on ne recherche pas ce qui existe nécessairement et se donne comme certain par essence. Il faut donc traduire l'alternative comme suit: soit la poursuite indéfinie (temporelle) de biens relatifs (temporels), soit la possession (éternelle) d'un bien absolu (éternel). La réflexion sur les conditions et la fin de l'entreprise philosophique se réduit maintenant à cette question: la possession éternelle d'un bien éternel est-elle certaine, non pas possible, mais certainement existante, c'est-à-dire nécessaire et éternelle? Il ne s'agit donc plus à présent de «la découverte et de l'acquisition» du souverain bien, ou, comme Spinoza l'écrit encore au paragraphe 6, de la «possibilité de l'atteindre», mais de cette seule question: l'entendement est-il par essence certitude du souverain bien, certitude de ce qui est nécessairement et éternellement, l'entendement est-il par nature connaissance de l'être?

Le lecteur aura noté dans la métamorphose ou mieux, la syncope des questions, le transfert d'ordre, le passage du plan existentiel au plan logique. L'abandon subreptice de la question existentielle – comment parvenir au souverain bien? –, le déplacement de la problématique ou plutôt son absorption dans le domaine logique est cependant immédiatement chez Spinoza, – le lecteur l'aura noté aussi –, l'accès à l'ordre ontologique. Dans l'ordre ontologique, non seulement il n'est pas d'espace ni de temps disponibles pour les plaisirs et les soucis de la vie commune, qui le lui rend bien – «l'âme (qui) s'y attache, disait Spinoza parlant de la volupté, ... est au plus haut point empêchée de penser à autre chose» (§ 4) – et c'est l'exclusion réciproque de l'existence et de l'être –, point de durée ni d'espace réels donc pour les questions existentielles, mais pas davantage de durée ni d'espace idéels pour les questions «critiques» ou (sans anachronisme) pour les questions logiques.

La question de la possibilité pour l'entendement d'accéder à la connaissance de l'être certain par soi, n'est pas une question, elle enveloppe l'affirmation de la certitude de l'être, de la possession éternelle et nécessaire du souverain bien, l'affirmation du pouvoir ontologique de l'entendement. Dès le 6e paragraphe où se trouve posée l'existence nécessaire d'un bien éternel, et même dès le 1er paragraphe, dans la simple visée de ce bien éternel comme tel, où déjà Spinoza «rejette tout le reste» – *rejectis omnibus caeteris* –, l'affirmation ontologique, le pouvoir même de l'entendement, est à l'œuvre et l'absorption simultanée en elle des sphères logiques ou existentielles, de toutes les sphères possibles en général qui délimitent le domaine du préalable, de l'antériorité (c'est ainsi qu'une sphère transcendentale serait inconcevable pour Spinoza), de toutes les propédeutiques et introductions à ce qui pour l'auteur du *Traité* est plus primitif encore, est l'origine elle-même.

Ainsi se dessine dans les premiers paragraphes de l'opuscule spinozien le tracé d'un itinéraire fictif, jalonné par une série de questions qui sont autant d'artifices destinés au procès réflexif d'un entendement certain de soi et qui ici s'affirme abstraitement. Abstraitement? La forme d'interrogation fictive que revêt cette affirmation ne modifie-t-elle pas son aspect logique, ou son aspect ontologique, mais, semble-t-il, encore inaccompli et vide? Car ce mode fictif existe bien et c'est lui que Spinoza a choisi dans ce petit ouvrage singulier qui à la fois est et n'est pas une introduction à la science et dont le discours d'un même trait décrit et biffe la voie qui conduit à la connaissance parfaite. La projection de l'originaire comme d'une fin, de la possession éternelle de l'être comme d'une poursuite temporelle, de la réponse absolue sous la forme d'une question, le déploiement qu'exige toute cette téléologie de l'originaire, d'un espace et d'un temps apparents, ce sont là les conditions de l'entreprise métaphysique en tant qu'elle appartient à celui qui la vit, qui, comme le dit Spinoza selon la traduction de Koyré, s'y «engage à fond»[5], à celui encore qui écrivait au paragraphe 17 qu'il est nécessaire de vivre et qui ne cesse, du sein de l'existence temporelle, d'affirmer la «joie suprême et incessante». Pour celui-là, qui affirme dans le temps l'être nécessaire et éternel,

---

[5] «Et par une méditation assidue j'arrivai à voir que pourvu que je puisse m'engager à fond *(quod tum, modo possem penitus deliberare)*, j'abandonnais des maux certains pour un bien certain» (§ 7).

l'éternité est tout, le temps est à la fois quelque chose et n'est rien: pour être rien, afin d'être rien, il se fera apparence et fiction qui est le premier mode de son abolition.

La fiction d'un temps et d'un espace d'itinérance et de questionnement ne signifie pas d'abord dans le traité spinozien le néant de l'existence spatio-temporelle, mais son apparence; celle-ci définit le milieu même de la vie commune, comme aussi bien l'itinéraire fictif représente la voie de l'errance qui est celle de tout homme qui se confie à elle. La fiction désigne cette apparence et cette errance, non pas comme un néant, mais comme ce qui *doit* être nié, comme le négatif.

Cette prescription continûment réalisée tout au long du *Traité* est la réalité dont l'itinéraire fictif est l'apparence, la téléologie secrète qui se dissimule, comme sous une double couche expressive, sous la thématique «finale» du salut et la thématique originelle du pouvoir ontologique de l'entendement. Le lieu et l'instant ponctuels où l'entendement s'affirme lui-même et sa joie essentielle de penser, où par là même la vie commune est niée, l'intervalle dans lequel le temps se rapporte à l'éternité pour s'y abolir, n'a ainsi rien de rhétorique. Il situe l'espace d'une pensée qui pour Spinoza n'est pas un jeu de l'esprit, une entreprise gratuite, mais une aventure où se joue la destinée humaine, le salut, celui du sage pour tous les hommes. «Telle est donc la fin vers laquelle je tends, à savoir, acquérir une telle nature [supérieure] et travailler à ce que beaucoup l'acquièrent avec moi» (§ 14). Cette aventure philosophique cependant revêt, dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, la forme rigoureuse et paradoxale d'une dialectique originelle, à savoir d'un procès dans lequel le négatif est l'objet d'une négation immédiate au sein d'une affirmation originaire. Une telle dialectique se nie elle-même et apparaît ainsi comme la forme propre d'un processus fictif, celle qui convient pour donner à la démarche du philosophe l'apparence d'un itinéraire existentiel et méthodologique. En outre l'affirmation originaire se donne chez Spinoza comme l'affirmation *de* l'originaire, de l'être, par laquelle la pensée accomplit l'œuvre de l'être et lui est identique. Le procès dialectique qui se développe dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* dit une métaphysique sans laquelle lui-même ne serait pas possible, qui le soutient et lui donne son sens et dont le principe simple est le principe de la métaphysique depuis Parménide, depuis que furent identifiés l'être et la pensée. Sous l'imperceptible mouvement, ponctuel, instantané, de la dialectique originelle, gît le paysage immuable d'une

pensée inspirée par la seule fidélité à l'être, qui ne sera ici que fidélité à elle-même et à son pur pouvoir dans la réitération obstinée de l'évidence qui la fonde. *Le Traité de la Réforme de l'Entendement* apporte le fondement absolu de la science, déjà en exercice au seuil de l'*Ethique*; c'est en ce sens qu'il est un traité de la méthode, en ce sens qu'il en révèle le principe actif, le principe qui suffit. Un tel principe ne peut naître dans l'âme, il est en elle depuis toujours, et l'un et l'autre ont même essence. Le langage des premiers paragraphes du *Traité*, le langage du doute et du désir, dit plus profondément l'impossibilité de saisir dans le cours de l'existence l'origine d'une certitude éternelle qui y naît et s'y inscrit mystérieusement.

La méditation de Spinoza n'a eu d'autre sens jusqu'ici que de porter l'entendement à la conscience de lui-même, de sa propre essence comme pensée de l'être, elle n'avait d'autre fin que ce pur éveil dans la connaissance, ni d'autre voie que celle qui conduit à l'immédiat pour le faire surgir de lui-même. Cependant la démarche du philosophe, un instant immobilisée, se remet en branle: elle met en question cette conscience certaine de soi elle-même, comme si entre elle et son propre fondement l'interrogation pouvait tracer un espace qui ne fût pas celui de sa propre certitude. Voici l'itinéraire projeté à présent: après avoir observé que les notions de bien et de mal, de parfait et d'imparfait, ne sont que relatives, puisque tout ce qui arrive dans la nature obéit à un ordre éternel, Spinoza poursuit: «Mais comme la faiblesse humaine ne se conforme pas à cet ordre par sa pensée, que cependant l'homme conçoit une nature humaine beaucoup plus forte que la sienne et qu'en même temps il ne voit rien qui l'empêche d'acquérir une telle nature, il est incité à rechercher les moyens qui le conduiront à une telle perfection. Tout ce qui peut être un moyen d'y parvenir est appelé un vrai bien. Et le bien suprême est pour lui de parvenir à jouir – avec d'autres individus, si faire se peut – d'une telle nature [supérieure]. Nous montrerons en son lieu quelle est cette nature, à savoir, qu'elle est la connaissance de l'union que l'esprit possède avec toute la nature» (§ 13). L'entendement est-il capable d'atteindre cette fin? Et s'il ne l'est encore, «comment le rendre apte, demande Spinoza, à comprendre les choses comme il le faut pour que nous atteignions notre but»? (§ 18). «Pour que cela se fasse, répond-il, l'ordre naturel exige que je passe en revue ici tous les modes de perception dont j'ai fait usage jusqu'à ce jour pour affirmer ou nier quelque chose avec certitude, afin que par ce moyen j'en

choisisse le meilleur et que, du même coup, je commence à connaître et mes forces et la nature [humaine] que je désire parfaire» (§ 18).

Il y a selon Spinoza, quatre modes de perception d'un même objet. On connaît quelque chose 1° par ouï-dire, 2° par expérience vague, 3° par inférence, à partir d'un effet externe, 4° par cette chose elle-même. Ramenons ces quatre modes de perception à deux manières fondamentales de connaître quelque chose: ou bien par autre chose (témoignage d'autrui, des sens, des effets externes), ou bien en soi. Le premier mode de connaissance est une visée ou encore une représentation de la chose. Le second est négation de toute visée, l'entendement est en présence de la chose elle-même, il la saisit à partir de son essence ou de sa cause prochaine, c'est-à-dire dans sa genèse interne. La vérité est précisément cette production de l'être en lui-même, son propre dévoilement. «Le quatrième mode seul, dit Spinoza, saisit l'essence adéquate de la chose et cela sans danger d'erreur. Aussi faudra-t-il surtout user de celui-ci» (§ 29). L'analyse des trois premiers modes de connaissance est leur rejet. Reste le dernier mode de connaissance. Comment le mettre en œuvre, quelle est «la voie et ... la méthode au moyen de laquelle nous arriverons à connaître d'une telle connaissance les choses qu'il faut connaître»? (§ 30). La réponse à cette question en sera la négation radicale, et par là même la négation de toute méthode et de toute voie, de toute «recherche de la vérité» (§ 30). Elle est déjà donnée au paragraphe 22, qui définit et analyse le quatrième mode de perception, le seul véritable, celui qui s'affirme lui-même dans sa certitude originelle: «la chose est perçue par sa seule essence lorsque, *du fait même que je connais quelque chose, je sais ce que c'est que connaître quelque chose.*» Tout acte de connaissance authentique rassemble en un seul événement, son propre avènement en lui-même et celui de l'être qu'il saisit à l'intérieur de soi. La connaissance vraie est d'abord la connaissance véritable, celle qui se saisit dans son essence qui est de connaître l'essence même des choses, celle qui s'affirme comme vraie. L'analyse, plus descriptive que critique, des divers modes de perception, elle-même inspirée par le motif problématique de la perfection de l'homme et le projet de son bien suprême, cette analyse n'avait d'autre fin que de nous conduire à ce commencement où s'évanouit tout motif et tout projet: la genèse pure de la pensée de l'être. Elle n'avait d'autre sens que cette négation, que de constituer l'exercice purificateur au long duquel l'entendement se dépouille de tout ce qui n'est pas lui, au terme duquel il se

découvre tel qu'il est, en vérité et par essence. Ce que l'entendement est en vérité et par essence, il ne le découvre et ne l'obtient, il ne le projette et ne l'acquiert que par fiction. Le projet de «guérir» l'entendement par une ascèse purificatrice, cette ascèse elle-même, l'acte négatif réducteur de tout processus positif susceptible de porter le mouvement d'un progrès, d'un perfectionnement, d'un *emendatio* véritable, se réduit lui-même à l'affirmation de ce qui est parfait par essence, sain et pur en soi-même et depuis toujours. Les deux modalités possibles que peuvent revêtir la recherche et la volonté du bien – le mode ascétique négatif par soustraction ou retrait de maux relatifs, ou le mode positif progressif par accumulation de biens relatifs – sont l'un et l'autre également niés, quand l'accès même au bien trouve son lieu au-delà du temps, dans l'affirmation d'un bien éternel, originairement donné. La négation de la finalité, avant d'appartenir au système spinozien, détermine le mouvement de la pensée qui l'élabore et lui donne son rythme[6].

Parce que la voie qui conduit au souverain bien, celle de la réforme de l'entendement, parce que le processus de celle-ci se réduit à une opération de négation absolue identique à l'affirmation de l'essence éternelle de l'entendement originellement vrai, il n'est rien d'autre que le moyen de sa propre négation, la négation de tout moyen, l'abolition méthodique de toute méthode, la médiation auto-négatrice de l'immédiat. Ce contenu implicite du paragraphe 22, le paragraphe 30 le donne clairement à entendre: «pour trouver la meilleure méthode de recherche de la vérité, on n'aura pas besoin d'une autre méthode pour rechercher cette méthode de la vérité; et pour rechercher cette seconde méthode, on n'aura pas besoin d'une troisième, et ainsi à l'infini; en effet, de cette façon on n'arriverait jamais à une connaissance de la vérité et même à une connaissance quelconque».

Quant au texte qui suit, dans lequel Spinoza recourt à l'image d'un processus matériel pour dévoiler le cercle des moyens et des fins constitutif de toute activité créatrice quelle qu'elle soit, il va nous introduire, sous cette forme métaphorique, au thème fondamental qui n'a cessé de conduire le discours spinozien, le moteur immobile de toute la problématique: le pouvoir de l'entendement. «Car pour forger

---

[6] Concernant ce rythme et la spatio-temporalité d'une pensée et d'un discours finalisés par l'origine, cf. l'*Appendice* de notre travail, l'*Origine. L'essence de l'origine. L'origine selon l'Ethique de Spinoza*, Ed. Beauchesne, Paris 1973.

le fer on a besoin d'un marteau, et pour avoir un marteau, il est nécessaire de le faire. Pour cela on a besoin d'un autre marteau et d'autres instruments; et pour avoir ceux-ci on a besoin de nouveaux instruments, et ainsi à l'infini. Or c'est bien en vain qu'on s'efforcerait de prouver de cette façon *que les hommes n'ont aucun pouvoir de forger le fer*» (§ 30). Il n'y a pas de conditions préalables à la connaissance de la vérité, parce que, comme le dit maintenant clairement Spinoza, l'entendement dispose d'une «puissance innée» (§ 31), dont l'acte et les effets sont toute la méthode. «Par sa force native *(vi sua nativa)* l'entendement se forge des instruments intellectuels, à l'aide desquels il acquiert d'autres forces pour d'autres œuvres intellectuelles ...» (§ 31). L'image de l'instrument ne peut faire illusion là où il s'agit d'«instruments innés» (§ 32) qui sont l'entendement lui-même et sa force. Mais c'est le paragraphe suivant, dans une parenthèse apparemment anodine où se dévoile le secret de cette force, qui livre au grand jour le sens du propos spinozien: «L'idée vraie *(car nous avons une idée vraie) ... Idea vera (habemus enim ideam veram)*» (§ 33).

L'affirmation du pouvoir de l'entendement n'est pas théorique, elle ne peut l'être si ce pouvoir est tel qu'il n'admet pas de conditions externes, si sa norme primitive est l'idée vraie possédée, l'essence objective de quelque chose, la connaissance de celle-ci. «Pour avoir la certitude du vrai, il n'est besoin d'aucun signe que la possession de l'idée vraie: car comme nous l'avons montré, il n'est pas besoin, pour que je sache, de savoir que je sais. D'où il ressort encore évidemment que personne, sauf celui qui possède l'idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose, ne peut savoir ce qu'est la suprême certitude» (§ 35). C'est à partir de l'acte de connaissance, dans l'exercice de la vérité, au sein du processus rigoureusement interne de l'auto-dévoilement qui définit celle-ci, que l'entendement à la fois se réforme et produit l'infaillible méthode, celle dont Spinoza nous dit qu'elle permet «de distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et de préserver l'esprit des autres perceptions» (§ 49), dont toute l'œuvre cependant se rassemble dans un acte unique, l'acte essentiel de l'entendement qui consiste à connaître.

De même que pour *devenir* éternel, il faut l'être, pour accéder à la connaissance vraie, il faut connaître. L'affirmation de l'éternité enveloppe la certitude du bonheur suprême, qui est à la fois le fondement et le commencement de la «joie incessante». L'affirmation de la «puissance innée» de l'esprit dans la certitude intérieure à toute idée

vraie est à la fois le principe et le commencement de la science. Et c'est pourquoi la méthode consiste dans le processus du savoir, dans le développement de la connaissance de l'être selon son ordre, dans le déploiement de la vérité elle-même: «La vraie méthode est la voie par laquelle la vérité elle-même ou les essences objectives des choses, ou encore les idées (tous ces termes signifient la même chose), sont recherchées dans l'ordre dû» (§ 36). Que «la méthode de la *recherche* de la vérité» (§ 32), celle dont Spinoza écrit à juste titre qu'elle fait avancer l'entendement «de degré en degré» jusqu'au «faîte de la sagesse» (§ 32), soit l'exercice de celle-ci, le procès de la science tel qu'il se déroule dans le milieu originaire de la vérité, qu'il n'y ait donc pas de méthode de la recherche de la vérité, c'est ce que le philosophe déclare lui-même. Lui qui dira plus tard qu'il n'y a pas d'instruments (§ 44), déclare ici: « il n'y a pas de méthode», «il n'y a pas de méthode, si une idée n'est pas d'abord donnée» (§ 38).

Dans le milieu originaire de la vérité, on ne saurait s'introduire, nul chemin ne conduit à la vérité, car les chemins ne mènent nulle part et cheminer c'est aussi, c'est toujours et nécessairement errer. Il n'y a pas de voie vers la vérité, mais il y a un ordre de la vérité, celui qu'elle construit elle-même conformément à l'ordre de l'être. Et c'est pourquoi ce n'est pas une «quelconque idée vraie» (§ 49) qui instaure le procès du savoir méthodique, mais l'idée de l'être le plus parfait, l'idée du principe ontologique par excellence. Le souverain bien n'est pas au terme mais au commencement, il est le fondement ultime de la méthode, à la fois de sa négation et de sa perfection. «La méthode la plus parfaite sera celle qui fait voir comment l'esprit doit être dirigé selon la norme de l'idée de l'être le plus parfait» (§ 38). Parce que c'est lui qui est le principe ultime, lui, l'être le plus parfait, qui donne le commencement et la fin, qui efface toutes les voies, annule toutes les méthodes, leur substitue l'ordre de ses effets et l'enchaînement de ses raisons, c'est donc, dit Spinoza dans un langage quelque peu embarrassé, un langage qui dit *l'urgence de ce qui est*, c'est donc «dès le début qu'il nous *faudra* veiller principalement à ce que nous arrivions *le plus rapidement possible* à la connaissance d'un tel Etre» (§ 49).

Parvenu au terme de cette deuxième partie (jusqu'au § 50), Spinoza ressent le besoin de résumer sa démarche: «Jusqu'ici nous avons d'abord déterminé la fin vers laquelle nous nous appliquons à diriger toutes nos pensées. Nous avons reconnu ensuite quelle est la perception la meilleure à l'aide de laquelle nous puissions parvenir à notre

perfection. En troisième lieu nous avons appris quelle est la première voie dans laquelle l'esprit doit s'engager afin de prendre un bon départ. Cette voie, c'est de poursuivre ses investigations conformément à des lois certaines en prenant pour norme quelque idée vraie» (§ 49). Résumons quant à nous les résultats de cette démarche: 1° la fin de la méthode est la connaissance vraie, la connaissance de ce qui est en soi; 2° le meilleur auxiliaire pour parvenir à cette fin, c'est cette connaissance elle-même; 3° le point de départ de cette entreprise, enfin, n'est rien d'autre que l'idée vraie, c'est-à-dire la connaissance de ce qui est, dans son exercice.

«Pour que cela se fasse correctement, poursuit Spinoza, la méthode doit permettre ... *primo*, de distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions»; or, comme l'affirme le philosophe au paragraphe 44, «la vérité se révèle elle-même»; «*secundo*, de tracer des règles pour percevoir les choses inconnues, conformément à cette norme»; or cette norme comme on l'a vu, est l'idée vraie elle-même; «*tertio*, d'établir un ordre, afin que nous ne nous fatiguions pas par des choses inutiles»; or cet ordre est l'ordre vrai de l'être, tel qu'il s'engendre lui-même et procède à partir de lui-même, ainsi qu'on le montrera encore.

Le *Traité de la Réforme de l'Entendement*, le discours spinozien de la méthode, n'a d'autre sens, à chaque étape de son développement, que d'affirmer un pouvoir qui est par lui-même toute la méthode, le pouvoir d'un entendement originellement vrai, originellement dispensé de toute réforme. Notre commentaire cependant est superflu, puisqu'on peut lire sous la plume de Spinoza lui-même cette singulière confession qui toutefois ne nous étonnera plus: «J'ai été obligé d'établir tout cela [par un raisonnement], ... afin qu'il fût clair que pour bien raisonner et prouver la vérité nous n'avons besoin d'aucun autre instrument que de la vérité elle-même et du bon raisonnement» (§ 44).

La dernière partie du *Traité*, à partir du paragraphe 50, reprend et développe les trois règles fondamentales qui concluent le paragraphe 49. Dans cette sorte de «répétition» d'elle-même la méthode dévoilera sa propre vérité, la vérité de la méthodologie spinozienne.

La première partie de la méthode, dit Spinoza, consiste à distinguer l'idée vraie de l'idée fausse, elle appartient à cette œuvre de *purification*, de *guérison*, de *préservation* de l'esprit – mais peu importe les mots, on sait maintenant l'unique référence de ce langage fictif – œuvre destinée à restaurer l'entendement, à le rendre à lui-même et à son essence,

c'est-à-dire, comme on l'a vu, à l'*instaurer* à partir de lui-même. Comment purifier l'esprit, comment, dit encore Spinoza, le «libérer» (§ 51) de l'erreur? Quelle est la voie qui conduit de l'erreur à la vérité? Il faut, répond Spinoza, «distinguer» et «séparer» (§ 50) le faux du vrai. Qu'est-ce que la fausseté dans ses trois formes principales, l'idée fictive, l'idée fausse proprement dite et l'idée douteuse?

En tant que fiction sur l'existence, l'idée fictive est celle qui se représente existante une chose dont la notion n'implique pas nécessairement l'existence: «nous pouvons créer une fiction tant que nous n'y voyons aucune impossibilité, ni aucune nécessité» (§ 56). Ainsi l'idée fictive «se rapporte seulement à des possibles» (§ 52). Mais qu'est-ce que le possible? Est dite possible «la chose ... dont la nécessité ou l'impossibilité dépend de causes que *nous ignorons* aussi longtemps que nous formons la fiction de son existence» (§ 53). Le contenu de l'idée fictive est donc l'idée de possible qui n'enveloppe elle-même rien d'autre qu'un défaut de connaissance. Le contenu de l'idée fictive est ignorance, absence de savoir. Dès lors il n'y a pas d'autre remède à la fausseté des idées fictives que la connaissance elle-même, un remède radical, le moyen immédiat par lequel la connaissance vraie est, non pas possible, mais nécessaire, par lequel l'erreur est impossible: «je forme cette fiction tant que je n'y vois aucune impossibilité, ni aucune nécessité; si, par contre, j'en avais eu l'intellection, je n'aurais pu former absolument aucune fiction» (§ 56); ou encore: «si (la) nécessité ou (l') impossibilité (de l'existence d'une chose) nous était connue, nous ne pourrions former à son sujet aucune fiction. D'où il suit que, s'il y a un Dieu ou quelque [être] *omniscient, il ne peut* former absolument aucune fiction» (§ 54)[7]. Mais en ce qui nous concerne, en ce qui concerne l'entendement humain, c'est la même chose, et par exemple, «*après avoir compris* que j'existe, *je ne puis* former la fiction que j'existe ou n'existe pas ... *Et je ne puis pas, après avoir compris* la nature de Dieu, me la représenter par fiction comme existant ou n'existant pas» (§ 54). Le remède de la fiction est le moyen de son rejet qui n'est lui-même que la négation du négatif, sa réduction immédiate au principe absolument positif de cette négation. Son application par conséquent se confond avec l'exercice de la connaissance et son développement: «l'esprit possède une puissance d'autant plus grande de former des fictions qu'il comprend moins et

[7] La parenthèse est rajoutée par nous.

perçoit plus [de choses]; et plus il comprend, plus cette puissance diminue» (§ 58)[8].

Parce que la guérison de l'esprit, sa libération des idées fictives, a pour moyen ce principe absolument positif qu'est l'intellection elle-même, parce qu'elle est la réduction immédiate de leur fausseté, et consiste par conséquent dans une opération de substitution radicale par laquelle la connaissance prend la place vide de l'ignorance et lui succède comme quelque chose à rien, de sorte qu'en réalité la fiction est *impossible*, pour ces raisons la fiction, l'idée fictive, la vie imaginaire, n'est pas une maladie dangereuse, elle ne saurait affecter l'entendement et l'entendement ne la redoute pas: «Pourvu que nous percevions une chose clairement et distinctement, nous n'aurons nullement à craindre d'en former la fiction» (§ 62). C'est à partir des idées claires et distinctes et en elles que se révèle la fausseté des idées fictives et sa confusion, ce mélange de connu et d'inconnu[9] qu'elles ramènent à la pureté et à la positivité du connu. A partir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire des idées vraies, celles qui se révèlent elles-mêmes, qui sont, comme le dit Spinoza, «les idées les plus certaines»: «les idées les plus certaines, c'est-à-dire claires et distinctes» (§ 79). Dans l'idée claire et distincte, dans l'idée vraie, réside la certitude. «La certitude, c'est-à-dire l'idée vraie» (§ 74). La certitude, l'essence même du vrai, le vrai dans son auto-révélation, rend impossible par là même sa confusion avec l'idée vraie, rend illusoire par suite le procès de leur distinction. C'est Spinoza lui-même qui écrit au terme de son analyse: «Concluons encore une fois brièvement et constatons qu'il n'est aucunement à craindre que la fiction soit confondue avec les idées vraies» (§ 65). La feinte suprême de l'idée fictive, c'est qu'elle puisse nous tromper. La révélation de cette pseudo-tromperie, si l'on ose dire, s'accomplit en effet dans l'acte même qui l'abolit, l'entendement la découvre dans le moment où il s'y soustrait, comme on se soustrait au sommeil et à ses songes dans l'instant qu'on s'éveille.

C'est ce même éveil dans la vérité, ce même passage de la frontière idéale qui sépare le royaume des ombres du royaume de la lumière, que décrit le processus de libération de l'idée fausse proprement dite. «Celle-ci n'est pas différente de l'idée fictive», dit Spinoza, à ceci près, ajoute-t-il, que «l'idée fausse implique l'assentiment» (§ 66) et

---

[8] Cf. encore §§ 48 et 61.

[9] Cf. § 63.

n'est ainsi qu'un «rêve les yeux ouverts» (§ 66). De ce songe à l'état de veille, l'entendement se libère par le moyen qui le nie, ou comme le dit Spinoza qui le rend «impossible», par les idées claires et distinctes qui «ne peuvent jamais être fausses» (§ 68). L'idée fausse «se corrige de la même façon que la fiction» (§ 67), par la connaissance de l'existence nécessaire de son objet, car «si la nature de la chose connue implique son existence nécessaire, il est impossible que nous nous trompions au sujet de l'existence de cette chose» (§ 67).

Quant aux «idées douteuses», elles s'expliquent comme les précédentes par l'absence d'un concept clair de leur objet et leur suppression reproduit le procédé tautologique de la connaissance vraie par la connaissance vraie qui ne nous est que trop familier. «Pourvu que nous ayons une telle connaissance» – il s'agit dans l'exemple spinozien de l'idée claire et distincte de Dieu – «elle suffira, ainsi que je l'ai dit, pour abolir tout doute que nous puissions avoir concernant les idées claires et distinctes» (§ 79). Comme celle de l'idée fictive, la fausseté de l'idée douteuse réside dans l'illusion de son propre pouvoir, de son pouvoir sur l'entendement, le pouvoir de «mettre en doute les idées vraies». «Nous ne pouvons, dit Spinoza, mettre en doute les idées vraies» (§ 79). L'idée douteuse, comme l'idée fausse et l'idée fictive, n'a d'autre contenu que l'ignorance, elle est l'absence de l'idée vraie, l'absence ou mieux, l'abstention de l'entendement, «la suspension de l'esprit», dit Spinoza (§ 80). Que l'essence du doute, comme celle de la fiction et de la fausseté, soit cette non-essence, cette *irréalité*, la non-réalisation de l'acte essentiel de l'entendement qui conçoit l'existence, l'affirme ou la nie, qu'elle se réduise au non-être de l'ignorance et que par conséquent l'être seul – la connaissance vraie – en apporte le remède, c'est ce qu'expose encore la suite du texte: «Car le doute n'est rien d'autre que la suspension de l'esprit concernant quelque affirmation ou négation; il affirmerait ou nierait, s'il n'y avait quelque chose, dont l'ignorance rend nécessairement imparfaite la connaissance de la chose en question» (§ 80).

Le moyen de libérer l'esprit de l'erreur, du doute, de l'imagination, le principe de la distinction et de la séparation du faux et du vrai, est le principe absolu du vrai, celui qui donne aux idées vraies qui sont les idées simples, claires et distinctes leur critère interne, c'est-à-dire infaillible, de vérité, parce qu'il possède l'essence de celle-ci. Que ce principe soit l'entendement lui-même, un texte explicite le dit: «Mais les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses:

car les idées des choses qui sont conçues clairement et distinctement sont soit absolument simples, soit composées d'idées parfaitement simples. Or, que l'idée absolument simple ne peut être fausse, [c'est ce que] n'importe qui pourra voir, *pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, c'est-à-dire l'entendement et en même temps ce qu'est le faux*» (§ 68). Celui qui sait «ce qu'est le vrai, c'est-à-dire l'entendement», c'est l'entendement lui-même dans sa certitude originelle. C'est en celle-ci que s'inscrit, pour s'y abolir, la frontière fictive qui sépare le faux du vrai, comme le sommeil de l'état de veille, que se révèle la différence ontologique absolue qui distingue l'erreur et la vérité, comme le néant et l'être, que se consomme aussi l'exclusion réciproque de la vie, de ce que Spinoza appelle la «vie ordinaire», et d'une certaine métaphysique.

Celui qui s'éveille dans le milieu originaire de la vérité ne laisse rien derrière lui, la connaissance est un commencement sans passé et l'entendement n'a pas de mémoire: il n'a, dit Spinoza, «ni mémoire ni oubli» (§ 82). Tout ce qu'il abandonne et à quoi il renonce, tout ce qui se trouve *derrière lui*, *avant lui*, et qui est justement la mémoire et l'oubli, le temps et la durée de l'existence, tout cela est hors de lui, étranger à son essence pure: «*c'est quelque chose*, dit Spinoza, *de différent de l'entendement envisagé en lui-même*» (§ 82).

Le milieu originaire de la vérité est un milieu rigoureusement interne: c'est la détermination d'un tel milieu, en tant précisément qu'il constitue l'élément où s'accomplit la distinction et l'abolition simultanées de l'erreur, qui forme l'objet des paragraphes qui suivent immédiatement l'analyse de l'idée fausse et qui reprennent le thème de la vérité intrinsèque. La réaffirmation du caractère intrinsèque de la vérité, plus précisément de son critère – «car quant à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie ne se distingue pas seulement de la fausse par une dénomination extrinsèque, mais surtout par une [dénomination] intrinsèque» (§ 69) –, la reprise de cette thèse fondamentale du *Traité* et du spinozisme en général révélera ici, par la délimitation du champ rigoureusement interne de la connaissance ontologique, la vérité de celle-ci et de son concept chez Spinoza, révélera le sens de la métaphysique ou celui de l'être pour Spinoza.

La «forme» du vrai, dans la proposition qu'on vient de citer, doit être entendue en un sens ontologique qui implique non seulement l'idée d'une condition de vérité, mais l'idée d'un principe ou d'un fondement. La forme de la pensée vraie, ce qui donne à cette pensée

sa vérité, donne aussi à cette pensée vraie son existence; autrement dit, la pensée vraie existe en soi-même et par soi-même, en et par l'entendement. «Ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être recherché dans cette pensée même et être déduit de la nature de l'entendement» (§ 71). La vérité d'une pensée vraie réside dans cette pensée: *la vérité réside dans la pensée.* Ainsi le principe de la vérité, l'entendement, déploie à partir de lui-même le milieu de la vérité comme le domaine de la pensée, un domaine idéal. Mais alors, ce que l'entendement rejette hors de lui, ce qu'il expulse et chasse par sa seule présence, ce n'est pas seulement l'erreur, mais peut-être aussi la réalité. Tout de suite après avoir affirmé que la pensée vraie se distingue surtout par une dénomination intrinsèque, Spinoza écrit: «En effet, si quelque ouvrier conçoit un ouvrage selon les règles [de l'art], bien que cet ouvrage n'ait jamais existé et même ne doive jamais exister, sa pensée est néanmoins vraie: que cet ouvrage existe ou non, cette pensée est la même. Et au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans savoir cependant que Pierre existe, sa pensée, en ce qui le concerne, est fausse, ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, encore que Pierre existe effectivement. Et cette proposition: Pierre existe, *n'est vraie qu'en ce qui concerne celui qui sait avec certitude* que Pierre existe» (§ 69). Et Spinoza conclut par cette proposition étonnante: «D'où il suit qu'il y a dans les idées quelque chose de réel, par quoi les vraies se distinguent des fausses» (§ 70). Le modèle parfait de l'idée vraie, Spinoza l'empruntera, dans la suite du texte, au monde idéal des mathématiques, à l'idée de la sphère, qui est l'idée vraie réduite à son essence pure, *la certitude ou l'entendement, l'idée vraie sans objet:* «Plaçons devant les yeux quelque idée vraie dont nous sachions avec la plus grande certitude que son objet dépend de notre puissance de pensée et n'a aucun objet dans la Nature ... Ainsi par exemple, pour former le concept de la sphère ...» (§ 72).

Le concept de la sphère cependant n'est qu'un exemple et les mathématiques ne sont pas la philosophie, sinon pour lui fournir précisément un modèle méthodologique. Il n'est donc question dans les paragraphes que nous venons de commenter que de méthode et la définition de la pensée vraie, vraie par elle-même, concerne sa «forme». La connaissance philosophique pour Spinoza est connaissance de l'être, et qui voudrait prendre le philosophe en flagrant délit d'idéalisme n'a qu'à lire les derniers paragraphes du *Traité* (plus particulièrement les paragraphes 75 et 76, 93, 95 et 99), où des textes

explicites attestent le motif «réaliste» de la pensée spinozienne, son souci de l'être même. Que l'objet de la philosophie n'est pas le contenu idéal de ses concepts, c'est ce que Spinoza disait déjà au paragraphe 33: «l'idée vraie ... est quelque chose de différent de son idéat»; que ce contenu abstrait et cet objet réel doivent être rigoureusement distingués, c'est ce qu'il affirme au paragraphe 93: «Tant qu'il s'agira de l'investigation de la réalité, il ne nous sera jamais permis d'inférer quelque chose de [notions] abstraites, et nous devrons avoir le plus grand soin de ne pas confondre les choses qui ne sont que dans l'entendement avec celles qui sont dans la réalité». La pensée vraie a pour objet l'être même, comme le montre la détermination spinozienne de cet objet, l'objet de la définition qui doit, selon Spinoza, saisir «l'essence intime» (§ 95) et «particulière» (§ 93) des choses. Un tel objet, la chose elle-même se posant en son essence singulière, n'est-il pas la réalité même? C'est justement par lui que la «bonne définition» se distingue des productions idéales de l'esprit: «S'il est défini une certaine figure, dans laquelle les lignes menées du centre à la circonférence sont égales, il n'est personne à ne pas voir qu'une telle définition ne révèle aucunement l'essence du cercle, mais seulement une certaine propriété de celui-ci. Et bien que, ainsi que je l'ai dit, *lorsqu'il s'agit de figures et de tous les autres êtres de raison, cela ait peu d'importance, cela en a, par contre beaucoup, lorsqu'il s'agit de choses physiques et réelles*» (§ 95). La pensée vraie qui appartient à l'entendement, l'essence même de la pensée – car «il est de la nature de l'être pensant... de former des pensées vraies et adéquates» (§ 73) – est la pensée de l'être. L'entendement n'est pas destiné à produire des êtres de raison, «il doit reproduire la Nature» (§ 95). Parce que, comme le dit encore Spinoza, il doit «reproduire objectivement la structure réelle de la nature» (§ 91), l'entendement procédera «de façon aussi peu abstraite que possible» (§ 75), puisque le point de départ de ce procès sera nécessairement «la source et l'origine de la nature» (§ 76), l'Etre même, celui qui «est tout l'Etre et en dehors de (qui) il n'y a aucun être» (§ 76). Ainsi la connaissance dont la forme est la certitude est la connaissance ontologique, la connaissance de l'être.

Que le pouvoir inné de vérité qui appartient à l'entendement et le définit soit un pouvoir ontologique, c'est ce que nous n'avons cessé de lire dans les textes divers et successifs du *Traité*. Concernant ce pouvoir ontologique comme tel, la question de sa «forme» n'est pas indifférente, elle le définit justement: la connaissance ontologique,

dira-t-on à présent, renversant la proposition avancée ci-dessus, la connaissance de l'être même a pour forme la certitude. «La certitude, c'est-à-dire l'idée vraie» (§ 74) dit Spinoza; la certitude, c'est-à-dire l'idée de l'être. La certitude n'est identique ou égale à l'idée vraie que dans la mesure où c'est en elle que la vérité de l'idée vraie se révèle elle-même, c'est-à-dire se trouve fondée. La certitude est l'essence et le fondement de l'idée vraie, l'essence et le fondement par conséquent de l'idée de l'être, de la connaissance ontologique. Ce que dit Spinoza de la «forme» de la pensée vraie vaut évidemment pour cette pensée même, comme pensée vraie de quelque chose, si la pensée vraie est la pensée de l'être, la pensée adéquate – «des pensées vraies ou adéquates» (§ 73) –, si la forme est une forme ontologique. Ce qu'affirme Spinoza veut dire: cette forme, cette pensée, a pour fondement l'entendement et l'être n'est que son objet, «elle doit dépendre, écrit-il de manière explicite, de la puissance et de la nature de l'entendement et ne reconnaît pas d'objet pour sa cause» (§ 71). Ce que signifie le recours dans le même paragraphe à l'exemple du concept de la sphère devient alors transparent: il s'agit bien de proposer avec ce concept un modèle à la connaissance philosophique, non pas quant à son contenu cependant, mais quant à sa forme qui doit maintenant être entendue comme un principe effectif, comme la forme de l'acte de connaissance tel qu'il s'accomplit pour être un acte de connaissance véritable. Un tel acte se réalise lorsqu'il procède à partir de l'entendement, en lui-même et par lui-même, lorsque, *de manière analogique au concept de la sphère et dans l'ordre ontologique, il produit ce qu'il pense.*

Ce processus cependant ne trouve-t-il pas, comme nous l'avons montré plus haut, son principe suprême, en même temps que son point de départ, dans l'Etre qui est la cause première de tout ce qui est, l'origine et la source de la Nature, et par là même en celle-ci sa garantie absolue? La cause première qui existe nécessairement et par soi, l'Etre premier, est en effet une garantie absolue, la garantie absolue de l'entendement lui-même, de son pouvoir et de l'ordre qu'il déploie, *son ordre*, l'ordre rationnel de l'être. Et c'est pourquoi il est si urgent de «rechercher s'il y a un Etre et aussi quel il est, qui soit la cause de toutes choses» (§ 99): c'est parce que «*la raison l'exige*» *(ratio postulat)*, c'est «afin que son *essence objective* soit aussi *la cause de toutes nos idées*» (§ 99).

Et c'est pourquoi aussi l'entendement ne s'appliquera qu'à la connaissance des «choses fixes et éternelles» (§ 100), celles qui se con-

çoivent par elles-mêmes, dont le concept comprend l'être et sans lesquelles, comme le dit Spinoza dans une formule qui lui est chère, une formule toute parménidienne, les autres choses «ne peuvent ni être ni être conçues» (§ 101). Ce n'est pas la connaissance de l'être qui est la connaissance véritable et vraie, c'est la connaissance vraie, la seule et unique, celle qui repose sur elle-même et obéit à elle-même, qui est la connaissance de l'être. Ou encore: ce n'est pas le concept de l'être qui est le concept vrai, c'est le concept vrai, se révélant lui-même comme tel, qui est le concept de l'être. Le concept vrai cependant ne peut constituer le concept de l'être et la connaissance vraie former une connaissance ontologique, que si la pensée est originellement identique à l'être. Cette identité est impliquée dans la certitude de l'être, elle s'exprime dans son acte, l'acte par lequel l'entendement affirme lui-même sa conformité originelle à l'être. L'être est tel qu'il est conçu par l'entendement, il existe *nécessairement* parce que cette nécessité est aussi claire et distincte, aussi vraie, que celle de l'égalité à deux droits des angles d'un triangle, tout aussi *rationnelle*. «Mais si nous avons une connaissance de Dieu telle que nous avons du triangle, tout doute se trouve aboli» (§ 79).

La thèse de la vérité intrinsèque et sa signification ontologique, à savoir que la connaissance de l'être est une activité radicalement interne, nous conduisent à l'ultime affirmation du pouvoir originel de l'entendement, celui de l'entendement auto-producteur dans le savoir de l'être, à l'affirmation de l'*autonomie* de l'entendement. C'est par rapport à ce pouvoir parfaitement interne et autonome que s'opère une dernière fois ce qu'on ne peut plus appeler la purification de l'entendement, qui est la simple négation en lui et par lui de l'erreur, comme de ce qui n'est pas lui et son essence active. La fausseté est ce qui ne trouve pas son principe dans l'entendement mais hors de lui, et notamment dans la vie corporelle. «Nous avons donc établi une distinction entre l'idée vraie et les autres perceptions et nous avons montré que les fictions, les idées fausses et les autres [idées] semblables ont leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire dans quelques sensations fortuites (pour ainsi dire) et isolées, *qui ne proviennent pas de la puissance même de l'esprit*, mais de *causes externes*, selon que le corps – qu'il dorme ou qu'il soit éveillé – est affecté de mouvements divers» (§ 84). Illusion, doute ou erreur, la fausseté, c'est tout ce que l'entendement n'est pas, tout ce dont il ne s'affranchit qu'en tant que son essence active l'exclut: «Au demeurant, que l'on entende ici par

imagination ce qu'on voudra, pourvu que ce soit *quelque chose de différent de l'entendement et où l'âme se comporte passivement*» (§ 84).

L'œuvre de l'entendement, la «reproduction» de la Nature, est la production de l'ordre rationnel de l'Etre, le déploiement de cette «science vraie» qui «procède de la cause aux effets» (§ 85) en suivant le mouvement infaillible de l'idée vraie dont les «effets objectifs dans l'âme, dit Spinoza, procèdent en conformité avec l'essence formelle de l'objet» (§ 85); elle n'est rien d'autre, cette œuvre de reproduction, que l'auto-production de l'entendement. Le pouvoir ontologique de l'entendement, le pouvoir de reproduire la réalité, repose sur soi, se fonde en soi, dans son intériorité radicale et son autonomie absolue. Ce pouvoir de vérité cependant, cette «puissance» et cette «force» (§ 106), l'entendement ne se les donne jamais à lui-même, *ils lui sont originellement donnés et la reproduction de la réalité est nécessairement automatique.*

L'automatisme spirituel définit selon Spinoza le procédé de la science vraie, tel qu'il a toujours été conçu comme l'art d'enchaîner les causes et les effets, à cela près, dit le philosophe, que «les anciens... n'ont (pas) conçu comme nous l'avons fait jusqu'ici, l'âme agissant selon des lois déterminées», c'est-à-dire précisément «comme une espèce d'automate spirituel» (§ 85). L'âme qui agit selon les lois déterminées et comme un automate spirituel est celle qui meut l'entendement dans la réalisation de la science vraie, la science de l'être, et qui détermine celle-ci, détermine la connaissance ontologique, la vérité ontologique, la conformité de l'idée à l'être, comme auto-production. La connaissance ontologique est bien la reproduction de la nature en même temps que l'auto-production de l'entendement, elle est la représentation de l'être au sein de l'unique présence: la présence de l'entendement à soi. Qu'est-ce qui donne cette présence? C'est ce que l'entendement ne dit jamais, parce qu'il ne le sait pas. C'est *automatiquement* que procède l'entendement, à partir de sa certitude originelle interne, c'est-à-dire constamment à partir de lui-même et, non moins constamment, porté et mû par la force d'un principe qu'il ignore. L'origine de la certitude essentielle de l'entendement est aussi mystérieuse que la naissance de cette certitude au sein de l'existence qui doute et s'interroge. Son insertion dans l'éternité est aussi énigmatique que son surgissement dans le temps de l'existence. Mais peut-être qu'en abandonnant celle-ci, l'entendement a-t-il perdu le chemin de celle-là.

L'essence de la connaissance ontologique, le fondement et le contenu de la science vraie de l'être, du savoir absolu, est bien la certitude comprise maintenant comme l'auto-affirmation de l'entendement, sa révélation à lui-même, *son être*. La connaissance ontologique et son processus interne et autonome est la réalisation de l'être de l'entendement: la liberté parfaite. Et c'est pourquoi le but de la méthode, c'est lui, l'entendement, son essence et sa réalisation dans la reproduction du réel, le moyen en même temps que la fin de l'affranchissement de l'esprit; lui, l'esprit affranchi, tel qu'en lui-même: «l'esprit pur». «Le but est donc d'avoir des idées claires et distinctes, c'est-à-dire des idées qui proviennent de l'esprit pur», «de l'esprit pur et non de mouvements fortuits du corps. Puis, poursuit Spinoza, afin que toutes les idées soient ramenées à une seule, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner d'une façon telle que notre esprit, autant qu'il peut le faire, reproduise objectivement la structure réelle de la nature, en sa totalité et ses parties» (§ 91).

La fin ultime de la vie qui est celle de la science, le but de l'existence comme celui de la méthode, le bonheur qui réside dans la vérité rationnelle, le bien suprême identique au savoir, s'accomplissent dans l'activité pure de l'entendement. Le pouvoir ontologique originaire de l'entendement, qui n'a cessé de former le thème sous-jacent mais toujours plus explicite du *Traité*, cet entendement lui-même en son acte essentiel, est une dernière fois encore, au terme de cet ouvrage resté inachevé, l'objet d'une question, c'est-à-dire d'une nouvelle affirmation où se dévoile le sens de toute la méthode: «Que s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, ... il faut rechercher maintenant ce que nous entendons par Force et Puissance de l'Entendement. *Puisque la partie principale de notre méthode est de comprendre parfaitement les forces de l'entendement et sa nature*, nous sommes nécessairement forcés... de le déduire de la définition même de l'entendement et de la pensée» (§ 106).

Des propriétés de l'entendement dont l'énumération termine le *Traité*, retenons celle-ci, la première: «Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire, il sait que les choses sont telles formellement qu'elles sont contenues en lui objectivement» (§ 108). Avec l'énoncé de cette propriété, un dernier congé est donné à tout ce qui n'est pas l'entendement, non seulement à l'erreur, mais à l'amour, à la joie, à ce qui n'est rien hors de lui. «Les idées fausses et les fictions n'ont rien de positif, ... en vertu de quoi elles sont appelées idées fausses ou fictions;

c'est seulement en vertu d'un défaut de la connaissance qu'elles sont considérées être telles. Par conséquent, les idées fausses et les fictions, en tant que telles, ne peuvent rien nous apprendre sur l'essence de la pensée» (§ 110). «Quant aux autres choses qui se rapportent à la pensée, telles que l'amour, la joie, etc..., je ne m'y arrête pas; car elles ne concernent pas notre dessein et ne peuvent même pas être conçues à moins que l'entendement ne soit perçu. En effet, la perception étant entièrement supprimée, toutes ces choses le sont aussi» (§ 109). Parce que le souverain bien réside dans le savoir, la «joie continue» n'est pas la joie, sinon comme le dira l'*Ethique*, celle du *connaître*, celle dont l'essence est l'intellection.

Pensée en exercice, exercice de l'entendement opérant déjà dans un milieu ontologique, à l'intérieur ou à partir d'une certitude déjà donnée, la pensée de Spinoza dans le *Traité de la Réforme de l'Entendement* demeure cependant ou précisément cette activité formelle. C'est en ce sens qu'il constitue un traité de la méthode et une introduction à la science. L' *Ethique* mettra à l'épreuve les principes et les règles énoncés ici, non pas cependant en les *appliquant* comme de pures conditions d'un savoir qui serait d'abord formellement défini, mais en les *réalisant* comme on réalise une essence, cette essence dont le *Traité* est l'affirmation ontologique, qu'il pose sous la forme, non d'un possible, mais d'un acte, de cette activité formelle mais déjà effective que l'amour intellectuel de Dieu viendra achever. L'*Ethique* cependant n'achève pas le *Traité*, en ce sens qu'elle apporterait la révélation parfaite d'une vérité simplement annoncée par celui-ci. C'est le *Traité de la Réforme de l'Entendement* qui dit la vérité de l'ontologie spinozienne, que l'*Ethique* peut-être maintient voilée, parce qu'elle la réalise sous le voile, sous le masque complexe d'une éthique ontologique. Vérité dont la répétition, conforme au rythme originel qu'elle prescrit à la pensée, scande le mouvement du discours spinozien par l'affirmation obstinée et sans trêve, l'*affirmation de l'originaire et de son lieu dans la pensée*. Ce discours est bien un discours de la méthode, si l'on entend par là l'ensemble des conditions qui s'imposent à la recherche métaphysique, à la pensée de l'origine, origine qui est ici cette pensée même – la pensée originelle –, dont la loi se réduit ainsi à son propre auto-développement dans l'espace ontologique qu'elle déploie. Le Cinquième Livre de l'*Ethique*, *celui des remèdes aux passions*, *c'est-à-dire de la connaissance* du troisième genre, n'enseignera pas autre chose.