

La règle générale dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

Fabrice Audié

1. Données et hypothèses chronologiques.

La lettre 6 est une référence commune aux études sur l'histoire de la rédaction du *Traité de la réforme de l'entendement* ; dans son *Introduction générale aux œuvres de Spinoza*, Pierre-François Moreau la mentionne en rappelant ce qui est en jeu dans cette lettre :

« la lettre 6 à Oldenburg, où il annonce avoir composé « un ouvrage entier » (*integrum opusculum*) sur l'origine des choses et sur la purification de l'entendement – s'agit-il du *Court Traité*, du *Traité de la réforme de l'entendement* ou bien des deux à la fois ? »¹.

Un nom peut être associé à chacune de ces hypothèses : Filippo Mignini pour le *Court Traité*, Victor Delbos pour le *Traité de la réforme de l'entendement* et Carl Gebhardt pour les deux à la fois.

Carl Gebhardt commence par citer² brièvement la Préface³ des *Opera Posthuma* et l'Avertissement au lecteur qui précède le *Traité de la réforme de l'entendement* ; de ces deux textes, dit-il, on ne peut rien déduire si ce n'est que le *Traité* est une œuvre de jeunesse, et puisque les sources biographiques n'indiquent rien au sujet de la composition du *Traité de la*

¹ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 7.

² Carl Gebhardt, *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, 1905, p. 1.

³ Carl Gebhardt cite le début de l'extrait de la Préface des *Opera Posthuma* qui précède le *Traité de la réforme de l'entendement* dans l'édition de C. H. Bruder de 1844 : *Tractatus de emendatione intellectus est ex prioribus nostri philosophi operibus, testibus et stylo et conceptibus jam multos ante annos conscriptus*.

réforme de l'entendement, il faut se tourner vers la correspondance⁴ – plus précisément, la correspondance avec Oldenburg. La première et la plus importante mention du *Traité* se trouve dans la lettre 6 à Oldenburg⁵, mais pour tirer une conclusion au sujet de ce que cette lettre contient, il est tout d'abord nécessaire de déterminer sa date, car elle est non datée⁶. Filippo Mignini dit la même chose : « La question fondamentale que pose l'interprétation de cette lettre [la lettre 6], à savoir l'identification de l'œuvre ou des œuvres indiquées par l'expression *integrum opusculum*, ne peut pas être abordée de manière adéquate si l'on ne cherche pas au préalable à établir la date de cette lettre »⁷ ; et il est assez remarquable qu'il retrouve la date proposée par Gebhardt en 1905 : fin 1661.

Victor Delbos donne lui aussi la même date ou presque : « lettre non datée [lettre 6], mais vraisemblablement de décembre 1661 ou de janvier 1662 »⁸, mais il ne donne aucune démonstration ou justification de cette datation. La première partie de l'Appendice qui suit son cours professé à la Sorbonne en 1912-1913 : « La composition et la publication des œuvres de Spinoza », constitue en quelque sorte son intervention tardive dans un débat sur la période d'élaboration du système dont je fixerai ici arbitrairement les bornes⁹ : de 1866, date

⁴ D'où le titre du premier chapitre de la première partie : « *Das Zeugnis des Briefwechsels* ».

⁵ « *Die erste und wichtigste Erwähnung der Abhandlung findet sich in dem dritten Briefe, den der Philosoph an dem deutsch-englischen Akademiker geschrieben hat* », *ibid.* p. 2.

⁶ « *Um aus dem Inhalt dieses Briefes einen Schluss zu ziehen, ist es zunächst nötig, sein Datum zu bestimmen, denn er ist undatiert* », *ibid.* p. 3.

⁷ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 29.

⁸ Victor Delbos, *Le spinozisme*, 1916, p. 196.

⁹ Le premier élément de ce débat est la publication par Eduard Böhmer en 1852 du *Résumé du Court Traité* (*Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et Homine ejusque Felicitate Lineamenta*), dans la mesure où il ne se limite pas à donner le texte néerlandais et la traduction latine du *Résumé* ; outre les *Annotations au Traité théologico-politique*, le volume s'achève sur une longue dissertation au sujet du développement de la pensée de Spinoza, qui contient une reconstruction de l'*exposé géométrique* de 1661. La recension de cette publication par James Anthony Froude dans la *Westminster Review* en 1854 est reprise et développée en 1868 dans *Short studies on great subjects* : « *The actual merit of the book itself is little or nothing ; but it shows the industry with which they [the German students in Spinoza] are gleaning among the libraries of Holland for any traces of him they can recover* » ; « *such earlier sketches of his system [...] and a specimen of which M. Boehmer believes himself to have discovered, contribute only obscurity to what is in no need of additional difficulty* » (p. 274, James Anthony Froude donne ensuite une vue d'ensemble du système de Spinoza).

Eduard Böhmer ne répond qu'en 1870 dans « Spinozana IV », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 57, pp. 240 – 269 (dans « Spinozana V », pp. 269-276, il mentionne la dissertation de Waldemar Haydruck : *De Spinozae natura naturante et natura naturata* (1867) et il étudie brièvement le rapport de la substance aux attributs ; « Spinozana VI », pp. 276-277, ne contient qu'une brève remarque biographique sur la

du commentaire du *Court Traité* par Christoph Sigwart¹⁰, à 1905, date de l'étude (« *eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung* »), déjà mentionnée, de Carl Gebhardt. En relevant les auteurs¹¹ qu'il ne cite pas et l'auteur¹² qu'il ne cite plus, il apparaît que, à l'époque de la rédaction de l'Appendice du *Spinozisme*, Victor Delbos examine les éléments de la controverse sur le développement de la pensée de Spinoza, réduite à l'histoire de la rédaction du *Traité de la réforme de l'entendement* – ce que l'on pourrait nommer¹³ un *Entstehungsstreit* –, à partir de l'étude de Carl Gebhardt. Ainsi, lorsqu'il dit :

« Bien qu'on ait voulu voir dans la mention de cet opuscule [*dans la lettre 6*] une allusion au *Court Traité* »¹⁴,

il demande au lecteur de se reporter à la seule étude de Carl Gebhardt ; et, en effet, après celle-ci, le texte d'August Baltzer¹⁵ est devenu inutile¹⁶. Victor Delbos reprend donc simplement la date de la lettre 6, aucun élément extérieur ne venant la contredire, dans une étude qui lui permet d'avoir une vue d'ensemble de l'*Entstehungsstreit*.

Filippo Migini reprend lui aussi la date donnée par Carl Gebhardt dans son étude de 1905, mais il donne une nouvelle démonstration. Le point de départ des deux démonstrations est le même : la lettre 6 est non datée mais nous savons qu'elle est une réponse à la lettre 5 dont la date est connue (octobre 1661) ; elles sont cependant de nature différente : celle de

date de naissance et la date de la mort de Spinoza) ; il commence par citer des passages du chapitre Spinoza dans *Short studies on great subjects*, mais son article est une discussion des thèses soutenues par Christoph Sigwart en 1866 dans son commentaire du *Court Traité*.

¹⁰ Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, 1866.

¹¹ August Baltzer, *Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seinen Briefen geschildet*, 1888. Ismar Elbogen, « *Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas* », 1898.

¹² Kuno Fischer, qu'il évoquait, pour d'autres raisons, dans *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 214.

¹³ En référence à la première partie de l'étude de Carl Gebhardt de 1905 : « *Die Entstehung der Abhandlung* ».

¹⁴ Victor Delbos, *Le spinozisme*, 1916, p. 197.

¹⁵ Suivant August Baltzer, l'opuscule mentionné dans la lettre 6 était un *Traité* qui comprenait à la fois le *Court Traité* et le *Traité de la réforme de l'entendement*, un *Tractatus de origine rerum et de intellectus emendatione*, dont il situait la rédaction entre 1659 et 1661, (August Baltzer, *op. cit.*, p. 100) ; Carl Gebhardt réfute cette thèse – « *so vermag ich ihm darin nicht zu folgen* », « ainsi, je ne suis pas à même de le suivre dans cette voie » (Carl Gebhardt, *op. cit.*, p. 24).

¹⁶ De même qu'il est devenu inutile de se reporter aux textes de Kuno Fischer puisque Carl Gebhardt les cite, les reprend et les développe dans son étude de 1905.

Filippo Mignini est menée à partir du texte de la lettre 6 et du temps mis généralement par Spinoza pour répondre à ses correspondants, celle de Carl Gebhardt s'appuie exclusivement sur des indications chronologiques contenues dans la lettre 7, non datée elle aussi, et la lettre 11 dont la date est connue (3 avril 1663). Ces deux démonstrations sont les suivantes :

- La démonstration de Filippo Mignini se réduit à deux arguments : a/ « il n'y a aucun signe d'excuse dans la lettre pour avoir laissé passer un temps excessif, mais des demandes d'excuses pour le contraire » ; b/ « nous savons que Spinoza laissait rarement s'écouler plus de quinze à vingt jours, un mois au maximum, avant de répondre, sans qu'il y ait des raisons graves et toujours avec le souci de justifier son retard ». Conclusion : « il est extrêmement improbable que cette réponse [la lettre 6] ait pu être faite après la fin du mois de décembre 1661 »¹⁷.
- La démonstration de Carl Gebhardt consiste à placer sous nos yeux les passages suivants des lettres 7 et 11 : « *Ante septimanas sat multas, Vir Clarissime, gratissimam tuam epistolam [...] accepi* » (première phrase de la lettre 7) ; « *per plurimos menses* » (lettre 11 du 3 avril 1663) ; de ces deux passages et des indications chronologiques qu'ils contiennent, il apparaît immédiatement que la lettre 6 date de la fin de l'année 1661 et que la lettre 7 date du début de l'année 1662¹⁸.

Mais il apparaît alors tout aussi immédiatement pour quelle raison Filippo Mignini devait donner une nouvelle démonstration de la datation établie par Carl Gebhardt en 1905 : en fait la lettre 7 doit être située au plus tôt dans la seconde moitié du mois de juillet 1662¹⁹ ;

¹⁷ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 30 pour les trois citations.

¹⁸ Carl Gebhardt, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹ Car la lettre 7 contient une indication chronologique qui se rapporte à l'histoire de la *Royal Society* : la première Charte de 1662 ; ce qui est indiqué par Maxime Rovere dans les notes de sa traduction de la lettre 7 : « La date manque, mais la lettre, d'après les informations du paragraphe [2], peut être datée de fin juillet 1662 », note 2 p. 76, « Le Privilège de la Société royale fut signé le 15 juillet 1662 », note 2 p. 77, Spinoza.

et la reprise de la démonstration de Carl Gebhardt conduirait nécessairement à modifier la date de la lettre 6. Elle repose en effet sur l'exactitude chronologique des termes employés par Oldenburg dans la lettre 7 : il faut prendre à la lettre les termes « semaines » et « mois ». La première phrase de la lettre 7 nous conduirait donc, dans ce cas, à dater la lettre 6 du printemps 1662.

Il ne s'agit cependant pas ici de déterminer la date de la lettre 6 ; on remarquera toutefois qu'entre une démonstration par la *politesse* et une démonstration liée à la précision des termes utilisés par un correspondant, il faut choisir – fin de l'année 1661 ou printemps 1662. Il s'agit plutôt d'examiner en quoi se distinguent trois études qui ont une hypothèse chronologique commune – la date de la lettre 6.

Suivant Victor Delbos, l'ouvrage évoqué par Spinoza dans la lettre 6 ne peut être que le *Traité de la réforme de l'entendement* ; cette thèse est indépendante de la date de cette lettre. Quelle que soit la date retenue, l'ouvrage ne peut désigner le *Court Traité*, « qui ne s'occupe pas à fond d'une théorie de la connaissance »²⁰ ; et puisque la date de la lettre 6 ne peut varier qu'entre novembre 1661 et juin 1662, l'ouvrage ne peut désigner l'*Ethique*, car Spinoza vient seulement de s'engager dans la rédaction géométrique « de toute sa philosophie ». Victor Delbos suppose en effet que l'ordre chronologique des œuvres de Spinoza est le suivant : milieu de l'année 1661, l'Appendice du *Court Traité*, sa partie la plus récente ; septembre 1661 (date attestée par le document qui l'accompagne : la lettre 2), l'*exposé géométrique* ; « dans le cours de 1662 », c'est-à-dire « après avoir travaillé à son *Traité de la réforme de l'entendement* »²¹, l'*Ethique*. Dans cette perspective, la date de la

Correspondance, traduction par Maxime Rovere ; il retient la date de décembre 1661 pour la lettre 6 (« Nous suivons l'hypothèse soutenue avec des arguments convaincants par F. Mignini », note 1, p. 76).

²⁰ Victor Delbos, *op. cit.*, p. 197.

²¹ *Ibid.*, p. 204 pour les trois citations. Victor Delbos conçoit donc le *Traité de la réforme de l'entendement* comme une introduction à la *Philosophie* ; ce n'est qu'au cours de la rédaction de l'*Ethique* que le statut du *Traité de la réforme de l'entendement* est modifié : on passe d'une *introduction* à un « complément » - « un autre Traité », *Eth.* 2, P40, Sc. 1, que Victor Delbos cite p. 198.

lettre 6 est totalement secondaire, elle ne détermine rien ; elle permet de préciser tout au plus ce qu'il faut entendre par : « dans le cours de 1662 » ; et, dans le même temps, on retrouve deux éléments essentiels du débat sur l'évolution de la pensée de Spinoza : la théorie de la connaissance et la situation de l'Appendice du *Court Traité*. Dans *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Victor Delbos citait une étude d'Adolf Trendelenburg²² au sujet des « différentes expositions de la théorie de la connaissance chez Spinoza » (note 2, p. 57) ; cette référence n'est pas neutre : Victor Delbos ne se rapporte pas à l'article d'Eduard Böhmer de 1870²³, alors qu'il traite lui aussi de la théorie de la connaissance. Sur ce point, Adolf Trendelenburg reprend les thèses²⁴ de Christoph Sigwart :

- la théorie de la connaissance est insuffisamment développée dans le *Court Traité* ; il utilise le terme « *reifer* »²⁵ pour caractériser le *Traité de la réforme de l'entendement* : c'est un écrit plus proche de celui de la maturité que ne l'est le *Court Traité* ;
- la passivité (*die Passivität*) de la connaissance dans le *Court Traité*, que l'on ne trouve pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, est totalement incompatible avec le concept de *potentia intellectus* dans l'*Ethique*²⁶.

²² Adolf Trendelenburg, « *Ueber die aufgefundenen Ergänzung zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre* », Historische Beiträge zur Philosophie, dritter Band, 1867.

²³ Eduard Böhmer, « Spinozana IV », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, Bd. 57, pp. 240 – 269, 1870.

²⁴ Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, 1866.

²⁵ Adolf Trendelenburg, *op. cit.*, p.360 ; Christoph Sigwart reprendra ce terme dans l'Introduction de sa traduction du *Court Traité*, *Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, p. LII, 1870. La première traduction allemande du *Court Traité* est celle de Karl Schaarschmidt, *B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glück*, 1869 ; dès le début de l'Introduction il situe la rédaction du *Court Traité* entre 1656 et 1660 ou 1661.

²⁶ Adolf Trendelenburg, *op. cit.*, p.361. Eduard Böhmer critique cette thèse de Christoph Sigwart dans son article de 1870 : « *Diese Passivität hat Sigwart richtig dahin verstanden, dass das Ding selbst die Idee erzeuge, aber er irrt in der Behauptung, diese Ansicht finde sich in dem andern Tractat [le Traité de la réforme de l'entendement] nicht* », Eduard Böhmer, *op. cit.*, p. 254. Eduard Böhmer cherchera donc à montrer que la *passivité* se trouve aussi dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ; nous verrons plus bas, qu'il ne peut mener sa démonstration

Par ailleurs, Adolf Trendelenburg reprend l'ordre chronologique des textes établi par Christoph Sigwart : l'Appendice du *Court Traité* précède l'exposé géométrique de septembre 1661 et le reste du *Court Traité* est antérieur à cet Appendice²⁷.

Victor Delbos disposait donc dès 1893 des arguments²⁸ qui lui servent à disqualifier le *Court Traité* dans l'Appendice du *Spinozisme*.

Suivant Filippo Mignini, l'ouvrage évoqué par Spinoza dans la lettre 6 est le *Court Traité* ; cette thèse dépend de la date de cette lettre. Si l'on s'en tient aux textes publiés avant 1905, la thèse de Filippo Mignini est proche de celle d'August Baltzer ; l'ouvrage mentionné dans la lettre 6 désigne bien un *Tractatus de origine rerum et de emendatione intellectus*, seulement, il ne s'agit pas de deux Traités fondus en un seul, mais de deux parties d'un seul et même Traité, à savoir le *Court Traité*. Pour cela, « *emendatio intellectus* » est tenu pour équivalent à « *medicina mentis* »²⁹. Par ailleurs, et sans restriction chronologique, la thèse de Filippo Mignini est très proche de celle d'Eduard Böhmer ; ils s'efforcent tous deux de démontrer que la passivité de la connaissance dans le *Court Traité* n'est pas un argument qui permettrait de démontrer son antériorité³⁰ par rapport au *Traité de la réforme de l'entendement* ; afin d'y parvenir Eduard Böhmer infléchit le sens des termes « passivité » et

sans infléchir le sens des termes *passivité* et *activité* ; ce qui est rien d'autre, selon moi, que l'une des façons de masquer la présence d'une théorie de l'idée adéquate dans le *Traité de l'entendement*.

²⁷ « *Somit glauben wir mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit annehmen zu können, dass der Anhang [l'Appendice du Court Traité] kurz vor dem September 1661, der Tractat aber eine unbestimmbare Zeit früher abgefasst, und Spinozas Schülern mitgeteilt worden ist* », Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, p. 144 ; « *Im Uebrigen verweisen wir für die Abfassungszeit namentlich des Anhangs auf Christoph Sigwarts sorgfältige Untersuchung* », Adolf Trendelenburg, *op. cit.*, p.361.

²⁸ La théorie de la connaissance et la situation de l'Appendice du *Court Traité*.

²⁹ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 28 : « conformément à l'usage de l'expression *emendatio intellectus* comme équivalent de *medicina mentis* » ; « La lettre fait référence à un *integrum opusculum*, dans lequel il s'agit [...] aussi de l'*emendatio intellectus*, c'est-à-dire de cette médecine de l'esprit exposée dans la seconde partie de l'œuvre, qui consiste à « guérir », comme on peut le lire dans le sous-titre du traité, « ceux qui sont malades dans leur entendement » et sont donc victimes des passions », *ibid.* p. 165. Voir les réserves de F. Akkerman à ce sujet dans son article « Établissement du texte du *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza suivi de quatre interprétations », *Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes. L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, pp. 106-107.

³⁰ Filippo Mignini, « Spinoza's theory of the active and passive nature of knowledge », *Studia spinozana*, vol. 2, pp. 56.

« activité » : dans le *Court Traité* par « passivité » il faut entendre « *Receptivität* » et par « activité », « *Productivität* »³¹.

Mais tout cela ne dépend en rien de la date de la lettre 6 ; ce qui en dépend est un argument décisif, lié à une découverte récente : « une information contenue dans le journal de O. Borch, à la date du 4 avril 1662, fait allusion au *Court Traité* »³² ; si la lettre 6 date du printemps 1662, on est alors en droit de demander ce qui peut bien circuler à l'époque.

Pourquoi parler d'un argument décisif ? Au sujet de la passivité de la connaissance dans le *Court Traité*, Eduard Böhmer et Christoph Sigwart resteront toujours sur leurs positions ; l'un ne réussira jamais à convaincre l'autre. Un « élément externe » comme « le journal de O. Borch » contraint un adversaire à reconsidérer ses raisons conceptuelles, c'est-à-dire, au minimum, à trouver d'autres arguments – c'est sa force ; mais, comme tout « élément externe », il doit trouver sa place dans des éléments chronologiques certains et internes, une série de lettres datées par exemple – c'est ici sa faiblesse.

Richard Avenarius est la figure la plus négative du débat sur le développement de la pensée de Spinoza³³. Lorsque Carl Gebhardt affirme dans son étude de 1905 que : « *Mit Avenarius stimmt Böhmer in der Datierung des tractatus de intellectus emendatione ...* »³⁴, il n'affirme pas simplement que deux commentateurs sont en accord au sujet de la datation du *Traité de la réforme de l'entendement*, il affaiblit la position d'Eduard Böhmer en la

³¹ Eduard Böhmer, *op. cit.*, p. 255.

³² Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 166.

³³ Richard Avenarius, *Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase*, 1868. En 1893, Victor Delbos critique, dans une note de l'introduction du *Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, la thèse générale de Richard Avenarius sur les trois phases du panthéisme spinozien : « Aussi n'y a-t-il pas lieu d'admettre la thèse de M. Avenarius, qui distingue trois phases du système : une phase naturaliste, une phase théiste, une phase substantialiste. M. Avenarius ne réussit pas du reste à marquer par des traits bien nets les trois moments qu'il prétend distinguer », note 1, p. V.

³⁴ Carl Gebhardt, *op. cit.*, p. 23.

rapprochant de celle d'un fantaisiste qui ne démontre rien en général³⁵. Richard Avenarius, comme on le sait, situait la rédaction du *Traité de la réforme de l'entendement* entre la fin de l'année 1655 et le milieu de l'année 1656³⁶ et il pensait que le *Traité théologico-politique* avait commencé à être rédigé entre l'année 1657 et le début de l'année 1661³⁷. Bien qu'il refuse la chronologie établie par Christoph Sigwart, il admet que la lettre 6 contient une référence au *Traité de la réforme de l'entendement*, mais cette référence reste marginale selon lui : le *Traité* auquel se rapporte la lettre 6 est principalement le *Traité théologico-politique*. Au sujet de cette dernière hypothèse chronologique, on ne dira peut-être rien d'autre que Robert Willis a très bien fait d'ajouter le *fragment* en latin (lettre 30 ; lettre 13 dans l'édition de Robert Willis de 1870) pour la raison qu'il donne : « *Boyle's Works by Birch being bulky and not within reach of all admirers of Spinoza, I add the fragment in the original* »³⁸. Les arguments avancés par Richard Avenarius pour justifier sa thèse, dans l'Appendice³⁹ qui suit ses deux dissertations, se réduisent essentiellement à certains termes utilisés par Oldenburg dans les lettres 7 et 11 : Oldenburg évoque des *écrits* « tant sur la philosophie que sur la théologie »⁴⁰, « les théologastres »⁴¹ et « les théologiens »⁴². Si Richard Avenarius avait associé ces termes à un élément externe tel que la lettre du 30 mars 1660 d'Adriaen Paets à Arnold Poelenburg⁴³, décrite par Pierre-François Moreau : « Il [Adriaen Paets] y mentionne en effet un *tractatus theologico-politicus*, dont il ne peut nommer l'auteur qui cependant, dit-il, est connu de son correspondant. Ce traité « fort utile pour notre temps » porte notamment

³⁵ Carl Gebhardt critique Richard Avenarius dès la note 1 de la page 2 de son étude ; non sur ses thèses générales sur le panthéisme, comme l'avait fait Victor Delbos, mais dans le cadre plus restreint de l'*Entstehungsstreit*.

³⁶ C'est-à-dire, comme le rappelle Carl Gebhardt, « *vor die Epoche des Bannes* » ; c'est bien cette thèse qui est reprise par Eduard Böhm.

³⁷ Richard Avenarius, *op. cit.*, p. 105 ; l'Appendice qui suit les deux dissertations s'achève sur cette chronologie (*Anhang. Ueber Reihenfolge und Abfassungszeit der älteren Schriften Spinozas*, pp. 85 – 105).

³⁸ *Benedict de Spinoza ; his Life, Correspondence and Ethics*, p. 245.

³⁹ Richard Avenarius, *op. cit.*, pp. 87 sqq.

⁴⁰ Geb. IV, p. 37, l. 29, lettre 7.

⁴¹ Geb. IV, p. 37, l. 30, lettre 7. Oldenburg dit immédiatement après : « Votre république est très libre, on y philosophe très librement ».

⁴² Geb. IV, p. 51, l. 25, lettre 11.

⁴³ H. W. Blom, J. M. Kerkhoven, « *A letter concerning an early draft of Spinoza's Treatise on religion and politics ?* », *Studia spinozana*, vol. 1, pp. 371 - 378.

sur la différence entre les « lois constituées » et les « lois naturelles », et l'on s'attend à ce qu'il se heurte à l'hostilité des théologiens »⁴⁴, en raison de leurs « préjugés » pourrait-on ajouter à partir du texte de la lettre⁴⁵, son hypothèse chronologique, qu'il était d'arguments assez minces, il est vrai, mais néanmoins existants, serait très certainement devenue un élément du débat dans la seconde moitié du XIX^e siècle – ce qu'elle n'était pas en raison de l'existence d'un élément chronologique interne : la lettre 30 de 1665.

Il n'est pas nécessaire de mener une longue enquête pour s'apercevoir que la thèse soutenue par Carl Gebhardt est indépendante de la date de la lettre 6 – sachant que cette date ne peut varier qu'entre deux bornes bien déterminées. Entre 1905 et 1925, Carl Gebhardt abandonne la date de fin 1661 : il date la lettre 6 du printemps 1662⁴⁶. Cette modification appelle quelques remarques :

- dans son étude de 1905, Carl Gebhardt considérait que, dans la lettre 6, « l'expression « *de Emendatione Intellectus* » »⁴⁷ est manifestement, par la présence de majuscules, mise en évidence comme un titre ; cette erreur vient directement de l'édition des œuvres de Spinoza qu'il utilisait. Dans l'édition de Van Vloten et Land, on trouve en effet « *de Emendatione Intellectus* »⁴⁸ ;
- en 1914, dans sa traduction allemande de la *Correspondance*, Carl Gebhardt détermine la date de la lettre 7. On retrouve exactement dans ses notes ce qui figure dans la traduction française la plus récente : note 31, 31ff, « *Das königliche Patent der Royal Society datiert vom 15. Juli 1662* » ; note 31, 1f « *Der*

⁴⁴ Pierre-François Moreau, « Nouveaux documents sur Spinoza », *Les Études philosophiques*, n°4/1987, p. 380.

⁴⁵ H. W. Blom, J. M. Kerkhoven, *op. cit.*, p. 373.

⁴⁶ Geb. I, p. 407. Voir *Spinoza, Œuvres I. Premiers écrits*, p. 25 (Filippo Mignini présente, traduit et commente le texte de Carl Gebhardt de 1925 dans son *Introduction au Tractatus de Intellectus Emendatione*).

⁴⁷ Carl Gebhardt, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁸ Carl Gebhardt utilisait vraisemblablement l'édition de 1895 ; cette expression est maintenue dans la troisième édition de 1914 (tome III, p. 25).

Brief ist undatiert, aber sein Datum ist ziemlich genau aus 31, 31ff zu bestimmen. [...] so mag der Brief in der zweiten Hälfte des Juli [1662] geschrieben sein »⁴⁹ ;

- de 1905 à 1914, la date de la lettre 7 est donc modifiée, mais Carl Gebhardt raisonne en 1914 de la même façon qu'en 1905 ; la date de la lettre 6 est alors aussi modifiée : elle se situe au printemps 1662, car Oldenburg utilise le terme « semaines » et non « mois » dans la lettre 7 ; ce résultat sera repris en 1925 ;

- l'ordre chronologique est le même que dans l'étude de 1905 : le *Court Traité* ; le plan d'un traité systématique à partir de ce que contient le *Court Traité* ; « l'introduction et la théorie de la méthode », c'est-à-dire le *Traité de la réforme de l'entendement* ; l'*Ethique* en trois parties entre 1662 et 1665⁵⁰. Carl Gebhardt conserve ce qu'il a reçu de Kuno Fischer : le *Traité de la réforme de l'entendement* se rattache au *Court traité* et il introduit à l'*Ethique*⁵¹. Par ailleurs, suivant Carl Gebhardt, c'est au cours de son travail sur la méthode que la *présentation mathématico-déductive* (« *die mathematisch-deduktive Darstellung* »⁵²) est apparue à Spinoza comme étant la plus adaptée à son projet ;

- les thèses principales sont donc fixées dès l'étude de 1905 et l'*Entstehungsstreit* s'achève avec elle ; Filippo Mignini peut donc bien affirmer que : « La reconstruction de l'histoire rédactionnelle du *Traité de la réforme de l'entendement* proposée par Gebhardt a été par la suite acceptée de manière unanime dans ses grandes lignes [*grandes lignes fixées dès 1905*] jusqu'aux études que j'ai entreprises et publiées à partir de 1979 »⁵³ ;

⁴⁹ Spinoza, *Briefwechsel*, 1914, p. 339 pour les deux citations.

⁵⁰ Carl Gebhardt, *op. cit.*, p. 44.

⁵¹ *Ibid.*, p. 12.

⁵² Spinoza, *Briefwechsel*, 1914, note 30, 5ff p. 338.

⁵³ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 26 (Filippo Mignini, *Introduction au Tractatus de Intellectus Emendatione*).

- l'idée d'une *Editio definitiva* des Œuvres complètes de Spinoza accompagne le débat sur le développement de sa pensée ; dans cette perspective, l'édition de Gebhardt⁵⁴ vient clore une période de l'histoire des études spinozistes.

Les études de Carl Gebhardt, Victor Delbos et Filippo Mignini se distinguent entre elles avant tout par la façon dont est conçue la théorie de la connaissance dans le *Court Traité*, ou, si l'on préfère, par une estimation de la distance qui sépare les premiers écrits – le *Court Traité* et le *Traité de la réforme de l'entendement* – de l'*Ethique* ; cette estimation est déterminée à la fois par : a/ le caractère général d'une œuvre, b/ des tableaux de concordances et des *listes comparatives*, c/ des sources supposées être clairement identifiables (et nous verrons par la suite, qu'une seule et même source – Bacon par exemple – peut être lue de façons différentes). Tous admettent que le *Traité de la réforme de l'entendement* est une introduction à la *philosophie*⁵⁵ – le débat porte sur la possibilité d'une telle introduction⁵⁶

⁵⁴ On pourra se reporter à ce qu'il dit au sujet de l'édition de Van Vloten et Land, Geb. IV, pp. 441-443.

⁵⁵ Quelle que soit l'hypothèse chronologique, le *Traité de la réforme de l'entendement* est une *introduction* à la philosophie de Spinoza ; et l'expression « philosophie de Spinoza » peut désigner alors ce qu'il nomme « *mea Philosophia* » (*Tract. Intell. Emend.*, notes k, l, o) ou le *Court Traité* ou bien l'*Ethique*, en suivant la formulation nuancée d'Herman De Dijn (*Spinoza : The Way to Wisdom*, 1996, p. 11), qui ouvre une étude sur ce point : « The *Tractatus de Intellectus Emendatione* is clearly intended by Spinoza as his *Introduction to Philosophy* » (Herman De Dijn, « Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking », *Studia spinozana*, vol. 2, p. 15), mais qui considère que « le *Traité de la réforme de l'entendement* peut être lu comme une parfaite introduction à l'*Ethique* » (Herman De Dijn, *Spinoza : The Way to Wisdom*, 1996, p. 11). En refusant cette lecture dans son « modèle d'une histoire intellectuelle de Spinoza », Filippo Mignini reprend la même idée générale d'*introduction* : « 1658-1659 : il compose le *Traité de la réforme de l'entendement*, conçu comme fondation théorique de sa propre vie philosophique et comme introduction générale à sa propre philosophie » et l'expression « sa propre philosophie » se rapporte strictement ici à « *mea Philosophia* », déjà relevée dans certaines notes du *Traité de la réforme de l'entendement* ; elle reste indéfinie – il ne peut être question ni du *Court Traité* ni de l'*Ethique*. (Filippo Mignini, « Données et problèmes de la chronologie spinozienne entre 1656 et 1665 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 71 (1987), p. 20). Par la suite, à partir de données chronologiques qui se rapportent à l'école de Van den Enden et des travaux d'Omero Proietti de 1989, Filippo Mignini situera le début de la rédaction du *Traité de la réforme de l'entendement* avant le milieu de l'année 1656.

⁵⁶ C'est une façon de poser la question de l'inachèvement du *Traité de la réforme de l'entendement*. Les commentaires se répartissent en deux groupes bien distincts : aucune difficulté théorique ne peut expliquer l'inachèvement du *Traité* ; au moins une difficulté théorique explique son inachèvement. Sans être, bien évidemment, exhaustif, étant donné le nombre d'études sur ce sujet, on peut citer : pour le premier groupe : Carl Gebhardt, Victor Delbos (le *Traité* devient un supplément à l'*Ethique* comme on l'a vu plus haut), Alexandre Matheron (« ce fil conducteur, compte tenu du public auquel il s'adressait, le faisait déboucher, non pas sur une aporie théorique, mais sur une impasse pédagogique », *Études sur Spinoza et les*

et sur la détermination de la *philosophie* en question – et que le *Court Traité* est l'écriture d'une *philosophie*. Le caractère général d'une œuvre étant ainsi déterminé et accepté par tous, on commence à penser par tableaux, à déterminer des éléments communs à l'un ou l'autre des premiers écrits et à l'*Ethique*, puis à examiner l'ordre dans lequel est disposé ce qui est commun. Voici, par exemple, le tableau proposé par Christoph Sigwart en 1866⁵⁷ :

Eth.	Tract. cap. 2.	Anhang	Beilage
Prop. 1.	—	Ax. 1.	Ax. 1.
Prop. 2.	—	Ax. 4.	Ax. 3.
Prop. 3.	—	Ax. 5.	Ax. 4.
Prop. 4.	—	Ax. 2 u. 3.	—
Prop. 5.	Prop. 2.	Prop. 1.	Prop. 1.
Prop. 6.	Prop. 3.	Prop. 2.	Prop. 2.
Prop. 7.	Prop. 4.	Prop. 4.	Prop. 2.
Prop. 8.	Prop. 1.	Prop. 3.	Prop. 3.

Dans la deuxième colonne, *Tract. cap. 2* correspond au deuxième chapitre de la première partie du *Court Traité* ; dans la troisième colonne, « *Anhang* » désigne l'Appendice du *Court Traité* ; et dans la quatrième « *Beilage* » désigne l'exposé *géométrique* envoyé à Oldenburg en même temps que la lettre 2 de septembre 1661. Ce « *supplément* » à la lettre 2 joue un rôle majeur dans le débat sur le développement de la pensée de Spinoza dans la

philosophies de l'âge classique, p. 542), Bernard Rousset (« la « *Phénoménologie de l'Entendement* » est achevée », p. 23 de son édition du *Traité*) ;

les études du second groupe portent généralement sur la « méthode » : Alexandre Koyré (« Il faut un bond », p. XXI de son édition du *Traité*), R. Violette (« Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au « *De intellectus emendatione* » de Spinoza », *Revue philosophique*, n°3 – juillet - septembre 1977), Ferdinand Alquié (« méthode préalable » et « méthode déductive », *Le rationalisme de Spinoza*, p.57), Filippo Mignini (« La difficulté concernant l'entendement [*ce qu'il nomme un « cercle vicieux »*] se répercute dans la théorie de la méthode », *Spinoza, Œuvres I. Premiers écrits*, p. 37).

⁵⁷ Christoph Sigwart, *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, p. 152.

seconde moitié du XIX^e siècle (Eduard Böhmer en donne une reconstruction dès 1852⁵⁸) en tant qu'il est un témoin chronologiquement fiable (sa date est celle de la lettre 2 – septembre 1661) de la mise en forme ou de la réécriture de ce que l'on peut nommer la *philosophie* de Spinoza. Par ailleurs, on peut aussi dresser une liste de ce qui est annoncé dans le *Traité de la réforme de l'entendement* comme appartenant à la *philosophie* et qui n'apparaît pas dans le *Court Traité* ; c'est ce qui est fait par Carl Gebhardt dans son étude de 1905⁵⁹. Ou bien, comme cela a été fait Filippo Mignini, on dresse deux listes à partir de ce qui est contenu dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : la première indique ce qu'on ne retrouve pas dans l'*Ethique*, la deuxième, ce qui entre en contradiction avec l'*Ethique* ; listes accompagnées d'éléments qui, dans l'étude de Filippo Mignini, éloignent encore plus le *Traité de la réforme de l'entendement* de l'*Ethique* ou qui tendent même à isoler ou séparer le *Traité de la réforme de l'entendement* du reste de l'œuvre de Spinoza : « l'absence totale de cryptocitations de Térence, qui reviennent de façon parfois abondante dans les autres œuvres de Spinoza ». Ce dernier élément, associé à deux données chronologiques certaines : « Spinoza a fréquenté l'école de latin de Van den Enden certainement après avoir été chassé de la communauté juive », « dans les années 1656-1657 les étudiants en latin ont participé à la représentation de l'*Andrienne* et de l'*Eunuque* », conduit à situer la « première rédaction »⁶⁰ du *Traité de la réforme de l'entendement* « vor die Epoche des Bannes » - on retrouve ici les thèses de Richard Avenarius et d'Eduard Böhmer.

⁵⁸ *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et Homine ejusque Felicitate Lineamenta*, pp. 49-51. Eduard Böhmer donne lui aussi un tableau de concordances, mais il s'agit des *Passions de l'âme* de Descartes, du *Court Traité* et de l'*Ethique*. En 1866, Christoph Sigwart dressera seulement deux listes (les *Passions de l'âme*, le *Court Traité*). La disposition du tableau et des listes indique déjà, à elle seule, ce qui oppose les deux commentateurs. Voir l'**Annexe 1**.

⁵⁹ Ce qui a été relevé par Alexandre Koyré : « la liste comparative dressée par Carl Gebhardt, *op. cit.*, pp. 31 sqq. », note 2 p. XIII de son édition du *Traité de la réforme de l'entendement*.

⁶⁰ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 41 pour les quatre citations (Filippo Mignini, *Introduction au Tractatus de Intellectus Emendatione*). Voir également Omero Proeitti, « Lettres à Lucilius, une source du « *De intellectus emendatione* » de Spinoza », *Travaux et Documents du Groupe de Recherches Spinozistes*, Lire et traduire Spinoza, 1989.

La date de la lettre 6, hypothèse commune aux trois études, apparaît comme un élément totalement extérieur à la détermination de l'ordre chronologique des œuvres. En effet, soit le *Court Traité* est supposé être antérieur au *Traité de la réforme de l'entendement*, pour les raisons rappelées ci-dessus, et l'ouvrage mentionné dans la lettre 6 désignera le *Traité de la réforme de l'entendement* seul ou les deux Traités, quelle que soit la date retenue pour cette lettre : fin de l'année 1661 ou printemps 1662 – formulé d'une autre façon, il n'est ni trop tôt ni trop tard pour qu'il en soit ainsi ; soit le *Traité de la réforme de l'entendement* est supposé être antérieur au *Court Traité* et la lettre 6 doit être de fin 1661 – dans ce cas, c'est bien l'ordre des œuvres qui impose une date et non la lettre 6 qui détermine l'ordre des œuvres ; elle ne vient que confirmer une hypothèse formulée indépendamment d'elle, même si les propos des exégètes tendent à accréditer l'opinion contraire.

2. La question des sources.

Bacon et Descartes sont les deux sources principales⁶¹ du *Traité de la réforme de l'entendement*. Une source clairement identifiée peut cependant être interprétée de façons différentes : Eduard Böhmer et Christoph Sigwart admettent que les *Passions de l'âme* de Descartes sont une source du *Court Traité*, mais ils tirent de cette hypothèse commune des conclusions opposées⁶². On observe la même chose avec Bacon.

Spinoza lecteur de Bacon est, pour Christoph Sigwart, un argument qui prouve l'antériorité du *Court Traité* par rapport au *Traité de la réforme de l'entendement* : dans le *Court Traité*, rien n'indique que Spinoza ait lu Bacon, alors que, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la référence à Bacon est indéniable⁶³.

Référence indéniable qui, selon Filippo Mignini, montre au contraire l'antériorité du *Traité de la réforme de l'entendement* par rapport au *Court Traité* ; et, à ces deux sources correspondent « deux phases dans la composition de l'œuvre. La première, baconienne, correspond aux dix premières pages du traité, la seconde, cartésienne, correspond aux quinze dernières pages de l'œuvre, avec une zone intermédiaire dans laquelle ni les traces baconiennes, ni les traces cartésiennes ne sont évidentes »⁶⁴. Les choses sont-elles si tranchées ? Qu'en est-il au sujet de cette « zone intermédiaire » ? S'il est parfois facile de

⁶¹ « *Descartes und Bacon* » est le titre du premier chapitre de la deuxième partie de l'étude de Carl Gebhardt de 1905 consacrée partiellement aux sources du *Traité de la réforme de l'entendement*.

⁶² Voir l'**Annexe 1** ; voir l'**Annexe 2** sur un autre aspect de la question des sources.

⁶³ Christoph Sigwart, *op. cit.*, p. 157 ; « *in der Methodenlehre ist die Bezugnahme auf Bacon unverkennbar* ».

⁶⁴ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 40 (Filippo Mignini, *Introduction au Tractatus de Intellectus Emendatione*). Au sujet de *Spinoza lecteur de Bacon*, on se reportera plutôt à Didier Deleule, *Francis Bacon et la réforme du savoir*, 2010 ; en particulier : « On admettra par ailleurs que le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'ouvrage de Spinoza qui se tient au plus près de l'inspiration baconienne, met bien en place le projet d'une cathartique de l'entendement, d'une *emendatio, expurgatio intellectus* » (p. 170) ; « ce projet réformateur, pour ainsi dire médical, n'est pas régi, chez l'un et l'autre philosophe par le même postulat » (p. 171) ; et au sujet du *Traité*, de la lettre 2 et de la lettre 37 : « Pierre-François Moreau a d'ailleurs rendu justice à Bacon en rappelant que Spinoza n'avait probablement aucune intention dépréciative lorsqu'il décidait d'exposer la position du philosophe-chancelier qui, lui-même, se contente de raconter (*sed tantum narrat*) » (p. 169) ; « Je pense, comme Pierre-François Moreau, que le mot *historiola* n'a rien de péjoratif ; il faut le rattacher au *sed tantum narrat* de la lettre II, puisqu'il renvoie à un processus descriptif visant à établir un diagnostic » (p. 175). Page 250 avec les notes 3 et 4, même page, pour les références à Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

dire : c'est ici que Spinoza se sépare de Descartes, il ne faut peut-être pas dire trop vite : cela a déjà été dit par Descartes. « Personne ne savait s'il inhumait les restes d'un étranger ou d'un proche »⁶⁵.

⁶⁵ Tacite, *Annales*, I, 62.

3. « *Idea vera (habemus enim ideam veram [quamvis nesciamus, an nostrae autor nos decipiat]) ...* », § 33.

Cette formule a attiré l'attention de nombreux interprètes, dont Étienne Gilson, Ferdinand Alquié et Bernard Rousset.

« Spinoza interprète de Descartes » est le titre d'une étude⁶⁶ d'Étienne Gilson dans laquelle il entend examiner une *preuve cartésienne* à partir de l'exposé d'un « commentateur incomparable » : les *Principes de la philosophie de Descartes* ; « lorsqu'il s'agit de la métaphysique de Descartes, nous disposons d'un commentateur incomparable, qui, avant de construire son œuvre propre, a pensé, médité et vécu la doctrine du maître, c'est Spinoza »⁶⁷. La pensée de Descartes, « une pensée à laquelle Spinoza doit tant »⁶⁸ apparaît comme la source principale du système spinoziste et l'étude d'Étienne Gilson s'achève sur un thème souvent repris : « Spinoza sait désormais que le philosophe doit prendre son point de départ où Descartes avait trouvé son point d'arrivée »⁶⁹ ; ce point de départ est Dieu – son idée. Or, s'agissant de *point de départ*, il en existe un qui a été l'objet de nombreux commentaires : « *Idea vera (habemus enim ideam veram) ...* »⁷⁰. Ils portent :

- sur l'*idée vraie* ; « il y a deux méthodes »⁷¹ dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « une méthode préalable »⁷², c'est-à-dire « une méthode préparatoire, réflexive, prenant pour norme celle d'une quelconque idée vraie

⁶⁶ Étienne Gilson, « Spinoza interprète de Descartes. La preuve cartésienne de l'existence des corps », *Chronicon Spinozanum* III, 1923.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 68. Même lorsque « Spinoza tend peut-être le texte qu'il interprète au-delà de ce que ce texte était capable de supporter » ; « par là aussi, il met remarquablement en évidence l'idéal linéaire auquel aspirait la philosophie de Descartes », *ibid.* p. 86.

⁶⁸ *ibid.* p. 75.

⁶⁹ *ibid.* p. 87.

⁷⁰ *Tract. Intell. Emend.* § 33. Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 82.

⁷¹ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 59.

⁷² *Ibid.*, p. 57.

donnée »⁷³, et « une méthode déductive »⁷⁴, c'est-à-dire « une méthode qui est la plus parfaite, allant de l'idée de Dieu aux autres idées »⁷⁵ ; il est assez clair que cette thèse vient directement d'une lecture du paragraphe 38 du *Traité de la réforme de l'entendement* : ce que Ferdinand Alquié désigne par l'expression « méthode préalable » correspond dans le texte à *la bonne méthode* (« *bona methodus* ») et ce qu'il désigne par « méthode déductive » correspond dans le texte – il le rappelle lui-même – à *la méthode la plus parfaite* (« *perfectissima methodus* »⁷⁶). En suivant cette interprétation, on peut se demander en quoi le fait de qualifier la seconde méthode de « déductive » la distingue de la première ; car elles sont toutes les deux *déductives*, elles ne se distinguent entre elles que par leur point de départ, une idée *donnée* – *data* marque ici le point de départ d'une déduction : une idée vraie ; l'idée de Dieu. Par ailleurs, il n'apparaît pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement* qu'il y ait deux méthodes ; on y trouve seulement la présentation partielle de deux parties d'une méthode et il n'est pas nécessaire de dresser la liste des occurrences de l'expression « *haec methodus* » ou de relever « *tota methodus* » pour s'en convaincre. Pour apporter une explication différente du paragraphe 38, dont la formulation est en effet ambiguë, il est nécessaire de considérer un autre terme que celui de *methodus* : *via*. Ce que Spinoza nomme « *bona methodus* » au § 38, il l'appelle « *via* » au § 49, et il disait déjà au § 36 « *vera methodus est via* » :

. « *vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerentur* »⁷⁷ § 36,

⁷³ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁷⁶ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 86 pour les deux citations.

⁷⁷ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 84.

. « *bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam* »⁷⁸ § 38,

. « *quaenam sit prima via [...] ; quae est, ut ad normam datae cujuscunque verae ideae [mens] pergat, certis legibus inquirere* »⁷⁹ § 49.

Considérés en même temps et rapportés au § 30, ces passages indiquent que Spinoza a effectivement *livré la voie* (ce que Ferdinand Alquié nommait « méthode préalable ») *et la méthode*⁸⁰. Certes, le *Traité de la réforme de l'entendement* est inachevé, mais nous savons comment nous délivrer des fictions des stoïciens sur l'âme, par exemple, et nous savons qu'« en ce qui concerne la connaissance de l'origine de la nature »⁸¹, il n'est nullement à craindre que nous la confondions avec des abstractions »⁸² ;

- sur le segment *habemus enim ideam veram* : « il faut voir dans cette proposition une concession, rhétorique ou dialectique, comme pourrait d'ailleurs le prouver le fait que le style n'est pas habituel, Spinoza écrivant de préférence nous *formons*, voire nous *sommes* une idée vraie, plutôt que nous *avons* »⁸³. Il semble difficile de suivre Bernard Rousset sur ce point de son commentaire ; car, « nous *avons* »,

⁷⁸ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 86.

⁷⁹ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 90.

⁸⁰ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 80.

⁸¹ dans la lettre 2, Bacon et Descartes « sont au plus loin de la connaissance de la première cause et de l'origine de toutes choses », Geb. IV, p. 8, l. 20.

⁸² *Tract. Intell. Emend.* § 76, Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 110. Le ton de ce paragraphe, jusqu'à ses dernières lignes : « aucune confusion n'est donc à redouter concernant son idée [*de l'origine de la nature*], pourvu que nous ayons la norme de la vérité (que nous avons déjà indiquée) », est très différent de celui de ce qui doit être des notes dans le premier chapitre de la première partie du *Court Traité*, à tel point que l'on en vient à se demander s'il disposait d'une théorie de la fiction et de *la norme de la vérité* lorsqu'il les a rédigées ; et cela est renforcé par l'utilisation du verbe « forger » avec l'entendement (Van Vloten traduisait de la façon suivante : « *deinde in intellectu nostro plures particularites fingemus* » (p. 8, édition de 1862), « ensuite nous forgeons en notre entendement beaucoup de particulières » ; traduction de Joël Ganault à partir du texte établi par Filippo Mignini : « s'en forgent en notre entendement beaucoup de particulières » (Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 193)).

⁸³ B. Rousset, commentaire du § 33, *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, p. 221.

Spinoza le dit dans le *Prolegomenon* de la première partie⁸⁴ des *Principes de la philosophie de Descartes*, lorsqu'il s'exprime en son nom :

« j'en donnerai une autre [réponse] », « si quelqu'un veut argumenter contre moi » (« si quis contra me argumentari velit »⁸⁵), « À quoi je réponds ... » (« Ad quod respondeo ... »⁸⁶), et il ne s'agit pas d'une concession mais d'une démonstration – « *Habemus enim claram et distinctam ideam trianguli* »⁸⁷.

« Nous avons en effet une idée claire et distincte du triangle » ; nous avons en effet une idée vraie « bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas »⁸⁸. En sorte que, lorsqu'il dit : *habemus enim ideam veram*, c'est comme s'il disait à un lecteur cartésien⁸⁹ : nous avons en effet une idée vraie *quamvis nesciamus, an nostrae naturae autor nos decipiat*.

La philosophie de Spinoza prend son point de départ où celle de Descartes avait trouvé son point d'arrivée, affirmait Étienne Gilson. On pourrait affirmer ici que la démonstration qui s'ouvre⁹⁰ en *Tract. Intell. Emend.* § 33 prend son point de départ où le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC* s'achève.

Cela ajouterait un élément supplémentaire à celui déjà bien connu : le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC* contient presque entièrement le paragraphe 79

⁸⁴ « je l'ai composée en deux semaines », lettre 15 (3 août 1663), Geb. IV, p. 72, l. 19.

⁸⁵ Geb. I, p. 149, l. 3.

⁸⁶ Geb. I, p. 149, l. 10.

⁸⁷ Geb. I, p. 149, l. 11.

⁸⁸ trad. Appuhn, p. 245.

⁸⁹ « Spinoza, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, comme on pourrait essayer de le montrer à partir du langage qu'il emploie, s'adresse à des lecteurs qui sont en grande partie au moins cartésiens », A. Matheron, *op.cit.* p. 541.

⁹⁰ « Voici comment je procède pour le montrer », dernière phrase du § 32 (*Spinoza, Œuvres I. Premiers écrits*, p. 82).

du *Traité de la réforme de l'entendement*⁹¹. Par ailleurs, on retrouve, dans un autre paragraphe, la même formule dans les deux textes :

- « *cardo totius rei in hoc solo versatur, nempe ...* », (PPC I, *Prolegomenon*⁹²),
- « *cardo totius hujus secundae methodi partis in hoc solo versatur, nempe ...* », (*Tract. Intell. Emend.* § 94⁹³).

Par la disposition de ses parties ou bien son mouvement, le *Prolegomenon* donne un relief particulier à la réponse de Spinoza : *doute universel, découverte du fondement de toute science, délivrance de tous doutes*, le *cercle cartésien*, la réponse de Descartes, la réponse de Spinoza, une objection à cette réponse, que Spinoza formule lui-même⁹⁴, et la réponse de Spinoza à cette objection ou difficulté⁹⁵ ; même si certains éléments sont clairement mis en évidence par ailleurs ; on relèvera par exemple le point suivant :

« Le doute n'est pas une des racines métaphysiques. Il est plus et autre chose. S'il est dans sa mobilité même le point fixe et immobile, c'est comme un sol originaire dans lequel s'enracinent toutes les racines métaphysiques »⁹⁶. Ce *sol originaire*, Spinoza le met en évidence dans l'énoncé du *Cogito* : « *dubito, cogito, ergo sum* »⁹⁷, « je doute, je pense, donc je suis », et il faut en même temps relever ici ce qu'il retranche dans la discussion⁹⁸ qui porte

⁹¹ Ce paragraphe se rapporte aussi à la lettre 2 (Geb. IV, p. 8, l. 20) : « [...] *cognitionem, quam de origine omnium rerum habemus* », « la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses » (Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 114).

⁹² Geb. I, p. 148, l. 9.

⁹³ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 122. C'est la seule occurrence du terme *cardo* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

⁹⁴ « Si donc quelqu'un veut argumenter contre moi, il devra dire : ... », trad. Appuhn, p. 245 ; Geb. I, p. 149, l. 3.

⁹⁵ Spinoza se livre donc au jeu des objections et réponses dans l'*Introduction* d'un exposé sous forme géométrique.

⁹⁶ Jean-Marie Beyssade, *Etudes sur Descartes*, p. 148.

⁹⁷ Geb. I, p. 144.

⁹⁸ Elle vient des *Réponses aux Secondes Objections* : « s'il la déduisait par le syllogisme, il aurait dû auparavant connaître cette majeure : *Tout ce qui pense, est ou existe* », *Œuvres philosophiques II*, p. 565, « *si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne, quod cogitat, est sive existit* », AT VII, 140.

sur le syllogisme : *je suis pensant*⁹⁹ et non *je suis une chose qui pense*¹⁰⁰. Ce qui est retranché, c'est la *res*.

Mais, ce qui nous intéresse ici est ce que Spinoza a ajouté après l'introduction proprement dite, disposée de façon telle que le lecteur puisse voir, *tanquam in pictura*, ce qu'elle contient ; avant de terminer le *Prolegomenon*, Spinoza énonce une objection – on reconnaît aisément « la question du cercle cartésien »¹⁰¹ :

« on a pu soutenir que l'un des principaux problèmes que rencontre la démarche cartésienne est celui qu'a pointé le (futur) grand Arnauld : le risque de cercle. Cela dit, Spinoza ne cite pas les *Quatrièmes Objections*, où cet argument est évoqué rapidement mais avec fermeté par le jeune théologien janséniste, mais comme il correspond aussi à certaines des suggestions de Caterus (...) et de Mersenne, dans les deux premières *Objections*, il est possible de faire comme si Spinoza l'avait bien compris comme tel »¹⁰².

Spinoza ne reprend pas le texte des *Quatrièmes Objections* et il n'utilise jamais le terme employé par Arnauld : *circulus*¹⁰³ ; il reprend, semble-t-il, un passage des *Secondes Objections* :

« *cum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de nulla re certum esse, vel clare et distincte aliquid te cognoscere, posse dicas, nisi prius certo et clare Deum noveris existere, ...* »¹⁰⁴, « puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez

⁹⁹ trad. Appuhn (Spinoza, *Œuvres I*, p. 241) ; Geb. I, p. 144.

¹⁰⁰ « *Sed quid igitur sum ? Res cogitans* », « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense », *Deuxième Méditation*.

¹⁰¹ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 293.

¹⁰² A. Boyer, « Supprimer le doute. La réécriture spinoziste du cartésianisme », *Les Études philosophiques* 2004/4, n°71.

¹⁰³ « *Unicus mihi restat scrupulus, quomodo circulus ab eo non committatur, dum ait, non aliter nobis constare, quae a nobis clare et distincte percipiuntur, vera esse, quam quia Deus est* », AT VII, 214.

¹⁰⁴ AT VII, 214.

être assuré d’aucune chose, ou que vous ne pouvez rien connaître clairement et distinctement si premièrement vous ne connaissez certainement et clairement que Dieu existe »¹⁰⁵.

L’objection est formulée par Spinoza de la façon suivante :

« *Cum Deum existere nobis per se non innotescat, de nulla re videmur posse unquam esse certi : nec Deum existere unquam nobis innotescere poterit* »¹⁰⁶.

Appuhn ne traduit pas « *nec Deum existere unquam nobis innotescere poterit* », évitant en cela d’alourdir la phrase ; il est possible de reprendre sa traduction, en ajoutant, dans le même esprit, le minimum requis pour exprimer ce qui est contenu dans la partie non traduite :

« comme l’existence de Dieu ne nous est pas connue par elle-même, il ne paraît pas que nous puissions être certains d’aucune chose [et connaître l’existence de Dieu] »¹⁰⁷.

Cette formulation appelle trois remarques :

a/ Spinoza insiste sur l’existence¹⁰⁸ de Dieu, dans l’esprit de l’objection formulée par Arnauld, mais sans reprendre le texte des *Quatrièmes Objections* qui est le suivant :

« *At nobis constare non potest Deum esse, nisi quia id a nobis clare et evidenter percipitur ; ergo, priusquam nobis constet Deum esse, nobis constare*

¹⁰⁵ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 652.

¹⁰⁶ Geb. I, p. 146. On retrouve bien le début de l’objection formulée dans les *Secondes Objections*.

¹⁰⁷ Spinoza, *Œuvres* I, p. 243. Edwin Curley donne une traduction plus proche de la phrase latine : « *Since God’s existence does not become known to us through itself, we seem unable to be ever certain of anything; nor will we ever be able to come to know God’s existence* ».

¹⁰⁸ « à partir du moment où nous en concluons l’existence de Dieu, si nous voulons que cette existence en soit conclue sans aucun risque de doute », *TTP* VI, 6, p. 247. « Cette précision fait sans doute allusion à la façon dont Spinoza résout le problème du « cercle cartésien » dans les *Principes* » (note d’Alexandre Matheron ; note 14, p. 731).

debet, verum esse quodcunque a nobis clare et evidenter percipitur »¹⁰⁹, « Car nous ne pouvons être assurés que Dieu est, sinon parce que nous concevons cela très clairement et très distinctement ; donc, auparavant que d'être assurés de l'existence de Dieu, nous devons être assurés que toutes les choses que nous concevons clairement et distinctement sont toutes vraies »¹¹⁰.

Spinoza reprend le début de l'objection, telle qu'elle est formulée dans les *Secondes Objections*, mais en faisant ressortir, avec plus de force, l'existence de Dieu – elle apparaît au début et à la fin de l'objection¹¹¹ formulée par Spinoza –, alors qu'il déplace l'objection dans sa réponse ; il passe de la question de l'existence de Dieu à celle de son idée.

b/ « *nisi* » est contenu dans la formulation de l'objection, aussi bien dans les *Secondes Objections* que dans les *Quatrièmes* ; or Spinoza ne reprend pas « *nisi* » lorsqu'il formule l'objection¹¹² – et « *nisi* » ne sera utilisé ni dans la restitution de la réponse de Descartes (celui-ci utilise trois fois « *nisi* » dans ses *Réponses aux Secondes Objections*) ni dans la réponse de Spinoza. Alors que « *nisi quamdiu* » apparaît en *Tract. Intell. Emend.* § 79, et, de même que dans l'*Ethique*, il n'est utilisé qu'une seule fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (« *nisi quamdiu* » apparaît seulement en *Eth.* 2, P17, Sc. : « ..., *nisi quamdiu Petrus existit* »). On retrouve la même chose avec « *nisi*

¹⁰⁹ AT VII, 214.

¹¹⁰ *Œuvres philosophiques* II, p. 652.

¹¹¹ « ne nous est pas connue par elle-même » (*PPC* I, *Prolegomenon*) fait penser au § 107 : « *vel definitio intellectus per se debet esse clara vel nihil intelligere possumus* », « ou bien la définition de l'entendement doit être claire par elle-même, ou bien nous ne pouvons rien comprendre », *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 131.

¹¹² En marge de ce qui peut être observé au sujet du *Prolegomenon*, on peut relever que, dans la Préface de la cinquième partie de l'*Ethique*, Spinoza donne un relief particulier à sa critique de Descartes en utilisant « *nihil* ..., *nisi* » : « *nihil deducere, nisi* ... », « *nihil affirmare, nisi* ... ».

respectu »¹¹³ (une seule fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, au § 69 ; une seule fois dans l'*Ethique*, en *Eth.* 1, P33, S. 1). Il ne s'agit pas de comparer globalement les occurrences de *nisi* dans les deux textes ; certaines formules de l'*Ethique* commandent en effet plusieurs occurrences de *nisi* : « *nec coerceri, nec tolli potest, nisi ...* » d'*Eth.* 4, P7 se retrouve deux fois en *Eth.* 4, P7, dem., deux fois en *Eth.* 4, P7, coroll., une fois en *Eth.* 4, P37, Sc. 2 et une fois en *Eth.* 4, P69, dem. – on retrouve évidemment la même chose avec « *nisi durante corpore* » d'*Eth.* 5, P21.

Par ailleurs, l'objection formulée dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC* s'achève par : « *ex incertis praemissis (...) nihil certi concludi potest* »¹¹⁴, alors que l'on trouve en *Eth.* 5, P31, Sc. : « *nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis* »¹¹⁵.

c/ Spinoza ne reprend pas la totalité du texte des *Secondes Objections* ; il en supprime la deuxième partie qui contient l'argument d'un athée géomètre :

« *Adde Atheum clare et distincte cognoscere trianguli tres angulos aequales esse duobus rectis ; quamvis tantum absit ut supponat existentiam Dei, quam plane negat* »¹¹⁶, « Ajoutez à cela qu'un athée connaît clairement et distinctement que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, quoique néanmoins il soit fort éloigné de croire l'existence de Dieu, puisqu'il la nie tout à fait »¹¹⁷ ;

argument qui apparaît dans les *Cinquièmes Objections* :

¹¹³ On retrouve aussi seulement deux fois « *nisi prius* » ; on peut aussi relever « *..., nisi maxime caventibus* » (note h, § 21), « *..., nisi magnopere ab ipsis caveamus* » (§ 88) et « *..., nisi magnopere caveat* » (*Eth.* 2, P3, Sc.).

¹¹⁴ Geb. I, p. 146.

¹¹⁵ Geb. II, p. 300.

¹¹⁶ AT VII, 125.

¹¹⁷ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 545.

« *Et quis capiat Diagoram, Theodorum, aut si qui similes sunt athei, certos omnino reddi non posse hujusmodi demonstrationum ?* »¹¹⁸, « Et qui pourra croire que Diagore¹¹⁹, Théodore, et tous les autres semblables athées, ne puissent être rendus certains de la vérité de ces sortes de démonstrations ? »¹²⁰, et dans les *Sixièmes Objections* :

« *Quartus scrupulus est de scientia Athei, quam contendit esse certissimam, et etiam, juxta tuam regulam, evidentissimam, dum asserit : (...) tres angulos trianguli rectilinei aequales esse duobus rectis, et mille similia ; quandoquidem de iis cogitare nequit, quine a certissima credat. Quod contendit ita verum esse, ut, etiamsi neque Deus existat, neque sit possibilis, ut ille putat, non minus sit certus de illis veritatibus, quam si revera existeret* »¹²¹,
 « Le quatrième scrupule est touchant la science d'un athée, laquelle il soutient être très certaine, et même, selon votre règle, très évidente, lorsqu'il assure que (...) les trois angles d'un triangle rectiligne sont égaux à deux droits, et autres choses semblables ; puisqu'il ne peut penser à ces choses sans croire qu'elles sont très certaines. Ce qu'il maintient être si véritable, qu'encore bien qu'il n'y eût point de Dieu, ou même qu'il fût impossible qu'il y en eût, comme il

¹¹⁸ AT VII, 328.

¹¹⁹ dans sa *Disquisitio metaphysica*, Gassendi ajoute à la figure de Diagore celle de Pic de la Mirandole : « et néanmoins il lui arrive ce malheur, rapporté par les mémorialistes à Diagore, que de croyant il devienne impie ; pensez-vous qu'en rejetant sa croyance à l'existence de Dieu, cet homme rejetterait aussi la confiance qu'il a dans les démonstrations des mathématiciens ? Si vous ne le pensez pas, vous voyez bien que sa confiance en ces dernières ne dépend pas de la première ; et je ne rappellerai pas que [Pic de] la Mirandole a cru bon de ne pas donner aux dernières une garantie tirée de la première, mais bien plutôt de les considérer comme nuisibles à celles-là ; car l'une d'entre ses fameuses propositions était la suivante : *Rien n'est plus dangereux pour un théologien que de connaître les Éléments d'Euclide* » *Disquisitio metaphysica*, Contre la Cinquième Méditation, Doute III, Inst. II, trad. B. Rochot, p. 514.

¹²⁰ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 767.

¹²¹ AT VII, 414.

s’imagine, il ne se tient pas moins assuré de ces vérités, que si en effet il y en avait un qui existât »¹²².

En présentant la réponse de Descartes, Spinoza ne reprendra donc pas les réponses que Descartes avait apportées à cet argument, qui sont contenues dans les *Réponses aux Secondes Objections*, aux *Cinquièmes Objections* et aux *Sixièmes Objections*, et qui se ramènent essentiellement à ce qu’il a dit dans les *Réponses aux Secondes Objections*.

Notons brièvement ici que, dans sa réponse à Gassendi, Descartes évoque les sceptiques :

« Contre tout ce que vous rapportez ici de Diagore, de Théodore, de Pythagore, et de plusieurs autres, je vous oppose les sceptiques, qui révoquaient en doute les démonstrations même de géométrie, et je soutiens qu’ils ne l’eussent pas fait s’ils eussent eu une connaissance certaine de la vérité d’un Dieu »¹²³ ;

que l’on peut rapprocher négativement du § 48 du *Traité de la réforme de l’entendement* : « avec ceux-là il ne faut pas parler de sciences », et qu’il ne faut pas opposer trop vite à l’*Appendice* de la première partie de l’*Ethique*, dans lequel, après avoir mentionné « le Scepticisme », Spinoza parle des mathématiques et de leur « puissance sinon d’attirer, du moins de convaincre tout le monde » ; il suffit pour le comprendre de se reporter au début de l’*Appendice* :

¹²² Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 852.

¹²³ *Réponses aux Cinquièmes Objections* ; Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 831.

« J’ai par là expliqué la nature de Dieu et ses propriétés [...] En outre, partout où l’occasion s’est présentée, j’ai eu soin d’écarter les préjugés qui pouvaient empêcher qu’on perçoive mes démonstrations ».

Les mathématiques se rapportent aux *praejudicia*, aux préjugés – à leur élimination, et d’autres causes y contribuent (« *praeter Mathesin* »). Spinoza ne construit pas dans l’*Ethique* une *scientia generalis* qui serait celle dont rêvent Tschirnhaus ou d’autres. Il est, de ce point de vue, aussi absurde d’affirmer que l’*Ethique* est un traité mathématique que d’objecter à Descartes que de l’idée d’un triangle ne suit pas son existence.

Spinoza expose ensuite brièvement la réponse de Descartes et il demande au lecteur de se reporter à l’article 13 de la première partie des *Principes de la philosophie*, aux *Réponses aux Seondes Objections* (au *tertio*, plus précisément) et à la fin de la cinquième *Méditation*. Textes contenus, par exemple, dans la liste donnée par P. Lachière-Rey dans ses « Réflexions sur le cercle cartésien » : « la 5^e Méditation, les Réponses aux 2^{es} et 4^{es} objections, la Lettre à Clerselier, le § 13 des Principes, L’Entretien avec Burman et divers passages de la correspondance semblent établir une distinction entre les vérités intuitives et celles dans lesquelles intervient la mémoire »¹²⁴.

Puis il donne sa réponse, en rappelant que celle de Descartes « ne satisfait pas tout le monde ».

La réponse de Spinoza, dans laquelle il s’agit bien de « lever tout doute » (« [...] *omne dubium tollendum* »¹²⁵), se caractérise par un déplacement – il passe de l’existence¹²⁶ de Dieu

¹²⁴ P. Lachière-Rey, « Réflexions sur le cercle cartésien », *Descartes. Recueil publié par « La Revue Philosophique » à l’occasion du Troisième Centenaire du « Discours de la Méthode »*, 1937, p. 205.

¹²⁵ Geb. I, p. 148, l. 33.

¹²⁶ « non du tout aussi longtemps que nous ignorons l’existence de Dieu (car je n’ai point parlé de cela) – (*nam de hac re non locutus sum*) », trad. Appuhn ; Geb. I, p. 149, l. 2 pour la parenthèse.

à l'idée de Dieu – et un balancement entre ce qu'il accorde et ce qu'il nie : « *concedimus ... ; sed negamus ...* »¹²⁷, « *concedendo ..., et negando ...* »¹²⁸. Son point de départ est la certitude et l'évidence de notre existence¹²⁹ qu'il oppose à l'exemple du triangle : « tandis qu'au contraire, de cela même [*de ce que peut-être nous sommes trompés par l'auteur de notre nature en concluant de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits*] notre existence ressort avec la plus grande certitude »¹³⁰ ; et c'est par cette opposition qu'il déplace l'objection : « *Quapropter non [...] cogimur concludere ; sed contra [...], quia nempe nullam talem Dei ideam habemus [...]. Nam ...* »¹³¹ ; « Car à celui qui n'a pas de Dieu l'idée vraie [*qui veram Dei ideam non habet*] que nous supposons que nous n'avons pas, il est aussi facile de concevoir son auteur comme étant trompeur que comme ne l'étant pas »¹³². Nous sommes bien passés de « l'existence de Dieu » qui « ne nous est pas connue par elle-même » à « l'idée vraie de Dieu ». Ce déplacement le conduit – « *Quare...* », « C'est pourquoi ... » – à énoncer ce qu'il accorde et ce qu'il nie :

« *Quare concedimus ..., ; sed negamus ...* » ; « *C'est pourquoi nous accordons que, en dehors de notre existence, nous ne pouvons être absolument certains d'aucune chose [...] aussi longtemps que nous n'avons pas un concept clair et distinct de Dieu [...] ; mais nous nions que, pour cette raison, nous ne puissions parvenir à aucune connaissance* »¹³³,

puis à formuler « le point central de toute la question », « *cardo totius rei* »¹³⁴ : « que nous puissions former un tel concept de Dieu », c'est-à-dire un concept clair et distinct de

¹²⁷ Geb. I, p. 148.

¹²⁸ Geb. I, p. 149.

¹²⁹ Il reprend donc ce qu'il a déjà exposé dans la section « *Découverte du fondement de toute science* » du *Prolegomenon*.

¹³⁰ Trad. Appuhn, p. 244. Geb. I, p. 147.

¹³¹ Geb. I, p. 147.

¹³² Trad. Appuhn, p. 244.

¹³³ Geb. I, p. 148.

¹³⁴ Geb. I, p. 148, l. 9.

Dieu ou ce qu'il nommait plus haut « l'idée vraie de Dieu ». *Point central* de sa démonstration : « *nullam talem Dei ideam habemus* » (Geb. I, p. 147, l. 28), « *veram Dei ideam non habet* » (p. 147, l. 30), « *nullum Dei clarum et distinctum conceptum habemus* » (p. 148, l. 3), « *talem Dei conceptum efformare possimus* » (p. 148, l. 9), « *talem ideam efformaverimus* » (p. 148, l. 13), « *si post Dei ideam inventam* » (p. 148, l. 18), « *ad ideam Dei [attendamus]* » (p. 148, l. 20), « *ad Dei ideam (quam nos invenisse jam supponimus)* » (p. 148, l. 24). Maintenant que nous savons que pour lever tout doute, il suffit que nous puissions former l'idée vraie de Dieu, et après avoir relevé des exemples, marqués par « *post* » et « *jam* », dans lesquels Spinoza montre ce qu'il en sera¹³⁵ lorsque nous aurons formé « une telle idée » : « *après être parvenus à l'idée de Dieu* » ; « l'idée de Dieu (que nous supposons qui sera *déjà* en notre possession) », il est nécessaire de savoir de quelle façon nous pouvons former un tel concept de Dieu ; c'est sur ce point que Spinoza achève sa démonstration : « *uti possumus ... ; sic etiam possumus ..* », « *de même que nous pouvons former une telle idée du triangle, bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas, de même nous pouvons aussi rendre claire pour nous l'idée de Dieu et nous la mettre devant les yeux, bien que doutant encore si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas en tout* »¹³⁶.

Ce qui donne un ton cartésien à ce passage : « rendre claire pour nous », « la mettre devant les yeux », a disparu du paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement* qui lui correspond :

« si nous avons une connaissance de Dieu telle que nous en avons du triangle [une idée claire et distincte, une idée vraie¹³⁷], alors tout doute est levé [*c'est la démonstration du Prolegomenon*]. Et de même que nous pouvons parvenir à

¹³⁵ tout doute sera levé ; « Dieu est souverainement véridique ».

¹³⁶ trad. Appuhn, p. 245, Geb. I, p. 148.

¹³⁷ Plus haut dans le même paragraphe : « aussi longtemps que nous n'avons aucune idée claire et distincte de Dieu ».

une telle connaissance du triangle, bien que nous ne sachions pas avec certitude si quelque souverain trompeur nous induit en erreur, de même nous pouvons aussi parvenir à une telle connaissance de Dieu, bien que nous ne sachions pas avec certitude s'il y a quelque souverain trompeur »¹³⁸.

Cette différence de ton est la marque, sous des formulations très proches d'un texte à l'autre, de ce que nous savons lorsque, en suivant les démonstrations du *Traité de la réforme de l'entendement*, nous arrivons au paragraphe 79 :

. « la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même », § 35

. « il suffit d'avoir les essences objectives des choses ou leurs idées pour que tout doute soit levé », § 36

. « la vraie méthode est une voie telle que la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou leurs idées soient cherchées dans l'ordre dû », § 36

. l'origine de la nature ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin qu'elle ne s'étend en réalité et « aucune confusion n'est à redouter à propos de son idée pourvu que nous ayons la norme de la vérité (que nous avons déjà montrée) » ; § 76

C'est tout cela que Spinoza rappelle en une phrase à fin du paragraphe 80 : « le doute naît toujours de ce que les choses sont étudiées sans ordre »¹³⁹ ; « sans ordre » se rapporte à « *nulla interrupta concatenatione rerum* »¹⁴⁰, « sans aucune interruption dans l'enchaînement des choses », à ce qui pourrait interrompre « le véritable progrès de l'entendement »¹⁴¹, alors

¹³⁸ § 79. Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 114.

¹³⁹ « *dubitatio semper oritur ex eo, quod res absque ordine investigentur* », Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 114.

¹⁴⁰ § 80, Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 114

¹⁴¹ § 99, « *verum progressum intellectus* », Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 126.

que « l'enchaînement de l'entendement » *doit rapporter* « l'enchaînement de la nature »¹⁴² ; mais « sans ordre » se rapporte aussi à « l'ordre dû », à « la norme de vérité ».

Mais, « nous pouvons parvenir à une telle connaissance du triangle, bien que nous ne sachions pas avec certitude si quelque souverain trompeur nous induit en erreur » (§ 79), ne se rapporte à aucune démonstration dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ; il est ici la reprise de la parenthèse « nous avons en effet une idée vraie »¹⁴³ qui ne sera expliquée que dans un autre Traité : la « force native » de l'entendement sera expliquée « plus tard » dans ce que Spinoza nomme « ma Philosophie »¹⁴⁴. Sa réponse à l'objection, ou la difficulté, qu'il formule lui-même¹⁴⁵ à la fin du *Prolegomenon* contient-elle une démonstration de ce genre ? Nullement ; elle n'est que la reprise de la parenthèse (« *habemus enim ideam veram* ») qui constitue le point de départ d'une démonstration qui ne sera menée que dans le *Traité de la réforme de l'entendement* à partir du paragraphe 33: « *habemus enim claram et distinctam ideam trianguli* »¹⁴⁶. On remarquera également que l'absence de l'argument de l'athée géomètre, aussi bien dans la formulation de l'objection adressée à Descartes que dans la réponse de Spinoza, montre bien, mais de façon implicite cette fois, que, dans le *Prolegomenon*, la question de la « force native » est aussi renvoyée à un autre Traité.

La réponse de Spinoza s'achève, ou plus précisément, les réponses, apportées par Spinoza à une objection faite à Descartes et à une objection qu'il s'adresse à lui-même, s'achèvent, dans le *Prolegomenon*, en s'approchant au plus près du point de départ d'une

¹⁴² § 95, « *concatenationem intellectus, quae naturae concatenationem referre debet* », Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 124.

¹⁴³ *Tract. Intell. Emend.* § 33.

¹⁴⁴ Note k, § 31, Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 82.

¹⁴⁵ « Si donc quelqu'un veut argumenter contre moi, il devra dire : nous ne pouvons être certains d'aucune chose avant que nous ayons une idée claire et distincte de Dieu. Or nous ne pouvons avoir une idée claire et distincte de Dieu, aussi longtemps que nous ignorons si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas. Donc nous ne pouvons être certains d'aucune chose aussi longtemps que nous ne savons pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas, etc. », trad. Appuhn, p. 245, Geb. I, p. 149.

¹⁴⁶ Geb. I, p. 149, l. 11.

démonstration du *Traité de la réforme de l'entendement* – point de départ qui reste sans preuve dans les deux textes. Mais, il y a aussi, dans cette partie du *Prolegomenon*, ce que Spinoza reçoit de Descartes ou, si l'on préfère, ce qu'il reprend chez Descartes, pour construire sa réponse à la question du cercle cartésien ; pour en prendre toute la mesure, il faut se rapporter à une étude de Jean-Luc Marion :

« Lorsque Spinoza, fidèle commentateur en l'occurrence des *Principia Philosophiae Cartesianaee*, reprend le cours de l'ordre des raisons, il souligne à l'extrême le lien entre l'existence de l'*ego* et la validité de la *regula generalis* »¹⁴⁷,

et Jean-Luc Marion donne alors du *Prolegomenon* l'extrait suivant :

« Cette vérité découverte [*je doute, je pense, donc je suis*], il trouve *en même temps* [*simul etiam*] le fondement de toutes les sciences *et aussi* [*ac etiam*] une mesure et une règle de toutes les autres vérités, à savoir : *Tout ce qui est perçu aussi clairement et distinctement que cette première vérité est vrai* »¹⁴⁸,

puis, il affirme que :

« Remarquable ici, l'insistance mise non seulement – comme déjà par Descartes – sur le fait cardinal qu'avec l'*ego* s'ensuit aussi, *etiam*, l'acquisition de la *regula generalis*, mais surtout sur la stricte simultanité de cette acquisition avec l'*ego* »¹⁴⁹.

Nous avons vu plus haut que le point de départ de la réponse de Spinoza est « la certitude et l'évidence de notre existence » ; élément qu'il développe dans sa démonstration

¹⁴⁷ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, p. 63.

¹⁴⁸ Jean-Luc Marion donne l'original latin ; nous donnons ici la traduction d'Appuhn (p. 240), en ajoutant entre crochets les termes en latin nécessaires à la compréhension de la suite de l'étude de Jean-Luc Marion. *PPC I, Prolegomenon*, Geb. I, p. 144.

¹⁴⁹ Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 63.

(« de cela même notre existence ressort avec la plus grande certitude ») et que l'on retrouve dans ce qu'il accorde : « en dehors de notre existence [*praeter nostram existentiam*], nous ne pouvons être absolument certains d'aucune chose ». Dans ces conditions, s'il est vrai que, dans le *Prolegomenon*, Spinoza donne le point de départ d'une démonstration qui ne sera menée que dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, il faudra qu'il donne aussi, dans le *Traité*, une nouvelle démonstration de la *règle générale* ; c'est cette démonstration qui doit être examinée maintenant dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

4. « *ideae quae sunt clarae et distinctae nunquam possunt esse falsae* », § 68.

4-1. *Les deux théories de l'idée simple.*

« une idée très simple ne peut être fausse » (*Tract. Intell. Emend.* § 68), nous le savons depuis le § 64 ; en reprenant une formule de ce paragraphe, il est en effet possible d'écrire : si une idée est très simple, elle est claire et distincte, et par conséquent vraie¹⁵⁰. Mais, Spinoza entend maintenant démontrer que « les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses »¹⁵¹ – « c'est la *règle générale* que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai »¹⁵², axiome¹⁵³ admis dans le § 64, démontré à partir du § 68 ; et la démonstration ou justification de l'axiome passe bien par les idées simples – ce qui appelle deux remarques :

a/ la proposition *une idée simple est vraie* semble faire l'objet de trois démonstrations : dans la première (§ 63-64), elle est établie par l'axiome *toute idée claire et distincte est vraie*, dont la vérité est supposée connue ; on pourrait voir une deuxième démonstration, qui commencerait avec la formule¹⁵⁴ « *verum sive intellectus* », « le vrai ou l'entendement » du § 68, et se développerait dans l'examen d'une difficulté relative à cette formule, c'est-à-dire dans le cas où « la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie est mélangée avec la non distincte »¹⁵⁵ (§ 74) – cette deuxième démonstration commencerait donc avant la section¹⁵⁶ § 69-73, insérée dans la section consacrée à l'investigation

¹⁵⁰ « si elle était simple, elle serait claire et distincte, et par conséquent vraie », § 64, trad. B. Pautrat, p. 99.

¹⁵¹ trad. B. Pautrat, p. 105.

¹⁵² Jean-Marie Beyssade, *Études sur Descartes*, p. 135 ; « En ce début de la *Troisième Méditation*, l'axiome premier n'est pas le principe d'identité [...] c'est la règle générale que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai ».

¹⁵³ *Tout idée claire et distincte est vraie* est un axiome dont un *philosophe* est supposé connaître la vérité dans la lettre 4. Geb. IV, p. 13.

¹⁵⁴ « chacun pourra le voir pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, autrement dit l'entendement », § 68.

¹⁵⁵ trad. B. Pautrat, p. 115.

¹⁵⁶ La première partie de la méthode, partie achevée du *Traité de la réforme de l'entendement* (« Ainsi donc nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres perceptions », § 84, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 119),

sur l'idée fausse, et s'achèverait après elle ; il y aurait enfin une troisième démonstration qui commencerait au § 69 et s'achèverait au § 72. La première démonstration repose sur un axiome, la deuxième sur la certitude et l'opposition imagination/entendement, la troisième sur le caractère intrinsèque de ce qui constitue la forme du vrai. Si l'on refuse la deuxième, il en reste néanmoins deux de nature différente ;

b/ il y a un résultat : « nous avons montré que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples » (§ 85), et, au moins¹⁵⁷, deux théories de l'idée simple ; la première théorie se rapporte aux choses, la deuxième aux idées.

Dans la première théorie de l'idée simple, ce qui est admis – non démontré – est précisément ce qu'*un philosophe est supposé ne pas ignorer* dans la lettre 4 ; cette théorie s'ouvre même sur ce que Spinoza rappelle en premier dans cette lettre : « une idée fictive ne peut pas être claire et distincte »¹⁵⁸.

Immédiatement après, Spinoza énonce la définition de la confusion, et c'est de là (*inde sequitur*) que sera construite la première théorie de l'idée simple. Cette définition est la suivante :

« toute confusion provient de ce que l'âme ne connaît qu'en partie (*ex parte*) une chose entière [*res integra*] ou composée de nombreux éléments [*res ex multis composita*], et ne distingue pas le connu de l'inconnu, et, de plus, s'applique en même temps, indistinctement, aux nombreux éléments contenus en chaque chose » (§ 63).

ou supposée telle, comprend trois sections : la section § 52-65, investigation sur l'*idea ficta* ; la section § 66-76, investigation sur l'*idea falsa* ; la section § 77-80, investigation sur l'*idea dubia*.

¹⁵⁷ une troisième s'enracinerait dans « la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie ».

¹⁵⁸ § 63, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.103.

Trois conséquences :

1/ (§ 63) l'idée d'une chose très simple, d'une chose la plus simple (*res simplicissima*, une chose absolument simple, traduit M. Beyssade) est claire et distincte¹⁵⁹ ; une *res simplicissima* n'est jamais connue *ex parte*, elle est connue dans sa totalité, comme un tout, *res integra*, ou elle n'est pas connue – *tota aut nihil*. Cette première conséquence correspond bien au début de la définition de la confusion – *res integra* ;

2/ (§ 64) Spinoza en vient, ensuite, au deuxième élément de la définition de la confusion : *res ex multis composita* ; en divisant par la pensée une chose composée en toutes ses parties les plus simples et en considérant séparément chacune de ses parties, une chose composée ne sera pas connue *ex parte* mais totalement. Remarquons ici que ce n'est pas la pensée qui crée ces parties les plus simples ; elles ne sont pas un artifice commode qui livrera ensuite une idée de la chose. Il s'agit des parties les plus simples dont la chose est réellement composée. On retrouve alors, autant de fois qu'il est nécessaire (en considérant séparément chacune des parties), la première conséquence : une partie absolument simple de la chose ne peut être connue *ex parte* mais tout entière (ou pas du tout, et dans ce cas la chose ne sera pas connue clairement et distinctement) ;

¹⁵⁹ Cela suit bien de la définition de la confusion : l'idée d'une chose très simple est claire et distincte car elle ne peut être confuse.

3/ (§ 64) une fiction ne peut être simple, car si elle l'était, elle serait claire et distincte¹⁶⁰ (première conséquence), et par conséquent vraie (*per consequens* se réfère à l'axiome dont un philosophe est supposé connaître la vérité (lettre 4)).

Cette première théorie de l'idée simple porte donc bien sur les choses, comme on le voit aussi dans le § 65 où Spinoza revient sur l'expression *res integra aut ex multis composita* contenue dans la définition de la confusion en reprenant l'équivalent *res simplicissima aut composita* :

« une chose absolument simple ne peut être objet de fiction, mais seulement d'intellection (*intelligi*) ; de même une chose composée, pourvu que nous prêtions attention aux parties les plus simples dont elle est composée »¹⁶¹.

La deuxième théorie de l'idée simple est également construite à partir d'une définition – celle de ce qui constitue la forme du vrai –, et il semble que Spinoza privilégie un terme pour la formuler : celui de concept¹⁶². Il ne s'agit plus des choses, mais des idées ; et même, dans cette théorie, où tout se déduit de la forme du vrai, il s'agit, plus exactement, non pas des idées, mais d'une idée, « sans relation à d'autres ».

L'exemple de la sphère¹⁶³ illustre à la fois la définition et ce qui s'en déduit – tout ce que les idées simples « contiennent d'affirmation est adéquat à leur concept et ne s'étend pas au-delà » (§ 72).

J. M. Le Blond a rapproché Spinoza des *Regulae* : « Spinoza ne fera que progresser dans la voie ouverte par son maître »¹⁶⁴, dans une étude sur les natures simples qui « sont ce

¹⁶⁰ et cela serait en contradiction avec ce qui a été supposé au début – ce qu'un philosophe est supposé connaître (lettre 4).

¹⁶¹ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.105.

¹⁶² Voir l'**Annexe 3**.

¹⁶³ Voir l'**Annexe 4** et l'**Annexe 5**.

qu'on doit embrasser d'un seul *regard* de l'esprit »¹⁶⁵, et Jean Laporte a suffisamment insisté sur l'*intuitus* en tant que *vue* ou *vue directe* (« Descartes lui-même nous a prévenus qu'il prenait le mot *intuitus* en son sens étymologique (*intueri* : voir) »¹⁶⁶) : « cet *intuitus* [...] cette *vue* que Descartes compare à celle de l'œil dans le domaine spécial du sensible »¹⁶⁷ ; l'exemple de Spinoza ne peut être restreint à cette *vue directe*, à ce *regard* – il ne s'agit pas de dire après Descartes et moins bien que lui : *la sphère est limitée par une seule surface*.

Le caractère fictif de l'idée de la rotation du demi-cercle – « *tingo ad libitum causam* », « je feins à mon gré une cause »¹⁶⁸, « je forge à mon gré la fiction d'une cause »¹⁶⁹ –, cette « idée forgée » dit M. Beyssade¹⁷⁰, se rapporte facilement aux *Regulae* :

« Vous vous y prenez de même lorsque vous faites sur une quantité, en géométrie, certaines hypothèses qui ne diminuent en rien la force des démonstrations, tout en ayant souvent un tout autre sentiment, en physique, sur la nature réelle de cette quantité »¹⁷¹.

En sorte que : « Cette idée est assurément vraie et, quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la nature »¹⁷² nous rapproche de ce que M. Beyssade appelle les « hypothèses scientifiques »¹⁷³.

« Cette idée est assurément vraie » renvoie ainsi au § 57 : « Il n'y a donc ici aucune fiction, mais des assertions vraies, purement et simplement », à la note y de ce paragraphe : « la même chose doit s'entendre aussi des hypothèses faites pour expliquer les mouvements

¹⁶⁴ J.M. Le Blond, « Les natures simples chez Descartes », *Archives de Philosophie*, vol. XIII, cahier II, *Autour du Discours de la Méthode (1637-1937)*, p. 174.

¹⁶⁵ *ibid.*, p. 177.

¹⁶⁶ Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, note 3, p. 6.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 25.

¹⁶⁸ trad. B. Pautrat, p. 111.

¹⁶⁹ § 72, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 109.

¹⁷⁰ *ibid.*, note 110, p. 150.

¹⁷¹ Règle XII, Descartes, *Œuvres philosophiques I*, p. 136.

¹⁷² § 72, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 109.

¹⁷³ *ibid.*, note 88, p. 149.

précis qui s'accordent avec les phénomènes des cieux »¹⁷⁴, et à la troisième partie des *PPC* : « si même on sait qu'elle [la parabole] provient de l'impression sur le papier de la section d'un cône, on pourra néanmoins supposer à volonté une autre cause paraissant le plus commode pour expliquer toutes les propriétés de la parabole »¹⁷⁵.

L'idée de la rotation du demi-cercle est alors assurément vraie de la même façon qu'une hypothèse scientifique est une assertion vraie.

Mais Spinoza ajoute immédiatement après (« *Jam notandum ...* ») : « cette perception [idée de la rotation du demi-cercle] affirme que le demi-cercle tourne »¹⁷⁶. De ce point de vue, c'est-à-dire considérée sous l'affirmation qu'elle contient, l'idée de la rotation du demi-cercle ne serait vraie qu'en tant que cause de l'idée de la sphère.

Charles Ramond a déjà relevé cet aspect :

« On notera l'insistance sur l'aspect « fictif » de cette construction, qui néanmoins est susceptible d'engendrer une idée vraie : *finjo ad libitum*, écrit bien Spinoza. Le but de cet exemple est de montrer ce qui distingue « intrinsèquement » l'idée vraie de l'idée fausse ; or, la conclusion de Spinoza est que « le mouvement d'un demi-cercle est faux sitôt qu'il est isolé dans l'esprit <*ubi nudus in mente est*> et qu'il est vrai sitôt qu'il est joint au concept de la sphère » <*si conceptui globi jungatur*>. Le caractère « intrinsèque » recherché est donc, très paradoxalement, le fait d'être « relié » à d'autres pensées : et ce n'est pas la moindre des difficultés, dans la lecture du *TIE*, que la perception claire de cette détermination intérieure des idées vraies par leur

¹⁷⁴ *ibid.*, p. 99, pour les deux citations ; « quand même on ne les croirait pas plus vrais que ces cercles imaginaires à l'aide desquels les astronomes décrivent leurs phénomènes », *Règle XII*, Descartes, *Œuvres philosophiques I*, p. 143.

¹⁷⁵ trad. Appuhn, p. 329.

¹⁷⁶ § 72, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

aptitude à être reliées à d'autres idées qu'elles-mêmes (aptitude intérieure à l'extériorité) – au contraire des idées fausses, limitées intrinsèquement à elles-mêmes. Les idées vraies sont donc intrinsèquement extrinsèques »¹⁷⁷.

Est-ce là ce qui est montré dans l'exemple de la sphère ? Pas seulement ; lorsque Charles Ramond dit que : « Le caractère « intrinsèque » recherché est [...], très paradoxalement, le fait d'être « relié » à d'autres pensées », il fait de l'expression « *sine ulla interruptione* », « sans aucune interruption » (§ 61) ce qui caractérise la *dénomination intrinsèque*. Dans ce cas, comme il le dit plus loin : « l'idée vraie ne révèle sa véracité qu'à l'épreuve de la mise en relation déductive avec d'autres idées »¹⁷⁸.

Mais comment comprendre alors ce que dit Spinoza au § 71 : « Aussi la forme de la pensée vraie doit-elle résider dans cette pensée même, sans relation à d'autres (*sine relatione ad alias*) »¹⁷⁹ ? Suivant Charles Ramond, « le caractère intrinsèque qui distingue les idées vraies des idées fausses est le fait que, en elles-mêmes (c'est-à-dire considérées en elles-mêmes « *sans relation à d'autres* »), elles sont justement aptes, du fait de la « puissance de l'entendement », à ces relations » ; et ainsi, dans l'interprétation de C. Ramond, « *sine relatione ad alias* » (§ 71) doit être pensé en même temps que « *sine ulla interruptione* » (§ 61).

Qu'en est-il alors des idées simples ? Que faut-il en déduire, à ce point de l'interprétation de Charles Ramond, au sujet de « l'idée simple de demi-cercle » ? Avant de le faire, il faut remarquer que l'expression de Charles Ramond, « limitée intrinsèquement à elle-même »¹⁸⁰, qui est la marque du faux dans son commentaire, pourrait caractériser le vrai dans le cas de l'idée simple : être adéquat à et ne pas s'étendre au-delà – tout ce que l'idée simple

¹⁷⁷ Charles Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, p. 257.

¹⁷⁸ *ibid.*, p. 258.

¹⁷⁹ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.107.

¹⁸⁰ Charles Ramond, *op. cit.*, p. 257 ; « des idées fausses, limitées intrinsèquement à elles-mêmes ».

de demi-cercle contient d'affirmation est adéquat à son concept et ne s'étend pas au-delà (§ 72). Dans le cas des idées simples, on pourrait alors affirmer, contrairement à ce que dit Charles Ramond, que « *sine relatione ad alias* » (§71) peut être pensé indépendamment de « *sine ulla interruptione* » (§ 61) – et c'est ce que montrerait précisément l'exemple de la sphère.

Si l'on suit Charles Ramond, une idée simple – l'idée simple de demi-cercle, par exemple – est vraie en tant qu' « idée donnée », « idée innée, reçue à la naissance »¹⁸¹, et il faudra alors affirmer avec Jean-Luc Marion que : « Par comparaison avec l'exemple de Descartes, celui de Spinoza ne paraît pas tout à fait judicieux »¹⁸², en rapportant, de la même façon que lui, les idées simples aux *Regulae* et l'expression « *sine ulla interruptione* » (*Tract. Intell. Emend.* § 61) à un « *motus cogitationis nullibi interruptus* »¹⁸³ (*Reg. X*).

Il apparaît ainsi que, dans l'interprétation de Charles Ramond, « ce qui constitue la forme du vrai » (§ 69) se dédouble : un caractère intrinsèque, ou plus exactement *intrinsèquement extrinsèque*, dans le cas d'une idée vraie composée d'idées simples, l'innéité dans le cas d'une idée simple ; et à ce dédoublement s'ajoute la primauté de l'affirmation verbale : « les “affirmations” propres aux idées doivent toujours être conçues comme des affirmations verbales, c'est-à-dire dans l'extériorité »¹⁸⁴.

Au sujet de ce que Spinoza dit dans le § 96 : « Je parle d'une affirmation intellectuelle, me souciant peu de la verbale »¹⁸⁵, Charles Ramond affirme, en interprétant la phrase dans

¹⁸¹ *ibid.*, p. 258.

¹⁸² Jean-Luc Marion, « Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate », *Philosophique*, note 1, p. 226.

¹⁸³ « la thèse que toute déduction de pensées à partir de pensées perdure sans aucune interruption (au sens où les *Regulae* parlent d'un « *motus cogitationis nullibi interruptus* ») », Jean-Luc Marion, « Le fondement de la *cogitatio* selon le *De Intellectus Emendatione* », *Les Études philosophiques* 1972/3, p. 361.

¹⁸⁴ Charles Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, p. 79.

¹⁸⁵ trad. B. Pautrat, p. 147.

son ensemble¹⁸⁶, que « ce passage du *Traité de la réforme de l'entendement* n'oppose pas, mais identifie au contraire, affirmation de la pensée [affirmation de l'entendement – *affirmatio intellectiva*] et affirmation verbale »¹⁸⁷. Cette primauté de l'affirmation verbale conduit Charles Ramond à une critique de l'« idée de » en prenant pour exemple le *Traité de la réforme de l'entendement* :

« Il y a en effet, dans le spinozisme, à côté d'une conception de l'idée comme « idée de », c'est-à-dire, comme nous venons de le montrer, comme image confuse et muette, une conception de l'idée comme « discours sur », par laquelle l'affirmation verbale se voit pleinement réhabilitée. On ne peut manquer d'être frappé en effet, à la lecture du *Traité de la réforme de l'entendement*, par le fait que « l'idée du cercle » est simplement évoquée, mais jamais décrite, ou même simplement caractérisée – et comment pourrait-elle l'être, puisque par définition elle est produite par une « affirmation » non verbale ? ; tandis que Spinoza propose plusieurs « définitions du cercle ». [...] l'essentiel est dans le contraste entre le flou de « l'idée du cercle » et la grande précision des « définitions du cercle », quelles qu'elles soient [...] comme s'il n'y avaient d'« idées » (mais surtout pas d'« idées de ») qu'à la condition qu'il y ait définition, c'est-à-dire affirmation verbale, énoncé d'une phrase »¹⁸⁸.

¹⁸⁶ « Je parle de l'affirmation mentale [*intellectiva*], me souciant peu de la verbale, qui pourra peut-être parfois, du fait de la pénurie de mots, s'exprimer sous forme négative, bien qu'on l'entende de manière affirmative », *Tract. Intell. Emend.* § 96, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.125. Suivant Charles Ramond : « toute affirmation verbale n'est pas une affirmation de la pensée, et il y a des négations verbales qui sont des affirmations de la pensée ; mais toute affirmation de la pensée doit être conçue comme une affirmation au sens le plus courant, c'est-à-dire au sens d'une affirmation verbale », « Affirmation verbale et affirmation de la pensée dans la théorie spinoziste de la connaissance », *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, p. 252. On retrouve bien ici le passage cité plus haut du *Dictionnaire Spinoza* : « les affirmations propres aux idées doivent toujours être conçues comme des affirmations verbales ».

¹⁸⁷ Charles Ramond, « Affirmation verbale et affirmation de la pensée dans la théorie spinoziste de la connaissance », *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, p. 252. Cette étude porte avant tout sur *Eth.* 2, P49, Sc., nous n'en retenons que ce qui est dit au sujet du *Traité de la réforme de l'entendement*.

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 255.

Comment comprendre, dans ces conditions, « *conceptus rei, sive definitio* » (§ 96)? Et comment comprendre la lettre 60 ? Dans cette lettre, il ne peut y avoir de définition qu'à la condition qu'il y ait des « idées de » ; et trouver une définition n'est rien d'autre que choisir une « idée de » parmi beaucoup d'autres : « savoir de quelle idée d'une chose (*rei idea*), parmi beaucoup d'autres ... »¹⁸⁹ (lettre 60), d'où l'expression « *idea sive definitio* » (lettre 60) – on trouvait déjà dans la lettre 4 « *definitio sive clara et distincta idea* ».

Ce que Charles Ramond affirme au sujet de l' « idée de », faut-il l'affirmer de « l'idée simple de demi-cercle » (§ 72) ? Est-elle une « image confuse et muette » ? N'est-elle ni « décrite », ni « caractérisée » ? Faut-il parler d'un « flou » de l'idée simple de demi-cercle ? Peut-être ; mais nous savons, dans le § 72, qu'elle est vraie par l'affirmation qu'elle contient, et cela est suffisant.

Si le dédoublement évoqué plus haut (caractère intrinsèquement extrinsèque ; innéité) n'est pas repris, il y aurait alors, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, un caractère intrinsèque (que l'idée vraie soit simple ou composée d'idées simples) – un seul, celui que Spinoza énonce lorsqu'il caractérise ce qui constitue la forme du vrai –, et deux aspects de l'affirmation :

- le premier aspect, marqué par « être joint à », se rapporte à la déduction : « affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de sphère »¹⁹⁰ (§ 72) – on peut le rapporter à Descartes, « *statim catena rupta est* », « la chaîne est aussitôt rompue » (*Reg. VII*) ;

¹⁸⁹ Trad. Appuhn, *Œuvres IV*, p. 309.

¹⁹⁰ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

- le second, marqué par « être contenu dans », se rapporte à la *dénomination intrinsèque*, et se situe à l'opposé de thèses cartésiennes. Le verbe *adaequare* exprime clairement ici cette opposition ; Spinoza l'utilise, non seulement dans le cas de l'idée de demi-cercle, mais pour toute idée simple – en exprimant le caractère intrinsèque à l'aide de ce verbe ; dans le cas du triangle, il sera lié chez Descartes à *non possumus* :

« Prenons par exemple un triangle, chose apparemment très simple et que nous pouvons apparemment égarer très facilement : nous sommes néanmoins incapables de l'égarer »¹⁹¹, « *e.g. sumamus triangulum, rem, ut videtur, simplicissimam, et quam facillime adaequare posse videremur, sed nihilominus illum adaequare non possumus* ».

Ou encore, car il s'agit bien de deux aspects d'une seule et même affirmation :

- le premier aspect de l'affirmation se rapporte à : « ou au concept de quelque cause déterminant un tel mouvement » ; le deuxième aspect illustre l'énoncé : « pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai ou l'entendement, et en même temps ce qu'est le faux » ;
- la formule « affirmer le seul mouvement du demi-cercle », affirmation *nuda in mente* (1^{er} aspect) peut être exprimée dans les termes du second aspect : affirmer que le demi-cercle tourne, c'est affirmer quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept de demi-cercle – ce qui vient illustrer « ... ce qu'est le faux » ;
- « le mouvement du demi-cercle est [...] vrai s'il est joint au concept de la sphère » (1^{er} aspect – « laquelle affirmation serait fausse si elle n'était jointe au concept de sphère ») devient sous le second aspect : ce que contient

¹⁹¹ *L'Entretien avec Burman*, traduction par J.-M. Beyssade, p. 34.

d'affirmation l'idée de la rotation du demi-cercle est adéquat au concept de sphère et ne s'étend pas au-delà – ce qui vient illustrer « ...ce qu'est le vrai ... » et qui constitue la définition génétique de la sphère, pensée vraie ou adéquate.

Une idée vraie se distingue d'une fausse au plus haut point par la dénomination intrinsèque (§ 69), c'est bien ce qui est illustré par l'exemple de la sphère. Spinoza retrouve une thèse cartésienne (« les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies », § 72), mais en passant par le caractère intrinsèque de ce qui constitue la forme du vrai. Et il faut relever les termes qui environnent le terme d'entendement dans cette deuxième théorie de l'idée simple : *propriétés, nature* ; ce sont les termes que Spinoza utilise dans les derniers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*. Les propriétés de l'entendement¹⁹² ; Spinoza va en donner une liste au § 108. La nature de l'entendement¹⁹³ ; pour la connaître, il faut avoir la définition de l'entendement (§ 106). Disposons-nous alors, dès le § 71, d'une telle définition qui permettrait de déduire ce qui constitue la forme de la pensée vraie de la nature de l'entendement ?

Il n'est pas inutile de relever brièvement ici la place de l'entendement dans les premières lettres :

a/ il apparaît dans la discussion de thèses adverses¹⁹⁴ ; c'est bien la nature de l'entendement qui est en jeu dans la présentation des causes d'erreur selon Bacon et de l'unique cause cartésienne à laquelle elles peuvent se réduire (lettre 2) ;

¹⁹² « pour prendre connaissance des propriétés de l'entendement », § 70.

¹⁹³ « ce qui constitue la forme de la pensée vraie doit être cherché dans cette pensée même et déduit de la nature de l'entendement », § 71.

¹⁹⁴ Cf. P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 32 (*Mens et intellectus. Le jeune Spinoza devant Descartes*).

b/ il est en partie l'objet d'un ouvrage sur lequel Spinoza travaille encore (lettre 6) ;

c/ il est utilisé à titre d'exemple dans une discussion avec S.de Vries (lettre 8).

4-2. L'exemple de la lettre 8.

Cet exemple est donné afin d'éclairer une *définition*¹⁹⁵ qui contient une difficulté pour le cercle d'amis de Spinoza (« *definitio tertia nobis non satis constat, in exemplum attuli [...]* »¹⁹⁶, lettre 8). Il s'agit d'illustrer comment une chose peut être considérée de deux façons – ce qui deviendra dans la lettre 9 : montrer par un exemple comment une chose peut être désignée par deux noms. L'exemple donné par Spinoza à de Vries, le seul qu'il donne, semble-t-il, vraisemblablement en 1662, est l'entendement, et, dans la lettre 9, Spinoza ne corrige pas l'énoncé de l'exemple tel qu'il a été donné par de Vries :

« une chose peut être considérée de deux façons, ou bien telle qu'elle est en elle-même, ou bien telle qu'elle est relativement à autre chose ; par exemple, l'entendement peut être considéré sous l'aspect de la pensée ou comme composé d'idées » (trad. Appuhn¹⁹⁷), « *res duobus modis potest considerari, vel prout in se est, vel prout respectum habet ad aliud, uti intellectus, vel enim potest considerari sub cogitatione, vel ut constans ideis* »¹⁹⁸.

¹⁹⁵ Spinoza l'énonce dans la lettre 9 : « *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur, hoc est, cujus conceptus non involvit conceptum alterius rei. Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectum intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis* », Geb. IV, p. 46.

¹⁹⁶ « la troisième définition n'est pas suffisamment claire pour nous, j'ai donné l'exemple [que vous m'avez dit à La Haye, à savoir ...] ».

¹⁹⁷ Spinoza, *Œuvres IV*, p. 147.

¹⁹⁸ Geb. IV, p. 40.

Que signifie l'entendement considéré *sub cogitatione* ? Faut-il voir dans le terme *cogitatio* l'attribut Pensée ou la pensée ? S. de Vries ne parle manifestement pas de l'attribut Pensée, mais de la pensée : « si nous concevons droitement la pensée, il faut la comprendre sous forme d'idées (*sub ideis*) », « nous détruirions la pensée en supprimant les idées »¹⁹⁹ ; dans la traduction d'Appuhn, *sous l'aspect de la pensée*, et dans celle de Maxime Rovere, *le fait de penser*, il ne s'agit pas de l'attribut.

Dans le début de sa réponse, Spinoza parle lui aussi de la pensée et non de l'attribut Pensée. Il reprend l'objection formulée par de Vries, et il lui répond rapidement : « cela vous arrive par un retour sur vous-même » ; Spinoza ne répond pas à de Vries en lui disant : par *cogitatio*, j'entendais l'attribut Pensée, et vous ne pouvez donc pas détruire *etc.* Mais, Spinoza renvoie, immédiatement après, et de façon très abrupte, à *Eth.* 1, P31²⁰⁰ ; cette fois, il est question de l'attribut Pensée, de la *pensée absolue* : « [l'entendement] doit se concevoir par la pensée absolue (*per absolutam cogitationem concipi debet*) »²⁰¹.

Tout se passe comme si Spinoza avait abandonné l'exemple qu'il avait donné à de Vries, comme s'il avait changé de point de vue ; la marque de ce changement serait « *absoluta* » – remarquons bien, une fois encore, que Spinoza ne répond pas à de Vries : par *cogitatio* j'entendais *absoluta cogitatio*. Après une longue absence, « *diuturna absentia* »²⁰², l'attribut Pensée occupe maintenant le champ théorique.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* se rapporte à la lettre 8, en restant étranger au changement théorique qui apparaît dans la lettre 9. Que l'entendement puisse être considéré de deux façons, c'est bien ce que l'on retrouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement* :

¹⁹⁹ Lettre 8 pour les deux citations : « *si cogitationem recte concipiamus, oporteat comprehendere sub ideis* », « *remotis ab ea [cogitatio] omnibus ideis cogitationem destrueremus* ».

²⁰⁰ L'entendement en acte, qu'il soit fini ou infini, doit être rapporté à la nature naturée et non à la naturante.

²⁰¹ *Eth.* 1, P 31, dem.

²⁰² Lettre 9, Geb. IV, p. 42.

- il suffit de se reporter au dernier paragraphe, le § 110, pour trouver l'entendement considéré tel qu'il est en lui-même – *cogitatio*²⁰³ : « [l'essence de la pensée] doit être demandée aux propriétés positives qu'on vient de recenser »²⁰⁴. Après avoir dit que « la définition de l'entendement se fera connaître par elle-même si nous portons notre attention sur les propriétés de l'entendement que nous comprenons clairement et distinctement »²⁰⁵ (§ 107), et avoir énuméré ces propriétés dans le § 108, le terme *intellectus* disparaît dans le § 110 ; si nous prêtons attention aux propriétés de l'entendement, c'est *l'essence de la pensée* que nous déterminerons²⁰⁶, c'est la définition de l'entendement considéré *sub cogitatione* que nous trouverons ; le *Traité de la réforme de l'entendement* s'achève sans qu'elle soit donnée ;
- on retrouve l'entendement considéré *ut constans ideis* au § 68 : « *verum sive intellectus* » – l'entendement considéré *ut constans veris ideis*.

Le *Traité de la réforme de l'entendement* s'accorde totalement avec l'exemple de l'entendement de 1662, à tel point qu'il est possible de désigner l'entendement par deux noms : *cogitatio* lorsqu'il est considéré *sub cogitatione* (fin du *Traité*), *verum* lorsqu'il est considéré *ut constans ideis* (§ 68).

Le *Traité de la réforme de l'entendement* ne contient pas la définition correspondant à la première façon de le considérer, mais celle qui correspond à la deuxième : l'entendement

²⁰³ Voir l'**Annexe 6** : *cogitatio* et *mens* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

²⁰⁴ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.135.

²⁰⁵ *ibid.*, p. 131.

²⁰⁶ en établissant « quelque chose de commun d'où suivent nécessairement ces propriétés [de l'entendement], c'est-à-dire tel que, s'il est donné, ces propriétés le soient nécessairement aussi, et s'il est supprimé, tout cela le soit aussi » (§ 110), M. Beyssade dit en note : « Telle est la notion, pour ne pas dire la définition, spinoziste de l'essence » (note 172, p. 155).

est constitué par les idées vraies. Le changement théorique lié à la lettre 9, c'est-à-dire l'abandon de l'exemple de 1662 et la reprise d'*Eth.* 1, P 31 observés plus haut, explique en partie l'absence d'une autre définition de l'entendement : lorsque la *pensée absolue* occupe le champ théorique, il semble que Spinoza passe de l'entendement considéré *sub cogitatione* à l'entendement conçu en tant que *modus cogitandi*.

4-3. La parenthèse du paragraphe 70.

Bien qu'il soit possible de reprendre, sans correction²⁰⁷, la dernière phrase du §104 dans le texte des *Opera Posthuma* – c'est ce que l'on peut voir dans la traduction de Bernard Pautrat et dans celle de Bernard Rousset –, nous choisirons ici, la version qui se déduit des *Nagelate Schriften*, dans la mesure où elle permet un rapprochement plus étroit avec le § 70, c'est-à-dire, plus exactement, avec une parenthèse contenue dans le § 70.

Cette parenthèse contient une difficulté ; il semble, suivant Filippo Mignini, qu'elle doive être corrigée. Le texte des *Opera Posthuma* et celui qui se déduit des *Nagelate Schriften* contiennent l'expression suivante : « (*ex data [...] verae ideae norma ...*) », et Filippo Mignini propose la correction suivante : « (*ex datae [...] verae ideae norma ...*) ». Il faudrait donc remplacer, selon Filippo Mignini, *data* par *datae* ; en se rapportant à la note à laquelle il se réfère²⁰⁸, ce remplacement serait la correction d'une correction – un rétablissement du texte en quelque sorte.

Nous suivrons cette correction pour l'essentiel ; F. Mignini donne, du remplacement de *data* par *datae*, la raison conceptuelle suivante : une *norme donnée* n'est pas possible (« *non è possibile* »), « parce que la norme n'est pas extrinsèque ou rectrice de l'idée vraie,

²⁰⁷ Voir l'Annexe 7 et l'Annexe 8.

²⁰⁸ F. Mignini, « Introduction au *Traité de la réforme de l'entendement* », Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.45.

mais au contraire, est intrinsèquement constituée par l'idée vraie, en tant que vraie et en tant que donnée »²⁰⁹. Pas de *norme donnée*²¹⁰ donc, « parce que la méthode est exactement ce qui doit la montrer, sur le fondement de l'idée vraie, en tant qu'une idée vraie est donnée : *Methodus non dabitur, nisi prius detur idea*, § 38 »²¹¹.

Or, il est peut-être possible de dire que, ce qui suit d'une idée vraie donnée, ce n'est pas une norme, ce sont d'autres idées vraies, car, précisément, l'idée vraie donnée est norme de vérité. Et rien n'interdit alors l'expression « norme donnée d'une idée vraie » – une idée vraie est une norme donnée de vérité ; « que peut-il y avoir de plus clair et de plus certain que l'idée vraie, qui soit norme de vérité ? » (*Eth.* 2, P43 Sc.). Rappelons que « *nisi prius* » apparaît seulement deux fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Ethique* :

- en *Tract. Intell. Emend.* § 38 : « *quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo Methodus non dabitur, nisi prius detur idea* », « parce qu'il n'y a pas d'idée de l'idée, s'il n'y a d'abord une idée, il n'y aura donc pas de méthode s'il n'y a d'abord une idée »

- en *Eth.* 2, P43 Sc. : « *quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat ? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit ?* », « qui peut savoir qu'il connaît une chose, s'il ne connaît auparavant la chose ? c'est-à-dire qui peut savoir qu'il est certain d'une chose, s'il n'est auparavant certain de cette chose ? »

²⁰⁹ « perché la norma non è estrinseca o regolativa dell'idea vera ma, al contrario, è intrinsecamente costituita dall'idea vera in quanto vera e in quanto data », F. Mignini, « Per una nuova edizione del *Tractatus de intellectus emendatione* », *Studia spinozana*, vol. 4, p. 28. On retrouve la même chose dans ses « Notes au *Traité de la réforme de l'entendement* », mais sans « *regolativa* » : « une norme donnée de l'idée vraie n'est pas possible, parce que la norme n'est pas extrinsèque à l'idée vraie, mais, au contraire, intrinsèquement constituée par l'idée vraie en tant que vraie et en tant que donnée », *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 140. Si la norme « est intrinsèquement constituée par l'idée vraie », rien ne pourrait interdire l'expression *norme donnée* ; c'est bien l'idée vraie *en tant que donnée* qui rend impossible ici une norme donnée.

²¹⁰ « Une norme donnée ne se donne pas », *ibid.*

²¹¹ « perché il metodo è esattamente ciò che deve mostrarla, sul fondamento dell'idea vera, in quanto un'idea vera sia data : « *Methodus non dabitur, nisi prius detur idea* » », F. Mignini, art. cit., p. 28.

Dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC*, Spinoza restitue la démarche cartésienne de la façon suivante : « Cette vérité découverte [« *je doute, je pense, donc je suis* »], il trouve en même temps le fondement de toutes les sciences [« le premier fondement de la connaissance »], et aussi une mesure et une règle de toutes les autres vérités ». Nous avons vu plus haut, de quelle façon Jean-Luc Marion a bien relevé la construction : « *simul etiam ... ac etiam ...* », en même temps un fondement [une vérité] et aussi une règle.

Après avoir demandé, en quelque sorte, au lecteur supposé cartésien, d'accepter ce sur quoi s'ouvre le raisonnement « *Idea vera ...* » au § 33, en ajoutant dans une parenthèse : « nous avons en effet une idée vraie », « *habemus enim ideam veram* », *bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas*, il apparaît que ce lecteur cartésien ne trouvera pas le terme *fondement* alors qu'il sera d'emblée question de vérité, de certitude et de norme. Pour le trouver²¹², il lui faudra attendre le §104, si tant est qu'il soit allé jusque-là – et pour le trouver dans le cadre du raisonnement qui commence au § 33 (plus précisément, dans le cadre d'une démonstration qui commence au paragraphe 33, et qui s'inscrit dans un raisonnement qui enveloppe les instruments intellectuels innés), il est nécessaire de rapporter les paragraphes 104 et 105 à la parenthèse contenue dans le § 70.

Dans le § 105, il s'agit d'une déduction : « parvenir à la connaissance des choses éternelles »²¹³ ; c'est bien ce que Spinoza avait annoncé au § 103 :

« Ici, pour revenir à mon propos, je m'efforcerai seulement d'exposer ce qui semble nécessaire pour que nous puissions parvenir à la connaissance des choses éternelles »²¹⁴.

²¹² dans ce contexte, qui est celui de la méthode ; le terme apparaît au § 87 dans une liste d'erreurs (« qu'elle [l'étendue] est le premier et unique fondement de toutes choses »).

²¹³ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 131.

Or, s'agissant de déduction, nous savons déjà (c'est-à-dire lorsque nous arrivons à la fin du § 103) ce que la parenthèse du § 70 rappelle : « (nous avons dit en effet que nous devons déterminer nos pensées à partir de la norme d'une idée vraie donnée et que la méthode est une connaissance réflexive) »²¹⁵, et nous connaissons déjà aussi la « *recta inveniendi via* », « la voie droite de découverte »²¹⁶ qui « consiste à se donner quelque définition pour point de départ pour former des pensées ».

Spinoza commence donc par reprendre au § 104 ce qu'il avait dit au § 61 – il s'agit bien de traiter de la déduction –, mais sans mentionner, cette fois, ce qui est en jeu : « l'intellection »²¹⁷, sans mentionner ce qui vient après « *sicut* » dans le § 61 : *statim praebeuit se intellectus*, « aussitôt l'entendement s'est offert » (trad. B. Pautrat). De quelle façon l'entendement s'est-il offert ?

C'est ici qu'intervient la première partie de la parenthèse du § 70 (« nous devons déterminer nos pensées à partir de la norme d'une idée vraie donnée ») qui est repris par la dernière phrase du § 104 (corrigée à partir de ce qui se déduit de la version des *Nagelate Schriften*) : « Car il n'y a pas d'autre fondement à partir duquel nos pensées puissent être déterminées » ; le « fondement » est alors une vérité et en même temps une norme. Puis, au début du §105, *data vera idea* ou, si on l'accepte, *data norma*, renvoie à « *necesse est dari aliquod fundamentum* », « il est nécessaire qu'il y ait quelque fondement », une idée vraie et en même temps une norme. Intervient ensuite la deuxième partie de la parenthèse contenue

²¹⁴ *ibid.*, p. 129.

²¹⁵ *ibid.*, p. 107, « (*ex datae enim verae ideae norma nos nostras cogitationes debere determinare diximus, methodumque cognitionem esse reflexivam*) » ; c'est la version corrigée par F. Mignini, comme on l'a vu plus haut. Remarquons seulement ici que, si l'on se réfère à l'étude d'Alexandre Matheron intitulée « Idée, idée d'idée et certitude dans le *Tractatus de intellectus emendatione* et dans l'*Ethique* », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, pp. 531-540, en se reportant particulièrement à ce qu'Alexandre Matheron dit au sujet de *prius*, rien ne semble interdire d'écrire : « à partir de la norme donnée d'une idée vraie ».

²¹⁶ *ibid.*, p. 123 ; « la voie droite du découvrir consiste à former des pensées à partir d'une définition donnée » (trad. B. Pautrat, p. 143) ; « la voie droite pour trouver est de former les pensées à partir d'une certaine définition donnée » (trad. B. Rousset, p. 117).

²¹⁷ qui est en jeu depuis le début de la discussion qui s'ouvre au § 59 ; « Nous les abandonnerons à leur délire, en ayant soin de recueillir de cet échange de paroles quelque chose de vrai qui importe à notre objet », § 61, *ibid.*, p. 101.

dans le § 70, c'est-à-dire « la méthode est une connaissance réflexive » : « parce que la méthode est la connaissance réflexive elle-même » (§ 105) ; « puisque la méthode consiste en la seule connaissance réflexive, ce fondement » est défini dans un premier temps en tant que connaissance de l'entendement considéré de deux façons : en tant que constitué par des idées vraies (« ce qui constitue la forme de la vérité », § 105 – c'est ce que nous connaissons déjà aussi avant d'arriver aux derniers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*, comme le rappelle le début du § 106 (« comme on l'a montré dans la première partie »)), et tel qu'il est en lui-même, considéré sous l'aspect de la pensée (« connaissance de l'entendement, de ses propriétés et de ses forces », §105). Et, puisqu'il s'agit de « parvenir à la connaissance des choses éternelles », l'idée vraie qui nous est nécessaire est la définition de l'entendement tel qu'il est en lui-même, celle que nous n'avons pas encore et que Spinoza commencera à chercher (jusqu'à « l'essence de la pensée » du § 110) ; et ce fondement est bien, comme dans la dernière phrase du § 104, une idée vraie (la définition de l'entendement considéré sous l'aspect de la pensée) et en même temps une norme, qui nous livre une voie : nous parviendrons à la connaissance des choses éternelles en déterminant nos pensées suivant la norme d'une idée vraie, et, ce faisant, nous suivrons la « *recta inveniendi via* », car nous ne ferons rien d'autre, dans cette déduction, que de former des pensées à partir de la définition vraie de l'entendement suivant la norme qu'elle enveloppe.

4-4. Une démonstration de la règle générale.

C'est hors du *sol originare*²¹⁸ cartésien – le doute –, que la démonstration de la proposition, « les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses », sera effectivement menée :

- *les idées claires et distinctes sont simples ou composées d'idées simples*, c'est un résultat de la première théorie de l'idée simple, qui est établi à partir de la définition de la confusion (§ 63) conçue en tant que « connaissance partielle d'une chose formant un tout ou composé de nombreux éléments »,
- *or, les idées simples ne peuvent pas ne pas être vraies*, car « ce qu'elles contiennent d'affirmation est adéquat à leur concept et ne s'étend pas au-delà » (§ 72), c'est le résultat de la deuxième théorie de l'idée simple²¹⁹, qui est établi à partir de la définition de ce qui constitue la forme du vrai, intimement liée à l'entendement considéré *ut constans veris ideis*, et qui nous livre en même temps, par le caractère intrinsèque d'*affirmation*, ce qu'est le faux (l'affirmation n'est pas contenue dans le concept),
- *donc, les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses*.

Remarquons que :

- a/ « cette perception affirme » (§ 72) ne peut être rapportée à la *Règle XII* : « Ce qui se montrera aisément, si nous distinguons cette faculté de l'entendement, par laquelle la chose est regardée et connue, de cette autre grâce

²¹⁸ Cf. J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, p. 148.

²¹⁹ Voir **Annexe 9** : *Les idées simples dans le commentaire gueroultien*.

à laquelle il juge en affirmant ou en niant »²²⁰, comme le montre l'explication ajoutée en note par J.-L. Marion dans sa traduction française des *Regulae* :

« Le texte présente une difficulté : il semble que la volonté relève, au même titre que la puissance de connaître, de l'entendement (...); celui-ci comprendrait donc en lui, outre le jugement, la volonté – en contradiction avec la thèse cartésienne habituelle. (...) Descartes oppose certes deux facultés, l'une qui regarde la chose, l'autre qui juge ; mais seule la première se trouve rapportée à l'entendement (...); la seconde n'est pas attribuée à l'entendement, ni d'ailleurs à aucune autre faculté, pas même la volonté (...); il suffit de ne pas reporter le génitif *intellectus* sur la seconde faculté, pour que se dissolve la difficulté. (...) L'unanimité des textes soutient donc [cette lecture], seule littérale d'ailleurs »²²¹ ;

b/ la proposition 14 de la première partie des *PPC* : « *Quicquid clare et distincte percipimus, verum est* »²²², « Tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai », est démontrée à partir de *PPC* I, 13 : « *Deus est summe verax, minimeque deceptor* »²²³, « Dieu est véridique au suprême degré, il n'est aucunement trompeur » (trad. Appuhn), qui est utilisée deux fois :

1/ « La faculté de discerner le vrai d'avec le faux qui est en nous (...) a été créée par Dieu et est continûment conservée par lui (...) c'est-à-dire (par *PPC* I, 13) par un être véridique au plus haut point et nullement trompeur »,

²²⁰ *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité*, traduction selon le lexique cartésien par J.-L. Marion, p. 8.

²²¹ *Ibid.*, note 28, p. 243.

²²² *Geb.* I, p. 171.

²²³ *ibid.*

2/ « [Dieu] ne nous a donné aucun pouvoir (comme chacun le découvre en soi-même) de nous abstenir de croire ces choses que nous concevons clairement ou de leur refuser notre assentiment [*non assentiendi*]. Donc, si nous étions trompés à leur sujet, nous serions entièrement trompés par Dieu et il serait trompeur ce qui (par *PPC* I, 13) est absurde » ;

Et nous voyons que ce qui a disparu de la démonstration du *Traité de la réforme de l'entendement*, du fait que la déduction soit menée à partir de ce qui constitue la forme du vrai, c'est l'assentiment, et, avec lui, la liberté cartésienne.

Annexe 1. Le tableau de concordances d'Eduard Böhmer (1852²²⁴) et les listes de Christoph Sigwart (1866²²⁵)

Eduard Böhmer présente en même temps ce qui relève de la question des sources, ici, un traité de Descartes : les *Passions de l'âme*, et une liste de ce qui est présent à la fois dans l'*Ethique* et dans le *Court Traité*. Dans son commentaire, la source cartésienne du *Court Traité* ne permet pas d'établir une grande distance entre l'*Ethique* et le *Court Traité*.

Cartesii		S p i n o z a e		
articuli	ordo et capita in tractatu de deo et homine cet.	e t h i c e s		
		prop. dem. schol. in parte III. et IV.	definitiones affectuum in fine partis III.	
53	admiratio	(scholion propositionis 52)	(4)	
56 ^a	amor	(II. ax. 3.) schol. prop. 13.	6	
56 ^b	odium	schol. prop. 13.	7	
85	aversio	—	9	
57	cupiditas	sch. prop. 9. — IV. pr. 21. dem. et saep.	1	
61 ^a (gaudium)	laetitia	{ sch. pr. 11. et saepius	2	
61 ^b	tristitia		3	
	existimatio	sch. pr. 26.	21	
	contemptus	sch. pr. 52.	5	
54 ^e	humilitas	—	—	
54 ^c	generositas	sch. pr. 59.	—	
54 ^d	superbia	sch. pr. 26.	28	
54 ^f (abiectio)	punienda humilitas	IV. pr. 53. cum dem.	26. 29.	
	spes	{ sch. 2. prop. 18.	12	
58 ^a	metus		13	
58 ^b	securitas	{	14	
58 ^e	desperatio		15	
	animi fluctuatio	sch. pr. 17. — pr. 31. cum. dem.	explic. ad 42	
	animositas	sch. pr. 59.	—	
59 ^a	audacia	sch. pr. 51.	40	
59 ^c	aemulatio	sch. pr. 27.	33	
59 ^d	pusillanimitas	—	41	
59 ^f	consternatio	sch. pr. 39. — sch. pr. 52.	42	
65 ^b	iracundia	sch. pr. 40. (ira)	36 (ira)	
60	conscientiae morsus	sch. 2. pr. 18.	17	
63 ^b	poenitentia	sch. pr. 30. — IV. pr. 54. cum dem. et sch.	27	
62 ^a	irrisio	sch. pr. 52.	11	
180. 181	iocus	—	—	
(66 ^a gloria)	honor	—	—	
66 ^b (pudor)	pudicitia	sch. pr. 30. (pudor)	31 (pudor)	
(dto non passio)	impudicitia	exclusa sine dubio ob similem causam atque ingratitude	—	
64 ^a	favor	sch. pr. 22.	19	
64 ^b	gratitudo	sch. pr. 41.	34	
(dto non passio)	ingratitude	(IV. sch. pr. 71.)	—	
62 ^c	commiseratio	sch. pr. 22. — sch. pr. 27.	18	

²²⁴ *Benedicti de Spinoza Tractatus de Deo et Homine ejusque Felicitate Lineamenta*, p. 48.

²²⁵ *Spinoza's neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, pp. 97-98.

Il suffit de regarder les listes dressées par Christoph Sigwart en 1866 pour identifier ce qui l'oppose à Eduard Böhmer — l'*Ethique* n'est plus mentionnée :

Cartesius de passionibus	Spinoza (nach der Uebersetzung)
II, 69—148. Admiratio	II, Cap. 3. u. Cap. 4. ex. Admiratio
Amor	ib. Cap. 5. Amor
Odium	ib. Cap. 6. Odium (aversio)
Cupiditas	ib. Cap. 7. Cupiditas
Laetitia	ib. Laetitia
Moeror	ib. Tristitia
III, 149—152. Existimatio et de- spectus	Cap. 8. Existimatio et con- temptus
153—156. Generositas et hu- militas	Generositas, humili- tas
157—161. Superbia et humili- tas vitiosa	Superbia, abjectio
162—164. Veneratio et dedig- natio	
165. Spes et metus	Cap. 9. Spes et metus
166. Securitas et desperatio	Securitas, desperatio
167—169. Zelotypia	
170. Animi fluctuatio	Animi fluctuatio
171. Animositas et audacia	Intrepiditas et auda- cia
	Aemulatio
172. Aemulatio	Pusillanimitas et con- sternatio
174—176. Pusillanimitas et consternatio	Invidia (Böhm. Zelo- typia, Belgzugt)
III, 177. Conscientiae morsus	II, Cap. 10. Conscientiae morsus
178—181. Irrisio et jocus	Cap. 11. Irrisio et jocus
182—184. Invidia	Invidia
186—189. Commiseratio	Cap. 14. Commiseratio
190. Acquiescentia in se ipso	
191. Poenitentia	Poenitentia
192. Favor	Cap. 13. Favor
193—194. Gratitude et ingra- tudo	Gratitude et ingra- tudo
195—198. Indignatio et ira	Ira, indignatio
204—206. Gloria et pudor	Cap. 12. Honor et pudor
207. Impudentia.	Impudentia.

Le principe de la réponse de Christoph Sigwart est très clair : il ne suffit pas de relever des éléments communs, il faut s'intéresser à leur ordre ; et, dans le *Court Traité*, cet ordre ne se rapporte pas à l'*Ethique* mais à la source – les *Passions de l'âme*.

Dans le *Court Traité*, en effet, Spinoza commence aussi (« *beginnt auch Spinoza* ») par les six passions (« *Mit den sechs Affecten* »²²⁶) que Descartes regardait comme primitives dans les *Passions de l'âme* : *admiratio*, *amor*, *odium*, *cupiditas*, *laetitia*, *moeror*. Rapportés à leur source, l'ordre des éléments relevés par Eduard Böhmer ne rapproche pas le *Court Traité* de l'*Ethique*, il l'en éloigne.

²²⁶ Cristoph Sigwart, *op. cit.*, p. 97 pour toutes les citations.

Annexe 2. Une source de : « *est enim verum index sui et falsi* »²²⁷ ?

Dans un article intitulé « *Verum index sui et falsi* : de Spinoza à Boyle (à Aristote) »²²⁸, Frédéric Manzini considère que la formule *verum index sui et falsi* « en rappelle étonnamment une autre que l'on trouve dès 1661 dans les *Certain physiological Essays* de Boyle » :

« s'expliquant sur l'inutilité de rédiger des réfutations alors que les anciennes opinions fausses finiront par s'effondrer d'elles-mêmes devant la découverte de la vérité, [Boyle] écrit : « so true is that vulgar saying, that *Rectum est index sui et obliqui* » (p. 742).

De là, Frédéric Manzini affirme que :

. « Il n'est donc pas du tout invraisemblable que Spinoza ait directement retranscrit la phrase de Boyle, ou se la soit au moins rappelée, au moment où il rédigea sa propre formule » (p. 742) ;

. « la formule [*rectum index sui et obliqui*] vient – comme toujours ! – d'Aristote lui-même » (p. 742) ;

. « C'est [...] à juste titre que [Boyle] considère que la formule [*rectum index sui et obliqui*] est répandue [...] en 1661, de sorte qu'il est amusant de constater que la façon dont les interprètes actuels de Spinoza figent la formule « *verum index sui et falsi* » en devise est en quelque sorte l'écho de la façon

²²⁷ Lettre 76, Geb. IV, p. 320, l. 8.

²²⁸ Frédéric Manzini, « *Verum index sui et falsi* : de Spinoza à Boyle (à Aristote) », *Bulletin de Bibliographie Spinoziste XXXII*, Liminaire 3, *Archives de Philosophie* 73, 2010.

dont celle d'Aristote « *rectum index sui et obliqui* » avait déjà été transformée en dicton » (p. 743).

Puis, après avoir déduit de tout cela que nous disposons donc d'« un élément supplémentaire à verser au dossier des liens attestés entre Spinoza et Boyle, indirectement à ceux qui unissent Spinoza et Aristote » (p. 743), Frédéric Manzini demande :

« Pourquoi (...) Spinoza ne s'est-il pas contenté du « *rectum index sui et obliqui* », qui semblait pourtant si bien s'accorder avec les métaphores géométriques auxquelles il aime recourir dans l'*Ethique*, et pourquoi l'a-t-il élargi en « *verum index sui et falsi* » ? » (p. 743)

Son article s'achève sur *une hypothèse qu'il lance* afin de répondre ; proposons ici une autre hypothèse.

Dans la lettre 40 de mars 1667, Spinoza évoque un entretien avec Vossius au sujet de l'affaire de l'alchimiste Helvétius ; il rapporte que Vossius « a beaucoup ri (...) et a même été surpris des questions que je lui posais au sujet de pareilles billevesées »²²⁹. Or Spinoza, à la différence de Vossius, ne fait pas peu de cas de cette affaire :

« Pour moi cependant, sans me soucier de cet étonnement [de Vossius] j'ai été trouver l'orfèvre même qui avait éprouvé l'or et dont le nom est Brechtelt » ;
« *Ego tamen hoc flocci faciens, ipsum aurificem, cujus cognomen est Brechtelt, qui aurum probaverat, adibam* »²³⁰

« Après cela, je me suis rendu auprès d'Helvétius qui me montra et l'or et le creuset intérieurement revêtu d'or », « *Post haec ipsum adii Helvetium, qui*

²²⁹ Trad. Appuhn, p. 255 ; Geb. IV, p. 196.

²³⁰ Trad. Appuhn, p. 255 ; Geb. IV, p. 196, l. 11.

mihi et aurum et crucibulum, interius etiam tum auro obductum, ostendebat »²³¹.

Or, en 1668, Birrius édite *Tres tractatus de metallorum transmutatione* ; on y trouve, au chapitre VIII, p. 47 du *De metallorum metamorphosi* (le premier traité, dans l'édition de Birrius), la phrase suivante :

Hujusmodi labores tædio foret recensere, quare ex quo verum sit sui index & falsi, rectum quoque sui & obliqui, ad ipsam rem pertranseo. Om-

On relève immédiatement la formule d'Aristote et la formule de Spinoza, dans un passage où l'auteur, identifié comme étant George Starkey (Philalèthe), considère, en s'exprimant sèchement, qu'il est inutile de passer en revue les travaux de ceux qui sont dans l'erreur, ou, plus précisément, de ceux qui sont des ignorants.

La date de publication du volume édité par Birrius, 1668, est suffisamment proche de la lettre 40, mars 1667, et les traités de George Starkey sont suffisamment renommés²³², pour qu'il apparaisse vraisemblablement inutile de rechercher pour quelle raison Spinoza a élargi la formule d'Aristote. S'il s'est à cette époque intéressé à cette question, il est probable qu'il a recherché de la documentation. Il a pu ainsi trouver, dans un traité d'alchimie, la formule, qui est un hapax, et qui met un terme à une partie de la discussion dans la lettre 76.

²³¹ Trad. Appuhn, p. 255 ; Geb. IV, p. 197, l. 3.

²³² On sait que Newton possédait le volume édité par Birrius et l'état de son exemplaire ainsi que ses notes manuscrites tendent à montrer qu'il l'a lu avec attention : « [...] a book published in 1668 by Martinus Birrius in which three of the tracts by Eirenaeus Philalethes [George Starkey] appeared anonymously. Newton owned this book and it is still extant in the newton Collection, Trinity College. It shows signs of considerable use by Newton : some manuscript notes on his hand and many pages turned down », Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, p. 131.

Annexe 3. *Perceptio, conceptus.*

« La comparaison avec le dépouillement de l'*Ethica* révèle que 278 lemmes (mots « subjectifs » et mots « outils ») sont attestés uniquement dans le *Tractatus de intellectus emendatione* »²³³. Cette singularité lexicale peut en partie s'expliquer localement²³⁴ par la discussion de thèses adverses – ce qui existe aussi dans l'*Ethique* mais dans un autre lexique²³⁵ ; c'est le cas, par exemple, du terme cartésien *deceptor* dont les 4 occurrences sont toutes contenues dans un paragraphe (§ 79) lors de la discussion²³⁶ d'une thèse cartésienne – une partie du *langage de l'adversaire* est donc abandonnée dans l'*Ethique*. Ce qui peut conduire, en retour, à examiner de plus près le sens nouveau que donne Spinoza au vocabulaire qu'il reçoit, à la partie du *langage de l'adversaire* qui se maintient et qui passe dans le *lexique spinoziste* – « Tout se passe donc comme si le terme d'entendement (qui appartient bien, par ailleurs, au lexique spinoziste) s'infiltrait dans la discussion par le langage de l'adversaire »²³⁷ ; et qui peut nous rendre attentifs à un choix lexical explicite de Spinoza : utiliser un mot plutôt qu'un autre – « *Dico potius conceptum, quam perceptionem* »²³⁸ ; rectification d'un énoncé cartésien selon Martial Gueroult :

« Spinoza semble ici [*Eth.* 2, def. 3] se contenter de répéter Descartes. En réalité, comme en témoigne son *Explication* [*Eth.* 2, def. 3, expl.], il le rectifie en substituant *concept* à *perception* »²³⁹.

²³³ Eugenio Canone & Pina Totaro, « Index locorum du *Tractatus de intellectus emendatione* », *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, p. 72.

²³⁴ Elle peut aussi s'expliquer globalement et être rapprochée, à cette occasion, de « l'absence totale de cryptocitations de Térént, qui reviennent de façon parfois abondante dans les autres œuvres de Spinoza » (Filippo Mignini, Introduction au *TIE*, *Spinoza, Œuvres I, Premiers écrits*, p. 41).

²³⁵ qui comprend en partie des termes communs au *Traité de la réforme de l'entendement* et à l'*Ethique*.

²³⁶ comprise dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC*, comme on l'a vu plus haut.

²³⁷ Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 35 (Spinoza et Descartes. *Mens et intellectus. Le jeune Spinoza devant Descartes*).

²³⁸ *Eth.* 2, def. 3, expl.

²³⁹ Martial Gueroult, *Spinoza II*, p. 21. Martial Gueroult se réfère en note à la Réponse à la Cinquième Objection dans les *Troisièmes Objections*.

Occurrences de *perceptio*.

Dans l'*Ethique*, les 6 occurrences du terme *perceptio* se distribuent de la façon suivante :

- il commence (2 occurrences) par être écarté dans l'*Explication* de la définition de l'idée (*Eth.* 2, def. 3) – c'est la *rectification* relevée par M. Gueroult et rappelée ci-dessus ; et il faut ajouter, ici, avec Pierre-François Moreau : « si l'on utilise un mot “ de préférence” (*potius*) à un autre, c'est qu'au fond on aurait pu aussi utiliser l'autre : la distinction porte plus sur les connotations que sur la signification »²⁴⁰. De fait, « le mot de perception semble indiquer que l'âme est passive à l'égard d'un objet. Alors que concept semble exprimer une action de l'âme »²⁴¹ ;
- il est utilisé (1 occurrence) dans le scolie 2 d'*Eth.* 2, P 40 : « j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions (*perceptiones*) connaissance par expérience vague (*experientia vaga*) »²⁴², et *perceptio* est alors la marque d'« un ordre qui n'est pas celui de l'entendement »²⁴³ ; le terme de perception, réservé à la « connaissance par expérience vague »²⁴⁴, exprime, conformément à *Eth.* 2, def. 3, expl., une forme de passivité ;
- il est utilisé ensuite (2 occurrences : lorsque Spinoza répond à deux objections) dans le scolie d'*Eth.* 2, P 49 ; nous retrouvons alors dans l'*Ethique* ce qui a été observé plus haut au sujet de la discussion de thèses adverses dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : la reprise du vocabulaire de l'adversaire lorsqu'il s'agit de discuter ses thèses ;
- il apparaît dans la Préface de la cinquième partie de l'*Ethique* (1 occurrence), lorsque Spinoza cite l'article 27 de la première partie des *Passions de l'âme* de Descartes : « des perceptions (*perceptiones*), ou des sentiments, ou des émotions de l'âme ».

²⁴⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 252.

²⁴¹ *Eth.* 2, def. 3, expl.

²⁴² Voir Pierre-François Moreau, *op. cit.*, pp. 245-261 (Deuxième partie, chapitre I. 2.a/L'expérience ne se réduit pas à l'expérience vague)

²⁴³ *ibid.*, p. 256.

²⁴⁴ « *experientia vaga* » apparaissait déjà dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 19) de même que la référence à « sans ordre pour l'entendement » (*Eth.* 2, P40, Sc. 2) avec : « *experientia, quae non determinatur ab intellectu* » (*Tract. Intell. Emend.*, § 19).

Il y aurait donc, dans l'*Ethique*, quelque chose comme une gradation dans la mise à l'écart du terme *perceptio* : il commence par être remplacé par un autre terme, en vertu de la passivité qu'il connote ; il est utilisé, pour la même raison, dans le cas de ce qui se rapporte à l'imagination ; il est, ensuite, repris chez les adversaires pour répondre à leurs objections ; et il est mis, enfin, dans la bouche d'un adversaire.

Qu'en est-il dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ? Les 27 occurrences de *perceptio* se répartissent de la façon suivante :

Groupes	Paragrophes	nombre d'occurrences
« modes de percevoir »	§ 19 §49	5
« comprendre ce qu'est une idée vraie, en la distinguant de toutes les autres perceptions »	§ 37 § 39 § 49 § 50 § 75 § 84	8
<i>perceptio</i> pris directement pour <i>idea</i>	§ 51 § 52 § 66 § 68 § 71 § 99 § 108 § 109	10
dans l'environnement de <i>conceptus</i> et de <i>cogitationes</i>	§ 71 § 72 § 73	4

- un premier groupe (5 occurrences) se rapporte aux « modes de percevoir » :

a/ § 19, les « modes de percevoir » sont invariablement introduits par : « il y a la perception ... »²⁴⁵ ; il s'agit des quatre premières occurrences de *perceptio* dans le *Traité*,

b/ § 49, « Nous avons, en second lieu, reconnu quelle est la *perception* la meilleure nous permettant de parvenir à notre perfection »²⁴⁶.

Filippo Mignini en déduit que « dans le *Traité de la réforme de l'entendement* les quatre genres de connaissance sont appelés indistinctement *perceptio* »²⁴⁷. Mais lorsque Spinoza affirme qu'« il y a la perception acquise par expérience vague » (§ 19), cela ne signifie pas que le deuxième mode de percevoir (ou deuxième *genre de connaissance* en reprenant l'expression de Filippo Mignini) est appelé *perceptio*. Cela signifie plutôt, semble-t-il, qu'il est appelé *expérience vague*, et quand Spinoza veut donner un exemple qui illustre ce deuxième mode de percevoir, il sait utiliser le nom qu'il lui a donné : « Je sais par expérience vague que... »²⁴⁸, je sais par ce deuxième mode de percevoir décrit plus haut que...

En *Tract. Intell. Emend.* § 49, « Nous avons, en second lieu, reconnu quelle est la perception la meilleure nous permettant de parvenir à notre perfection » signifie que nous avons, après avoir choisi « le meilleur de ces modes de percevoir » (§ 25) – « le quatrième

²⁴⁵ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.75.

²⁴⁶ *Ibid.*, p.91.

²⁴⁷ « Dans le *Traité de la réforme de l'entendement* les quatre genres de connaissance sont appelés indistinctement *perceptio*, alors que dans la *Korte Verhandeling* et dans l'*Ethique* ils sont nommés par des termes distincts », F. Mignini, Introduction au *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 38.

²⁴⁸ § 20, *ibid.*, p.75.

mode »²⁴⁹ –, reconnu quelle est *la meilleure perception (optima perceptio)* : celle « où la chose est perçue par sa propre essence et par elle seule, ou par la connaissance de sa cause prochaine » (§ 19).

Il semble, par ailleurs, difficile d'admettre que *perceptio* soit le nom d'un *genre de connaissance* (et qui plus est des quatre *genres...* indistinctement), alors qu'il signifie clairement *idée* cinq lignes plus bas dans le même paragraphe (§ 49²⁵⁰). Il en résulte, non pas que le nom du *genre de connaissance* est ici *perceptio*, mais que Spinoza n'écrit pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : ce quatrième mode de percevoir, je l'appellerai science intuitive. On peut toujours y voir une lacune, un manque ou un défaut qui marquerait l'antériorité du *Traité de la réforme de l'entendement* par rapport aux autres œuvres ; et, s'il s'agit de montrer à toutes forces l'antériorité du *Traité* par rapport au *Court traité* et à l'*Ethique*, on trouvera de nombreux autres arguments – ceux de Filippo Mignini lui-même –, mais sans retenir celui de « la dénomination indistincte de *perceptio* »²⁵¹, tel qu'il l'a présenté dans son « Introduction au *Traité de la réforme de l'entendement* ».

Ajoutons que Spinoza ne dit pas : 1. Il y a la perception par ouï-dire... 2. Il y a la perception par expérience vague... ; il dit : 1. Il y a la perception que nous avons (*habemus*) à partir du ouï-dire... 2. Il y a la perception que nous avons (*habemus*) par expérience vague... comme s'il disait, il y a l'idée que nous avons par expérience vague. C'est ce que l'on retrouve en *Tract. Intell. Emend.* § 75 : « examiner toutes nos perceptions selon la norme d'une idée vraie donnée, en nous gardant, comme nous l'avons dit au début, de celles que nous tirons du ouï-dire ou de l'expérience vague » ; les quatre *genres de connaissance* ne sont pas appelés indistinctement *perceptio* – « comme nous l'avons dit au début, de celles [des perceptions] que nous tirons de... ».

²⁴⁹ « Seul le quatrième mode saisit l'essence adéquate de la chose, et sans risque d'erreur ; aussi faudra-t-il en faire le plus grand usage », § 29, *ibid.*, p.81.

²⁵⁰ « distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et préserver l'esprit de ces autres perceptions »

²⁵¹ Filippo Mignini, *ibid.*

Lorsqu'il recense²⁵² tous les modes de percevoir, Spinoza met en évidence « quatre espèces différentes d'origine de nos perceptions »²⁵³, c'est-à-dire de nos idées. Ce que l'on retrouve dans les traces du *Traité de la réforme de l'entendement* en *Eth.* 2, P 40, Sc. 2 : « et c'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience vague »²⁵⁴; les perceptions sont ici les idées mutilées et confuses – et l'utilisation de *perceptio* renforce, dans ce cas, le caractère passif de la représentation d'un objet, comme nous l'avons vu plus haut.

- un second groupe (8 occurrences de *perceptio*) correspond à une formule du §37, qui se réfère à la première partie de la méthode, dans laquelle *perceptio* signifie *idea* : « comprendre ce qu'est une idée vraie, en la distinguant de toutes les autres *perceptions* »²⁵⁵. On y trouve :

a/ « une idée vraie, dont la compréhension fait en même temps comprendre la différence entre une telle *perception* et toutes les autres »²⁵⁶ (§ 39),

b/ « distinguer l'idée vraie de toutes les autres *perceptions* et préserver l'esprit de ces autres *perceptions* »²⁵⁷,

c/ « [...] à distinguer et séparer l'idée vraie de toutes les autres *perceptions* et à empêcher l'esprit de confondre les fausses, les fictives et les douteuses avec les vraies » (§50), « ce qui distingue la *perception* vraie de toutes les autres »²⁵⁸ (§ 50),

d/ « examiner toutes nos *perceptions* selon la norme d'une idée vraie donnée, nous gardant, comme nous l'avons dit au début, de celles que nous tirons du ouï-dire ou de l'expérience vague » (§ 75) ,

²⁵² « *hic resumam omnes modos percipiendi* », « je recense ici tous les modes de percevoir », Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.75.

²⁵³ Bernard Rousset, p. 181.

²⁵⁴ Trad. B. Pautrat.

²⁵⁵ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.85.

²⁵⁶ *ibid.*, p.87.

²⁵⁷ *ibid.*, p.91.

²⁵⁸ *ibid.*, p.93, pour les deux citations de ce même paragraphe.

e/ « nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres *perceptions* »²⁵⁹ (§ 84).

- un troisième groupe (10 occurrences de *perceptio*), dans lequel *perceptio* est utilisé pour *idea*, comme c'était le cas dans le deuxième groupe, mais sans être intimement lié à la formule *distinguer l'idée vraie des autres idées* (première partie de la méthode) :

a/ deux occurrences au § 51 et une au § 52, où *perceptio* remplace *idea* dans la continuité du deuxième groupe – c/ (« de confondre les fausses, les fictives et les douteuses avec les vraies » (§ 50)) ; « je ne vais pas ici traiter de l'essence de chaque *perception* [...] ; j'exposerai seulement [...] à quoi se rapportent la *perception* fictive, la fausse et la douteuse » (§ 51), c'est-à-dire l'*idée* fictive, la fausse et la douteuse – comme l'indique aussi la fin du § 51 : « Examinons donc en premier lieu l'idée fictive ». Même remplacement, immédiatement après, au début du § 52 : « Toute *perception* ... »²⁶⁰,

b/ « des *perceptions* fausses »²⁶¹ (§ 66) pour des *idées fausses*,

c/ deux occurrences au § 68 : des *perceptions* confuses²⁶² pour des *idées confuses*, par opposition aux « idées claires et distinctes », quatre lignes plus bas dans le même paragraphe,

d/ « (*perception* qui n'a pu, à coup sûr, provenir d'aucun objet) »²⁶³ (§ 71), où *perception* est pris pour *idée*,

e/ « pour ordonner et unifier *toutes nos perceptions* »²⁶⁴ (§ 99) qui se rapporte au § 91 : « pour ramener *toutes les idées* à une seule [unifier], nous nous efforcerons des les enchaîner et de les ordonner »²⁶⁵,

²⁵⁹ *ibid.*, p. 119.

²⁶⁰ *ibid.*, p.93, pour les deux citations du § 51 et celle du § 52.

²⁶¹ *ibid.*, p.105.

²⁶² « de telles *perceptions* sont toujours nécessairement confuses, composées de diverses *perceptions* confuses », *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.107.

²⁶³ *ibid.*, p. 109.

f/ « Ces *perceptions* ... »²⁶⁶ (§ 108) pour *ces idées*, comme il apparaît à la lecture des propriétés 2 et 3 de l'entendement (début de la propriété 3 : « Celles [*les idées*] qu'il forme ... »),

g/ « si la *perception* est entièrement supprimée, elles le sont toutes aussi »²⁶⁷ (§ 109), c'est-à-dire si la *perception* (terme pris ici pour *idée*) est entièrement supprimée, « les autres choses qui se rapportent à la pensée, comme l'amour, la joie »²⁶⁸, le sont toutes aussi.

- un quatrième groupe (4 occurrences de *perceptio*) dans lequel *perceptio* est aussi utilisé pour *idea* :

a/ directement, mais dans l'environnement du terme *conceptus* (§ 72) : « *perception* vraie » ; « cette *perception* affirme »²⁶⁹ (§ 72),

b/ par l'intermédiaire de *pensées (cogitationes)* : « que d'une telle *perception* il en déduise légitimement d'autres, toutes ces *pensées* seraient vraies, sans être déterminées par un objet extérieur » (§ 71), où *perceptions* est pris pour *pensées* c'est-à-dire pour *idées* – « *habemus cogitationes sive ideas* » (§ 73) ; mais *perception* n'est jamais pris pour *concept*,

c/ dans l'environnement du terme *conceptus* et par l'intermédiaire de *cogitationes* au § 73 : « lorsque nous affirmons d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le *concept* que nous en formons, cela indique un manque en notre *perception*, c'est-à-dire que nous avons des *pensées* ou *idées* en quelque sorte mutilées et tronquées »²⁷⁰.

²⁶⁴ *ibid.*, p. 127.

²⁶⁵ *ibid.*, p. 123.

²⁶⁶ *ibid.*, p. 133.

²⁶⁷ *ibid.*, p. 135.

²⁶⁸ Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. B. Pautrat, p. 163.

²⁶⁹ Spinoza, *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109 pour les deux citations.

²⁷⁰ *ibid.*, p. 111.

Que pouvons-nous déjà en déduire au sujet de l'emploi de *conceptus* et de *perceptio* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*? Avant de le faire, il faut revenir à une remarque de Pierre-François Moreau, évoquée au début : « si l'on utilise un mot “ de préférence” (*potius*) à un autre, c'est qu'au fond on aurait pu aussi utiliser l'autre » ; *utiliser l'autre*, c'est-à-dire *perceptio*, c'est bien ce que fait Spinoza dans le *Traité* – et *conceptus* y signifie aussi idée. Il dispose donc, dans ce texte, de deux termes qui ont la même signification. Mais, dans le *Traité*, ou si l'on préfère dès le *Traité*, Spinoza établit une distinction dans l'usage de ces deux termes – perception n'est jamais pris pour concept ; autant il est possible de passer du terme perception à celui d'idée par l'intermédiaire du terme pensée (une fois seulement et au pluriel : « d'autres [*perceptions*], toutes ces pensées »), autant il est impossible de passer du terme perception à celui d'idée par l'intermédiaire du terme concept. C'est ce que nous pouvons déjà déduire à partir des occurrences de *perceptio* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Précisons maintenant cette distinction à l'aide des occurrences de *conceptus* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

Occurrences de *conceptus*.

La principale différence entre les occurrences de *perceptio* et celles de *conceptus* dans le *Traité de la réforme de l'entendement* se rapporte à leur répartition dans l'ensemble du texte :

- le terme *perceptio* apparaît pour la première fois au § 19, et il est utilisé régulièrement²⁷¹ tout au long du texte jusqu'au § 109, mais il n'est jamais massivement présent dans un paragraphe. Le § 19 contient le plus grand nombre d'occurrences de ce terme avec 4 occurrences et, même si l'on fait la somme des occurrences de *perceptio* dans les paragraphes consécutifs où il est contenu (paragraphes 50, 51, 52 ; paragraphes 71, 72, 73), on obtient une valeur du même

²⁷¹ Dans les paragraphes 19, 37, 39, 49, 50, 51, 52, 66, 68, 71, 72, 73, 75, 84, 99, 108, 109, cf. Eugenio Canone & Pina Totaro, Index locorum du *Traité de la réforme de l'entendement*.

ordre – à savoir 5 occurrences pour chacun des deux groupes de paragraphes consécutifs précédemment cités²⁷² ;

- la répartition des occurrences de *conceptus* est tout autre. Ce terme apparaît tardivement – la première occurrence de *conceptus* se situe au § 62 – et il est massivement utilisé dans deux paragraphes consécutifs²⁷³.

Remarquons par ailleurs que la première occurrence²⁷⁴ de *conceptus* renvoie aux *Principes de la Philosophie de Descartes* et aux *Pensées Métaphysiques* (à l'axiome 6 de la première partie des *PPC*²⁷⁵ pour la formule « *conceptus, id est idea* », et au chapitre IV de la deuxième partie des *Cogitata Metaphysica* (« *homines mutari in bestias* »²⁷⁶) pour l'exemple qui contient cette formule (« *homines in momento mutari in bestias* »²⁷⁷)), et que l'utilisation du verbe *formare* avec *conceptus* peut être rapportée aux *Meletemata philosophica* d'Heereboord (« Par exemple, l'entendement forme des concepts (*intellectus conceptus format*), et les concepts formés restent en lui »²⁷⁸).

²⁷² Ce qui représente un peu moins de 15% du nombre total d'occurrences dans le cas du § 19 (peu significatif dans la mesure où il s'agit de la description des modes de percevoir) et environ 18,5% du nombre total des occurrences lorsque le décompte porte sur trois paragraphes consécutifs.

²⁷³ environ 77% du nombre total des occurrences de *conceptus* dans les paragraphes 72 et 73.

²⁷⁴ dès la première occurrence, *conceptus* est mis en relation avec *idea* : « *conceptus, id est idea* » (*TIE* § 62).

²⁷⁵ « *In omnis rei idea, sive conceptu ...* », *Geb.* I, p. 155 ; *axiome pris de Descartes* (axiome 10, *Réponses aux Deuxièmes Objections*, AT VII, p. 166).

²⁷⁶ *Geb.* I, p. 255.

²⁷⁷ § 62, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.102.

²⁷⁸ Heereboord, *Meletemata philosophica*, 1654, p. 229 – Heereboord donne cet exemple lorsqu'il traite de la cause immanente (*causa immanens*). On en trouve vraisemblablement une trace dans le *Court Traité* : « Il en va de même de l'entendement qui est, comme le disent aussi les philosophes, cause de ses concepts ; mais étant donné qu'il est une cause immanente, ... », *Court Traité* I, II, 29, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 211.

L'entendement forme des idées est l'expression que Spinoza privilégie dans l'énumération des propriétés de l'entendement – 9 occurrences au § 108 sur un total de 20 dans l'ensemble du *Traité de la réforme de l'entendement* en écartant « former une société » (§ 15) et « former une ligne » (§ 108) ; on trouve également :

« s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies » (§ 106),

« former des idées simples » (§ 72),

« s'il est de la nature d'un être pensant [...] de former des pensées vraies » (§ 73),

« se donner quelque définition comme point de départ pour former des pensées » (§ 94),

« pour que nous formions leurs définitions » (§ 103),

« former le concept » (§ 72), « *ad formandum conceptum globi fingo ...* », « pour former le concept de sphère je forge ... » ; on retrouve *fingo* au § 88 (« les mots sont une partie de l'imagination ») : « *multos conceptus fingamus* », « nous forgeons bon nombre de concepts »,

« le concept que nous en avons formé » (§ 72),

« le concept que nous en formons » (§ 73),

« la manière la plus facile de former le concept de sphère » (§ 72).

Reprenons dans son intégralité la phrase dans laquelle « *former le concept* » apparaît pour la première fois dans le *Traité de la réforme de l'entendement* :

« Cette idée est assurément vraie et, quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la nature, c'est là pourtant une perception vraie et la manière la plus facile de former le concept de sphère »²⁷⁹ – phrase qui contient en même temps les termes perception et concept – c'est la première²⁸⁰.

« Cette idée ... », laquelle ? L'idée de la rotation d'un *demi-cercle autour de son centre*. C'est une idée vraie, une *perception vraie* – *perception* vient ici prendre la place d'*idée*, mais pas celle de *concept*. Bernard Rousset affirme dans son commentaire du paragraphe 72 : « le concept (non la simple idée, encore moins la vague perception) de sphère »²⁸¹, mais, si concept peut être pris ici pour définition (« *conceptus rei, sive definitio* »²⁸²), c'est bien une idée ; il ne faut pas y voir une variation sémantique – le concept de sphère est l'idée de la sphère, une *simple idée*, ce n'est pas quelque chose de plus qu'une idée²⁸³. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la distinction que Spinoza établit dans l'usage des termes *perceptio* et *conceptus* consisterait plutôt en ceci : c'est l'affirmation que la perception contient – jamais le terme *perceptio* – qui est mis en relation avec le terme concept²⁸⁴ ; et c'est dans l'examen des idées simples que cette distinction, qui annonce celle de l'*Ethique*, apparaît clairement.

²⁷⁹ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

²⁸⁰ et la seule phrase du *Traité de la réforme de l'entendement* où les trois termes *idée*, *perception*, et *concept*, sont contenus en même temps – seulement ceux-là, i.e. sans le terme *pensée*.

²⁸¹ B. Rousset, p. 328.

²⁸² § 96, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.124.

²⁸³ L'expression « vague perception » de Bernard Rousset ne peut servir à distinguer *conceptus* de *perceptio*. La perception n'a rien de vague dans l'exemple de la sphère ; elle est bien, elle aussi, une idée – celle de la rotation d'un demi-cercle.

²⁸⁴ Ce que l'on observe aussi dans la deuxième phrase du *Traité de la réforme de l'entendement* où les termes *perception* et *concept* sont contenus en même temps (« affirmation qui serait fausse si elle n'était jointe au concept de sphère », § 72, *ibid.*, p. 109), et dans la troisième et dernière phrase du *Traité de la réforme de l'entendement* où les deux termes sont contenus en même temps (« nous affirmons d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en formons », § 73, *ibid.*, p. 111).

Annexe 4. Définition génétique de la sphère.

Que la définition génétique de la sphère soit contenue dans le § 72, tout le monde l'admet. Bernard Rousset, qui avait remarqué, dans son commentaire du *Traité de la réforme de l'entendement*, que l'expression *définition génétique* « n'est pas de Spinoza et [que] le mot *définition* n'apparaît même pas ici [§ 72] », intitule cependant son commentaire du § 72 : « Dans le définition « génétique » », et il justifie cet intitulé en évoquant un « usage » commun : « je suis l'usage qui s'est imposé, car il est commode et finalement juste »²⁸⁵. Nous retrouvons dans ce contexte l'utilisation du terme *conceptus* : le concept de sphère est la définition de la sphère²⁸⁶ – il serait possible d'écrire *conceptus globi sive definitio* (« *conceptus rei sive definitio* » (§ 96), c'est la dernière occurrence de *conceptus* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*) – c'est une idée (*conceptus, id est idea*) dont la cause est l'idée de la rotation du demi-cercle.

Le demi-cercle vient directement des *Éléments* d'Euclide ; il est contenu dans la définition euclidienne et génétique de la sphère – mais le terme de centre n'y apparaît pas.

Pour formuler la définition génétique du cercle, il suffisait à Spinoza d'avoir sous la main les *Commentaria*²⁸⁷ de Clavius²⁸⁸ ; celui-ci l'énonce, en effet, dans son commentaire de la définition euclidienne du cercle. Spinoza reprend même, dans le §96, le début de la définition génétique du cercle telle que Clavius la donne et il reprend aussi un résultat contenu dans son commentaire : il est possible de déduire la définition euclidienne du cercle à partir de

²⁸⁵ Bernard Rousset, *op. cit.*, p. 326 pour l'ensemble des citations.

²⁸⁶ Remarquons qu'avec la lettre 4, nous pourrions ajouter ici *l'idée claire et distincte de la sphère*.

²⁸⁷ Clavius, *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, 1611.

²⁸⁸ Ou les *Elementa euclidea geometriae planae ac solidae* (1654) de Tacquet ; mais il y a une référence directe à la définition euclidienne de la sphère dans les *Commentaria* de Clavius dès la définition du cercle (la définition 15 du Livre I) : « Et assurément cette description [définition génétique du cercle] est tout à fait semblable (*persimilis*) à celle par laquelle la sphère est décrite par Euclide au Livre XI » (Clavius, *op. cit.*, p. 18).

sa définition génétique²⁸⁹. Mais, lorsque Spinoza expose l'exemple de la sphère, il n'a manifestement pas sous les yeux les *Commentaria* de Clavius²⁹⁰ – en reprenant la définition de Clavius, comme il l'a fait dans le cas du cercle, *diamètre* serait à la place de *centre*.

Le terme de centre, dans le § 72, n'est certainement rien de plus qu'une erreur ; on trouve toutefois, dans le commentaire claviusien de la définition de la sphère, un mouvement de rotation *circa extremum* qui peut être source de confusion et l'expression « centre du demi-cercle en rotation », mais dans un autre contexte :

- dans le Livre I, Clavius donne la définition euclidienne et non génétique du cercle (définition 15), puis, dans son commentaire, la définition génétique du cercle à partir de laquelle il retrouve la définition euclidienne ;
- dans le Livre XI, Clavius donne la définition euclidienne et génétique de la sphère (définition 14), il la rapproche ensuite, dans son commentaire, de la définition génétique du cercle – un mouvement de rotation *circa extremum* dans les deux cas (cercle et sphère), ce qui aurait pu être utile, si Clavius n'avait pas écrit, immédiatement après, *diamètre*, pour la sphère (cercle : « *linea recta circa extremum quiescens revoluta describit circulum* » ; sphère : « *semicirculus circa extremum, nempe circa diametrum, circumductus* »²⁹¹) – puis, il donne les éléments (l'un d'eux est « le centre du demi-cercle en rotation ») qui conduisent à l'énoncé d'une deuxième définition, non génétique, de la sphère, calquée sur la définition euclidienne et non génétique du cercle.

²⁸⁹ « on en conclut clairement [de la définition génétique] que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales », § 96, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.125.

²⁹⁰ et encore moins les *Elementa* de Tacquet, dans lesquels le diamètre est nommé et la définition illustrée par une figure dans laquelle de le diamètre est tracé : « *Generatur sphaera, si semicirculus circa diametrum (AF) immotam convertatur* » (définition 5 du Livre XII dans l'édition de Tacquet – je reprends sa notation (AF) sans la corriger).

²⁹¹ Clavius, *op. cit.*, p. 480 pour les deux citations, qui appartiennent au commentaire de la définition de la sphère.

La symétrie que Clavius a voulu établir apparaît distinctement, et, dans ce contexte, il est difficile d'admettre que Spinoza reprenne le terme de centre dans l'énoncé de la définition génétique (et euclidienne) de la sphère, puisque Clavius l'utilise, précisément, pour énoncer la définition non génétique de la sphère.

Mais, le terme *centre* est peut-être la trace laissée par ce qui semble venir en premier : la définition génétique du cercle. Dans le cas du cercle aussi bien que dans celui de la sphère, un élément générateur [le point ou le demi-cercle] *est ramené de nouveau au même lieu d'où il avait commencé à être mu* (en reprenant une formule à peu près claviusienne). Le terme de centre serait alors la marque d'une conception unifiée des définitions génétiques ; c'est comme si Spinoza avait sous les yeux, en quelque sorte, la définition génétique du cercle, dans laquelle le centre de rotation est bien le centre du cercle (l'extrémité fixe du segment en rotation), lorsqu'il construit l'exemple de la sphère. Dans cette perspective, où la définition génétique du cercle vient en premier, ce qui semble être presque une anomalie est comme mis en évidence : l'absence d'une référence à la définition génétique de la sphère (déjà énoncée au § 72) dans les paragraphes 95 et 96.

Il y a, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, un grand nombre de renvois internes ; certains sont indiqués par *supra* et ils peuvent relier deux paragraphes très éloignés l'un de l'autre (« *supra diximus* » (§ 104) qui renvoie au § 61).

« *ut dixi* » est une référence interne au § 95 : « s'agissant de figures et de tous les autres êtres de raison, cela importe peu »²⁹², c'est-à-dire cela importe peu dans le cas « d'une chose abstraite qu'il est indifférent de définir d'une manière ou d'une autre »²⁹³ ; c'est bien ce qu'il a dit dans le § 95 – *ut dixi*.

²⁹² Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 125.

²⁹³ *ibid.*, p. 123.

Il n'y a donc aucune référence directe à la définition génétique de la sphère dans les paragraphes 95 et 96, mais « *Je parle d'une affirmation intellectuelle* »²⁹⁴ (§ 96) est peut-être une référence indirecte au § 72. Le terme d'affirmation semble, en effet, au centre de ce paragraphe, et Spinoza privilégiait un terme (voir l'Annexe 3) lorsqu'il s'agit d' « affirmation intellectuelle » : celui de concept – apparaissant par là lui aussi comme une référence indirecte au § 72 dans le § 96.

²⁹⁴ trad. B. Pautrat, p. 147.

Annexe 5. Définition génétique et théorie des substances.

On retrouve l'exemple de la sphère dans la doctrine des définitions génétiques qui prend, chez Martial Gueroult, la forme d'une théorie des substances à un attribut dans le *Spinoza I* :

« D'où l'on voit que l'idée de l'attribut est une idée simple comme celle du demi-cercle, et l'idée de Dieu une idée complexe comme celle de la sphère »²⁹⁵.

Mais, dans la justification de cette doctrine, il est nécessaire de rapporter les exemples géométriques du *Traité de la réforme de l'entendement* à un autre texte :

- aux *Notae in Programma* ; dans le chapitre IV du *Spinoza I* (*La substance constituée d'une infinité d'attributs (Dieu)*), l'exemple de la sphère ne sert qu'à illustrer une reprise des *Notae in Programma* : « la différence qu'il y a entre les êtres simples et les êtres composés ; car cet être-là est composé dans lequel se rencontrent deux ou plusieurs attributs, chacun desquels peut être conçu l'un sans l'autre ... »²⁹⁶ – l'ensemble de la théorie des substances à un attribut est de fait intimement lié aux *Notae in Programma* ;

- à la lettre 60 – implicitement associée à l'extension d'un énoncé ; l'exemple de la définition génétique du cercle doit être étendu « à la définition de la chose incréée » (§97) – « choses créées, chose incréée seront semblablement justiciables d'une définition par la cause »²⁹⁷.

²⁹⁵ Martial Gueroult, *Spinoza I*, p. 172.

²⁹⁶ AT VIII-2, p. 350.

²⁹⁷ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 173.

Seule une parenthèse de la lettre 60 : « (*intelligo enim causam efficientem tam internam quam externam*) »²⁹⁸ est donc à l'origine de la doctrine gueroultienne des définitions génétiques ; parenthèse conçue comme la marque d'une modification conceptuelle par M. Beyssade :

« Il [Spinoza] pense alors la *causa sui* de manière positive, et non, comme dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, de manière seulement négative »²⁹⁹,

et comme un dépassement par M. Gueroult :

« On notera maintenant que, tout en s'inspirant dans cette construction de préceptes énoncés par le *De intellectus emendatione*, Spinoza les dépasse en étendant à Dieu des procédés qu'il réservait alors aux choses « créées », seules justiciables d'une cause prochaine »³⁰⁰ ; « à partir du moment où l'on aperçoit que, puisqu'il est cause de soi, Dieu ne peut être dit sans cause, et que sa cause, pour être interne, n'en est pas moins aussi apte que la cause externe ou prochaine à fonder une définition génétique par la cause ».

En considérant comme acquis ce qui a été dit par A. Matheron :

²⁹⁸ Geb. IV, p. 271 ; « (j'entends en effet une cause efficiente tant interne qu'externe) » ; « Je veux dire une cause efficiente aussi bien interne qu'externe » (trad. M. Beyssade).

²⁹⁹ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 153, note 150.

³⁰⁰ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 172.

« Il nous semble donc qu'à partir de l'*Ethique* on ne doit plus parler, à propos de ces premières propositions, de « substance à un attribut », mais plutôt de « substance considérée sous un seul attribut »³⁰¹,

il est inutile de reprendre ici la théorie gueroultienne des substances à un attribut dans son ensemble ; il s'agit seulement d'examiner brièvement le groupe *Eth.* 1, P9, *Eth.* 1, P10, *Eth.* 1, P10, Sc. et particulièrement *Eth.*1, P10, Sc.

Indépendamment de questions chronologiques, évoquées par Alexandre Matheron :

« « plus un être a de réalité ou d'être, plus l'on doit lui attribuer d'attributs ». Mais, comme cet axiome n'avait pas semblé assez évident à De Vries, Spinoza s'est finalement décidé à le prouver à son tour. D'où les propositions 9 et 10. Et corrélativement, une nouvelle définition de l'attribut ... »³⁰²,

le caractère singulier de ce groupe de propositions a été relevé par A. Doz et G. Dreyfus :

« s'il est vrai que la construction de la notion de Dieu dans les *propositions* 9 et 10 n'emprunte rien à ce que les *propositions* 1 à 8 ont démontré des substances à un attribut »³⁰³,

« Notons bien : 9, 10, ainsi que 10 *Scol.*, sont indépendantes. Or ce sont précisément 9 et 10 qui doivent passer des éléments [substances à un attribut] au constitué [Dieu] »³⁰⁴.

³⁰¹ Alexandre Matheron, *op. cit.*, p. 619.

³⁰² *ibid.*

³⁰³ G. Dreyfus, « Le « Spinoza » de M. Gueroult : réponse à M. Doz », *Cahiers Spinoza* 2, p. 15.

³⁰⁴ A. Doz, « Réponse à Mlle Dreyfus à propos du *Spinoza* de Martial Gueroult », *Cahiers Spinoza* 3, p. 230.

La justification de la définition de Dieu en *Eth.* 1, P10, Sc. est donc totalement indépendante de la construction gueroultienne ; et c'est même plus qu'une justification, c'est la suite nécessaire de propositions : « *et consequenter ...* » ; c'est une démonstration, présente dans ce qu'Alexandre Matheron nomme la « première version de l'*Ethique* »³⁰⁵, conservée dans la version finale et rappelée dans la lettre 9 avec le même enchaînement de propositions – « *Unde ens absolute infinitum definiendum, &c.* »³⁰⁶. Et il faut également relever la forme de la définition :

« un être (*ens*) absolument infini doit être nécessairement défini (comme nous l'avons dit dans la définition 6) un être (*ens*) qui est constitué par une infinité d'attributs dont chacun exprime une certaine essence éternelle et infinie » ;

ce qui renvoie à la formulation de la lettre 2 : « *ens, constans infinitis attributis* »³⁰⁷.

Faut-il alors voir en *Eth.* 1, P10, Sc. la trace de thèses anciennes, maintenues dans la dernière version de l'*Ethique* et indépendantes d'une évolution conceptuelle au sujet de la *causa sui* ? Existe-t-il, en marge de la construction gueroultienne, un lien entre le *Traité de la réforme de l'entendement* et *Eth.* 1, P10, Sc., malgré « l'absence des notions et de la terminologie ontologique typique (Dieu compris comme substance, attribut, mode) » relevée par Filippo Mignini³⁰⁸ dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ?

« Les mots valent par l'usage » rappelle Heereboord³⁰⁹ ; dans les propositions de la première partie de l'*Ethique*, le mot *ens* désigne Dieu (l'expression « être (*ens*) absolument

³⁰⁵ Alexandre Matheron, *op. cit.*, p. 618.

³⁰⁶ Geb. IV, p. 45.

³⁰⁷ Geb. IV, p. 7.

³⁰⁸ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 40.

³⁰⁹ « *Verba valent usu* », *Meletemata philosophica*, 1654, p. 179 ; « Il n'est rien de plus fréquent que le mot *ens*, aucun terme n'est plus utilisé en Philosophie que *ens reale*, et cependant ce que sont l'*ens* et l'*ens reale* et ce qui doit être compris par ces mots, cela est aussi obscur que ce qu'il y a de plus obscur. Il semble que rien n'est plus

infini » apparaît 10 fois, elle se rapporte à la définition 6 ; une fois, l'être (*ens*) souverainement parfait (*Eth.* 1, P15, Sc.), et une fois, l'être (*ens*) le plus parfait (*Eth.* 1, P33, Sc. 2)), la substance (« deux êtres (*entia*) autrement dit deux substances », *Eth.* 1, P10, Sc., qui se rapporte à la lettre 9, *substantia* (*sive ens*), et à la définition 6) et un être fini (« des êtres (*entia*) finis », *Eth.* 1, P11, dem. 3) – Spinoza n'entre pas dans de longues *disputationes* au sujet du terme *ens*, contrairement à Heereboord qui se réfère à Aristote, Thomas d'Aquin, Cajetan, Ripa, Fonseca et Suarez. Mais, dans le commentaire de Martial Gueroult, le terme *ens* caractérise un procédé³¹⁰ utilisé par Spinoza *avant l'Ethique* :

« avant l'*Ethique*, il [Spinoza] dénomme substances les choses constituées d'un seul attribut et *Etre* [*ens*] la chose constituée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire Dieu ; dans l'*Ethique*, au contraire, après avoir provisoirement dénommé substances les choses constituées d'un seul attribut, il leur refuse finalement ce nom pour le réserver à Dieu, chose constituée d'une infinité d'attributs »³¹¹.

Or, dans le troisième scolie de la proposition 8 de la première version de l'*Ethique* de même que dans *Eth.* 1, P10, Sc., qui en est une reprise, non seulement l'*ens absolute infinitum* est défini comme *ens, constans infinitis attributis ...*, et cet énoncé est explicitement tenu pour équivalent à celui d'*Eth.* 1, def.6 dans une parenthèse, mais la démonstration qui interdit précisément de concevoir les substances comme des *choses constituées d'un seul attribut* est menée avec les termes *ens* et *attributum*.

connu que l'*ens*, et à plus forte raison l'*ens reale*, et cependant presque rien n'est plus inconnu. [...] Quant à nous, nous expliquerons aussi clairement que nous le pourrons, d'abord le mot, et immédiatement après, la chose elle-même à notre manière », « *Nihil est tritius voce Ens : nullus in Philosophia terminus usitator, quam Ens reale : et tamen quid sit Ens atque Ens reale, quid vocibus istis debeat intelligi, tam est obscurum quam quod est obscurissimum. Videtur fere nihil est notius ente atque adeo ente reali : et tamen nihil fere est ignotius. [...] Nos vocem primum, mox rem ipsam more nostro, quantum poterimus, perspicue explicabimus* », *ibid.*

³¹⁰ pour maintenir l'univocité du terme *substance*.

³¹¹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 55.

La question de la substantialité de Dieu détermine cet « avant l'*Ethique* » décrit par Martial Gueroult : « ne concevant pas encore Dieu comme *substance*, mais comme *être* [ens] constitué d'une infinité d'attributs »³¹² – d'un côté « les substances (ou les attributs) »³¹³, de l'autre Dieu défini comme *ens, constans infinitis attributis*. ; et H.G. Hubbeling étudie la lettre 2 en reprenant ce qui caractérise cet « avant l'*Ethique* » gueroultien : « Spinoza ne distinguait pas nettement *substance* et *attribut* »³¹⁴ dans l'*exposé géométrique* de 1661 – d'où l'expression « *substance (attribut)* ».

Si l'on peut affirmer avec Alexandre Matheron que « le Spinoza d'avant l'*Ethique* était parfaitement gueroultien ! »³¹⁵, il semble nécessaire d'ajouter que le Spinoza de l'*exposé géométrique* n'est pas gueroultien, ou s'il l'est, c'est de façon très imparfaite, à tel point qu'il faudrait plutôt parler d'un *avant l'exposé géométrique* (ou d'un *avant la lettre 2*, ce qui est ici la même chose), et dans ce cas, c'est le Spinoza de l'*Appendice du Court Traité* qui serait, seul, parfaitement gueroultien.

Les deux composantes de la démonstration de l'équation « Dieu = Nature » dans l'*Appendice du Court Traité* correspondent bien, en effet, aux deux éléments relevés par Martial Gueroult et constitutifs, selon lui, de la doctrine spinoziste « avant l'*Ethique* » : 1/ un ensemble de thèses sur les « substances (ou attributs) », 2/ la *Nature* « consiste en une infinité d'attributs » ; il s'agit donc, dans cette perspective, d'une démonstration de l'unité des substances. Et, dans le commentaire gueroultien, la démonstration « avant l'*Ethique* » et la démonstration « dans l'*Ethique* » sont de même nature : c'est toujours l'unité des substances qui doit être démontrée – aussi bien dans la démonstration de « l'équation Dieu = nature » que dans celle de « l'équation Dieu = substance ». La démarcation entre « avant l'*Ethique* » et

³¹² *ibid.*, Appendice n°2, p. 426.

³¹³ *ibid.*

³¹⁴ H.G. Hubbeling, « The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method », *Revue internationale de philosophie*, 1977 – fasc. 1-2.

³¹⁵ Alexandre Matheron, *op. cit.*, p. 618.

« dans l'*Ethique* » est donc entièrement déterminée, dans le commentaire de Martial Gueroult, par deux procédés utilisés dans une seule démonstration – celle de l'unité des substances ; procédé génétique³¹⁶ dans l'*Ethique* par la substantialité de Dieu et par le transfert de nom, qui permet de le désigner à lui seul.

Or, dans l'*exposé géométrique* de 1661, il ne s'agit pas, ou il ne s'agit déjà plus, d'une démonstration de l'unité des substances, mais d'une démonstration de l'unicité de la substance. Il apparaît en effet que :

- la définition de l'attribut appartient à l'*exposé géométrique*, en tant que justification de l'axiome 3, contrairement à ce que pouvait affirmer L. Robinson : « seule devait y être formulée [seule devait être formulée dans l'*exposé géométrique*] celle [la définition] de la substance, l'attribut n'étant, au contraire, défini que dans les lettres 2 et 4, et cela quand il s'agit de Dieu »³¹⁷ ; en outre, H.G. Hubbeling doit abandonner l'expression « *substance (attribut)* » lorsqu'il reconstruit la démonstration de la deuxième proposition de l'*exposé* : « elles [les substances] ont des attributs différents. Donc (ax.3) ... », et c'est bien l'utilisation nécessaire de l'axiome 3 dans la démonstration de cette proposition qui le conduit à cet abandon ;
- en considérant en même temps les propositions de l'*exposé géométrique* et la définition de Dieu (« ces propositions une fois démontrées, vous verrez facilement où je tends, pourvu que vous ayez égard en même temps à la définition de Dieu »³¹⁸), il est possible de retrouver la démonstration d'E1 P14 :

³¹⁶ « c'est grâce au passage de l'équation Dieu = Nature, à l'équation Dieu = substance, que pourra pleinement s'accomplir la genèse », Martial Gueroult, *op. cit.*, Appendice n°6, p. 487.

³¹⁷ Affirmation reprise par P. Lachièze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, p. 222).

³¹⁸ Geb. IV, p. 8.

Dieu est un être absolument infini, duquel nul attribut, qui exprime une essence de substance [*c'est bien ce qui correspond à l'énoncé de la proposition 1 et au contre-exemple donné par Oldenburg dans la lettre 3*], ne peut être nié [*on retrouve la définition de Dieu donnée dans la lettre 2*], et il existe nécessairement [*« Que d'ailleurs un tel être existe, c'est ce qui facilement se démontre par cette définition », lettre 2*] ; si donc quelque substance existait en dehors de Dieu, elle devrait être expliquée par quelque attribut de Dieu, et ainsi il existerait deux substances de même attribut, ce qui [*par la proposition 1*] est absurde ; par suite nulle substance, en dehors de Dieu ne peut exister et conséquemment être conçue. Car, si elle pouvait être conçue, elle devrait nécessairement être conçue comme existante [*par la proposition 2*] ; or cela (par la première partie de cette démonstration) est absurde. Donc en dehors de Dieu nulle substance ne peut exister ni être conçue.

« L'unicité de la substance divine est apparue pour la première fois, indiquée comme en passant (*ut jam innuimus*) [Martial Gueroult se réfère implicitement ici à Eth. 1, P14, Coroll. 1] dans le *Scolie* de la *Proposition 10* »³¹⁹, et dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'unicité d'un *ens* est aussi indiquée comme en passant :

« De toute évidence c'est un être [*ens*] unique, infini ; autrement dit, c'est la totalité de l'être [*omne esse*], en dehors de quoi il n'y a aucun être [*esse*] »³²⁰ ;

mais la démonstration de l'unicité passe par une théorie³²¹ de la *substantia* (*sive ens*).

³¹⁹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 220.

³²⁰ § 76, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 113.

De la lettre 2 à *Eth.1*, P10, Sc., l'*ens absolute infinitum* est défini comme *ens, constans infinitis attributis ...* ; définition équivalente à *Eth. 1*, def. 6 en *Eth. 1*, P10, Sc., et qui se rapporte à *Tract. Intell. Emend.* § 76 : un *ens* conçu comme la totalité de l'être (*omne esse*). Cette trace du *Traité de la réforme de l'entendement* dans l'*Ethique* nous conduit aux éléments suivants :

- il n'y a pas de transfert de nom³²² dans la première partie de l'*Ethique* – si ce procédé gueroultien est maintenu, la démonstration d'*Eth. 1*, P14 donnée par Spinoza s'interrompt dès l'utilisation d'*Eth. 1*, P5 ; il est donc inutile d'écrire « les substances (ou les attributs) » – il suffit de s'en tenir à *substantia (sive ens)* ;
- cette équivalence acquise, la démonstration de *l'unicité* (« cet *ens* est unique », §76) devient une démonstration d'unicité de la substance (*Eth. 1*, P14) ;
- les définitions de Dieu s'enchaînent – *ens* conçu comme la totalité de l'être (*omne esse*) [*Tract. Intell. Emend.* § 76], *ens, constans infinitis attributis ...* [lettre 2, *exposé géométrique*, première version de l'*Ethique*, lettre 9, *Eth. 1*, P10, Sc.], *Eth. 1*, def. 6 –, indépendamment de toute évolution conceptuelle au sujet de la *causa sui* [lettre 60].

Rapporté à ce qu'il illustre dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, et considéré indépendamment de la lettre 60 (quelles que soient les remarques qui pourraient être formulées à partir de la lettre 83), ce qu'il faut retenir de l'exemple de la sphère se rapporte à la conception par soi. Ce qui est vrai dans le cas de l'affirmation contenue dans les idées

³²¹ Théorie post-cartésienne ; voir P. Aubenque, « La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance », *Problèmes aristotéliciens*, pp. 341-350.

³²² *Eth. 1*, def. 4 est toujours indépendante du transfert de nom. Dans le commentaire de Martial Gueroult, le mot *substance*, en E1, def. 4, désigne définitivement une chose constituée par un seul attribut et l'énoncé : « la diversité des attributs fonde la diversité des substances » est indissociable d'*Eth. 1*, P5.

simples : « et ne s'étend pas au-delà »³²³, « *nec ultra se extendit* », *Tract. Intell. Emend.* § 72, caractérise la conception par soi – ce qui est conçu par soi ne peut être conçu *abstracte sive universaliter*, mais seulement *adaequate* et doit être rapporté à la totalité de l'être, *Deus, sive omnia Dei attributa*.

³²³ « l'origine de la Nature [...] ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin qu'en réalité », *Tract. Intell. Emend.* § 76.

Annexe 6. Notes sur *cogitatio* et *mens* dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

1/ *cogitatio*.

Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, le pluriel (*cogitationes*) exprime toujours l'idée – *cogitationes sive ideae, les pensées ou les idées*, cela est vrai avant que ce ne soit formulé (§ 73) et après (jusqu'au § 108) ; le singulier (*cogitatio*) l'exprime aussi le plus souvent, pour ne pas dire presque toujours (soit dans l'environnement du pluriel, soit isolément, sans ambiguïté : « la pensée vraie se distingue de la fausse ») – en cela Spinoza suit les cartésiens : « des idées ou des *cogitationes* (c'est la traduction de la version latine du *Discours* : « *de cogitatione, sive idea* ») »³²⁴.

Il sera toujours possible d'affirmer que « s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies » (§ 106) est une simple reprise de « s'il est de la nature d'un être pensant de former des pensées vraies » (§ 73), en accordant, du fait même de la reprise, peu d'importance aux termes utilisés, et de ne retenir que *ipsa intellectus definitio*, dans le § 106 – ce qui est fait par Bernard Rousset (« Manque encore la *définition elle-même de l'entendement* que nous cherchions »³²⁵) –, en négligeant *cogitatio*, jugé redondant, mais il reste que la dernière occurrence du terme *cogitatio*, dans le § 110, marque clairement une rupture. Nous avons déjà vu que le terme *intellectus* disparaissait du § 110 ; nous pouvons maintenant ajouter que cette disparition est associée à une modification du sens du terme *cogitatio*, qui signifiait massivement, et presque exclusivement, *idée* dans le reste du *Traité de la réforme de l'entendement*³²⁶. Si rien n'interdit d'écrire, comme le fait à plusieurs reprises

³²⁴ Jean-François Courtine, « La doctrine cartésienne de l'idée et ses sources scolastiques » dans *Lire Descartes aujourd'hui*, éditions Peeters, Louvain, 1997, p. 2.

³²⁵ B. Rousset, *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, p. 427.

³²⁶ Remarquons aussi que dans le § 109, l'expression : « les autres choses qui se rapportent à la pensée », semble tendre vers les *modi cogitandi*, les modes de penser.

Bernard Rousset dans son commentaire des derniers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement* (§106, §110), « pensée (ou entendement) », il semble cependant préférable de voir dans le terme *cogitatio* une façon de considérer l'entendement – l'entendement considéré *sub cogitatione*, sous l'aspect de la pensée. Dans cette perspective, la phrase de Bernard Rousset citée plus haut devient : « Manque alors l'une des deux définitions de l'entendement que nous cherchions ».

2/ La *mens* est-elle réellement distinguée de l'*intellectus* dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ?

Dans son étude sur « le concept spinoziste de *mens humana* », dont nous ne retiendrons que ce qui concerne l'entendement, M. Korichi affirme qu'il y a, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, « une assimilation entre la *mens* et l'*intellectus* », invalidée dans l'*Ethique*³²⁷.

Cette assimilation se rapporte à un verbe : *intelligere*. M. Korichi relève l'utilisation (§ 39) d'*intelligendo* avec l'âme (*mens*, qu'elle traduit par esprit) : *en comprenant (...) elle acquiert*, mais on trouve aussi *intelligendo* avec l'âme dans l'*Ethique* : *en comprenant, elle conçoit* (*Eth.* 5, P23, Sc.) ; le point capital relevé par M. Korichi au sujet d'*intelligere* (§ 39) est cependant le suivant :

³²⁷ « Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, la *mens* n'est donc pas réellement distinguée de l'*intellectus* », M. Korichi, « Le concept spinoziste de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de intellectus emendatione* », *Kairos* n°11, p. 31. C'est l'un des arguments de F. Mignini pour montrer l'antériorité du *Traité de la réforme de l'entendement* par rapport au *Court Traité* et à l'*Ethique* : « Une telle confusion entre entendement et esprit coïncide paradoxalement avec celle que Spinoza critique chez Bacon dans sa *Lettre 2* », « Introduction au *Traité de la réforme de l'entendement* », p. 37.

« On notera (...) l'emploi du verbe *intelligere* de façon intransitive ; son action, en dernière analyse, n'est donc pas ordonnée à une activité transitive de connaître, mais se définit comme ce qui donne consistance et effectivité à la *mens* »³²⁸.

M. Korichi remarque par ailleurs qu'il y a bien un aspect du *Traité de la réforme de l'entendement* qui interdit une telle assimilation : l'âme a, en effet, une *potentia figendi* (§ 58), une puissance de feindre ou de forger des fictions. Mais, cet aspect, M. Korichi le réduit à un pur rien :

« Quand il y a fiction, il n'y a rien dans l'esprit (*mens*) : “*nullus detur conceptus, id est, idea, sive cohaerentia subjecti et praedicati in mente*” (§ 62).

Quand on imagine, l'esprit (*mens*) ne voit rien ».

Trois éléments de réponse :

a/dans le paragraphe qui précède celui qui contient le passage qu'elle cite, Spinoza ne dit-il pas que « quand l'âme (*mens*) s'applique à une chose fictive et, de sa nature, fausse, pour la soupeser et la comprendre, et en déduire en bon ordre ce qui doit en être déduit, il lui sera facile de rendre manifeste sa fausseté ; et si la chose fictive est, de sa nature vraie ... » (§ 61). Comment l'âme peut-elle « déduire en bon ordre », s'il « n'y a rien dans l'esprit (*mens*) », si « l'esprit (*mens*) ne voit rien » ? Faudrait-il parler en ce cas d'une déduction aveugle ?

³²⁸ M. Korichi, « Le concept spinoziste de *mens humana* et le lexique du *Tractatus de intellectus emendatione* », *Kairos* n°11, p. 27.

b/ il faudrait aussi rapporter le passage du § 62 cité plus haut à l'exemple qui le précède : « s'il nous arrive de dire que des hommes se changent subitement en bêtes » (§62), exemple qui apparaît dans les *Pensées Métaphysiques*, cela ne signifie pas qu'il « n'y a rien dans l'esprit (*mens*) », que « l'esprit (*mens*) ne voit rien ». L'âme (*mens*) voit deux maillons séparés d'une chaîne déductive qui ne peut être construite ; ce qu'elle ne voit pas, c'est une déduction « en bon ordre ». On ne peut donc affirmer que l'âme ne voit rien ; ce qui n'est pas vu, c'est une cause, et l'expression « *in momento* », absente dans la formulation de l'exemple dans les *Pensées Métaphysiques*, renforce, dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, l'absence de cause assignable à la transformation d'un homme en bête³²⁹.

c/ au sujet du paragraphe 39, en marge de ce que nous avons déjà remarqué sur *intelligendo* en *Eth.* 5, P23, Sc., il faudrait relever l'emploi du verbe *intelligere* de façon intransitive en *Eth.* 4, P28, dem. : « *Est mentis absoluta virtus intelligere* » ; et il semble alors difficile d'établir, en suivant cette voie, une séparation du *Traité de la réforme de l'entendement* de l'*Ethique*.

Il suffit d'ailleurs de se reporter à ce qui a été dit par Pierre-François Moreau au sujet du *Traité de la réforme de l'entendement* pour le savoir :

« Dans son fonctionnement même en effet, la *mens* tend à s'attribuer les caractères de l'*intellectus*. Cette tendance ne fera que s'accroître »³³⁰.

³²⁹ On peut aussi relever l'utilisation du terme *cohaerentia*, voir note 95, p. 149 de M. Beyssade.

³³⁰ Dans l'*Ethique*, « Le sujet de l'amour intellectuel de Dieu, ce n'est pas l'*intellectus*, comme on pourrait s'y attendre étymologiquement, c'est la *mens* », Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 37.

Annexe 7. Au sujet de l'essai d'une lecture des §§ 104-105.

Dans l'étude de Jean-Luc Marion³³¹ sur les paragraphes 104 et 105 du *Traité de la réforme de l'entendement*, la dernière phrase du § 104 est traduite et interprétée, sans corriger le texte des *Opera Posthuma*, en identifiant « *terminari (...) ab objecto* »³³² (CM II, 7) à « *a nullo objecto externo determinatae* »³³³ (Tract. Intell. Emend. § 71) – c'est là tout le paradoxe de cette étude.

Puisqu'il y a « *determinatae* » en Tract. Intell. Emend. § 71 et « *terminari* » en CM II, 7, il fallait bien un « concept de (dé-)termination », dont J.-L. Marion a étudié « l'évolution ».

Dans les *Pensées Métaphysiques*³³⁴, « la terminaison (*terminari*) » est caractérisée par Jean-Luc Marion de la façon suivante :

« un *objectum* ou une *res* d'étendue, disposée à l'extérieur de la pensée parce que disposée dans l'extériorité à soi qu'est l'étendue, exerce sur la pensée passive une terminaison »³³⁵ ;

et « disposée dans l'extériorité à soi qu'est l'étendue », c'est bien ce qui apparaît en Tract. Intell. Emend. § 71 : un objet extérieur, « *objectum externum* ».

³³¹ Jean-Luc Marion, « Le fondement de la *cogitatio* selon le *De Intellectus Emendatione*. Essai d'une lecture des §§ 104-105 », *Les Études Philosophiques*, 1972.

³³² « *ex perfectione Dei etiam sequitur ejus ideas non terminari, sicuti nostrae, ab objecto extra Deum positis* », Geb. I, p. 261, « il suit encore de la perfection de Dieu que ses idées ne sont pas terminées, comme les nôtres, par des objets placés hors de lui » ; la référence à l'édition Gebhardt est quasiment inutile ici, puisque Appuhn donne précisément le texte dans la note (*Œuvres I*, p. 425) qu'il consacre à la dernière phrase du § 104 (phrase qui apparaît à peu près au milieu du § 60 dans la numérotation d'Appuhn).

³³³ « [ces pensées] ne seraient déterminées par aucun objet extérieur », trad. B. Pautrat, p. 109.

³³⁴ Il est donc supposé ici que c'est bien la pensée de Spinoza qui apparaît dans ce passage des *Pensées Métaphysiques* ; il faudrait examiner le problème de chronologie posé par « l'originalité du *Traité de la réforme de l'entendement* » par rapport aux *Pensées Métaphysiques*, telle qu'elle apparaît dans la suite de l'étude de Jean-Luc Marion.

³³⁵ Jean-Luc Marion, art. cit., p. 363.

À partir des *Pensées Métaphysiques*, il est donc déduit que : « il n’y a terminaison (*terminari*) que par un objet étendu agissant sur la pensée passive » ; et c’est cette « terminaison » que l’on retrouve en *Tract. Intell. Emend.* § 71.

Et puisque, suivant Jean-Luc Marion, le § 104 reprend³³⁶ le § 71, c’est à partir des *Pensées Métaphysiques* que le § 104 « doit se lire : il n’y a terminaison (*terminari*) que par un objet étendu agissant sur la pensée passive ; or la pensée produit activement les idées vraies par déduction ininterrompue ; donc rien d’extérieur ne peut terminer nos pensées » (p. 364).

Il obtient alors, pour la dernière phrase du § 104 : « aucun fondement ne peut assurer à nos pensées une terminaison (sc. par un objet extérieur) »³³⁷.

Pourquoi faut-il ajouter *ab* – terminaison par un objet extérieur ? Parce que la « terminaison (*terminari*) » est maintenue dans le texte. Et il faut rejeter ce qui « semble faire exception » à son interprétation : le § 70 ; car « le § 70 » n’affirme pas « la terminaison des pensées par *objectum* »³³⁸.

Mais où se trouve la « terminaison des pensées par *objectum* » dans le *Traité de la réforme de l’entendement* ? Nulle part ; il faut bien insérer les *Pensées Métaphysiques* dans le *Traité de la réforme de l’entendement* pour la trouver.

Le verbe *terminare* n’est utilisé qu’une seule fois dans le *Traité de la réforme de l’entendement* – au § 59 (sans compter le § 104 dans la version des *Opera Posthuma*) –, et il ne s’agit pas d’une « terminaison par un objet » mais d’une terminaison par l’intellection

³³⁶ « ce que le § 71 formule (...) sur le mode négatif (« *omnes illae cogitationes a nullo objecto externo determinatae sunt* ») le § 104, à ce moment de notre lecture, en donne une formulation négative : « *Nam ex nullo fundamento cogitationes nostrae terminari queunt* » (p. 362), « si les deux termes [*fundamentum* et *objectum*] étaient synonymes, le § 104 se réduirait à un doublet du § 71. La considération du concept *fundamentum* va seule permettre de souligner l’originalité du § 104 » (p. 364), « La substitution de *fundamentum* à *objectum* évite le pléonasme avec le § 71 » (p. 365), « l’indépendance de la pensée à l’égard de l’*objectum*, posée dès le § 71, ne devient *fundamentum* qu’au § 104 », (p. 365).

³³⁷ Jean-Luc Marion, *art. cit.*, p. 366.

³³⁸ *ibid.*, note 3, p. 366.

(*intellectio*) – qui correspond aux thèses soutenues par Spinoza – et d’une terminaison par la fiction (*fictio*) – dans une objection formulée par des adversaires : « *Aliquis forte putabit, quod fictio fictionem terminat, sed non intellectio* »³³⁹.

Or, que dit Jean-Luc Marion au sujet du § 59 ? Il affirme, dans une note, que : « Dans bien des cas (...) les deux sens sont confondus [terminaison de la pensée par l’objet / détermination de la pensée par la pensée] », et il cite à titre d’exemple de cette confusion le §59 : « *fictio fictionem terminat, non intellectio* » ; il donne le texte sous cette forme, et c’est la seule fois, dans toute son étude, qu’il cite ou évoque le § 59. Puis il ajoute, à la fin de sa note : « mais la confusion des mots ne reflète pas nécessairement celle des concepts ». Certes, mais ici, c’est la détermination des concepts dans les *Pensées Métaphysiques*, qui conduit à voir une confusion des mots dans le *Traité de la réforme de l’entendement*.

Il fallait déjà corriger le texte du § 71 (remplacer *determinatae* par *terminatae*) pour maintenir la dernière phrase du § 104 sans correction. Faut-il donc maintenant corriger le texte du § 59 ? Faut-il déplacer la seule occurrence de ce verbe, du § 59, modifié, au § 71, modifié ? Faut-il corriger aussi *Eth.* 1, def. 2 – « *cogitatio alia cogitatione terminatur* » ? Et faut-il corriger, ou supprimer..., « *deberet terminari ab alia ejusdem naturae* » d’*Eth.* 1, P8, dem. ?

La « terminaison objectale » de Jean-Luc Marion n’existe ni dans le *Traité de la réforme de l’entendement*, ni dans l’*Ethique* ; « la terminaison de la pensée par l’objet », c’est bien dans les *Pensées Métaphysiques* qu’il fallait la prendre. Et ainsi, c’est à partir des *Pensées Métaphysiques*, dans l’étude de Jean-Luc Marion, qu’il faut corriger,

³³⁹ « Peut-être s’en trouvera-t-il un pour penser que c’est la fiction qui met un terme à la fiction, et non l’intellection », trad. B. Pautrat, p. 91 ; « Certains croiront peut-être que ce qui met un terme à la fiction, c’est la fiction, non l’intellection », trad. M. Beyssade, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.101.

paradoxalement, deux fois le *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 59, § 71), pour ne pas corriger le §104.

Annexe 8. Tschirnhaus et les paragraphes 104 et 105 du *Traité de la réforme de l'entendement*.

Bernard Pautrat reprend le texte des *Opera Posthuma*, sans correction³⁴⁰, et il donne la traduction suivante : « Car en l'absence de fondement nos pensées peuvent se terminer »³⁴¹ ; ce qui signifie, comme il l'explique dans une note :

« “à partir d'aucun fondement (*ex nullo fundamento*) nos pensées peuvent se terminer”, s'interrompre, alors que (...) il nous suffit d'avoir une idée vraie pour en déduire interminablement d'autres idées vraies, sans nulle interruption (§ 104) »³⁴².

Cette interprétation fait penser à la *Medicina mentis* de Tschirnhaus ; plus précisément, à la première section de la deuxième partie :

« De quelque côté que nous nous tournions donc, et à condition de ne prendre appui que sur ce fondement, nous sommes à l'abri de tout risque d'erreur, et notre connaissance ne peut trouver de bornes nulle part »³⁴³, « *Quoquo ergo nos vertamus, dummodo unice hoc innitatur fundamento, ab omni errandi periculo sumus immunes, nec ullibi nostra notitia potest terminari* »³⁴⁴.

C'est une reprise, « *nec ullibi nostra notitia potest terminari* », de la dernière phrase du § 104, dans laquelle Tschirnhaus insère l'expression « *hoc fundamentum* » du § 105. Et, comme s'il voulait nous montrer que c'est bien la dernière phrase du §104 qu'il a repris, il la

³⁴⁰ C'est ce qui a été fait par Bernard Rousset qui donne la traduction suivante (dernière phrase du § 104) : « En effet, il n'y a pas de fondement à partir duquel nos pensées puissent trouver un terme » (*Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, p. 123).

³⁴¹ trad. B. Pautrat, p. 155.

³⁴² note 11, p. 177.

³⁴³ trad. J.-P. Wurtz ; *Médecine de l'esprit*, p. 70.

³⁴⁴ Tschirnhaus, *Medicina Mentis, sive Artis inveniendi praecepta generalia*, p. 36 de l'édition de 1695.

reprend immédiatement après avoir donné ce qui peut être rapproché du reste de ce paragraphe :

« si un premier énoncé peut être conçu, il en sera de même d'un deuxième qui en découle, puis d'un troisième, et ainsi de suite [...]. Et cela s'accomplit sans aucun risque de se tromper jamais, avec une sûreté telle que, à supposer même qu'au début nous tenions pour vrai quelque chose qui à la vérité est faux ou au contraire faux quelque chose qui est vrai, il en sortirait aussitôt, par déduction ultérieure de vérités, c'est-à-dire par l'application des seules opérations que l'esprit conçoit parfaitement, dans le premier cas uniquement des conséquences impossibles, ou absurdes [c'est-à-dire fausses], dans le second uniquement des conséquences possibles, ou susceptibles d'être conçues [c'est-à-dire vraies]; une troisième possibilité, en effet, n'existe pas, autrement dit ne peut être conçue »³⁴⁵.

Très attentif, semble-t-il, aux derniers paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*, Tschirnhaus donne quelques lignes plus bas la définition de l'entendement :

« la faculté par laquelle nous nous efforçons de concevoir quelque chose et parvenons à le concevoir, et par laquelle, inversement, nous nous efforçons de concevoir son contraire, sans pourtant parvenir à le concevoir. Cette activité ou cet effort en nous, nous l'appellerons dorénavant *entendement* »³⁴⁶.

³⁴⁵ trad. J.-P. Wurtz, p. 70 ; « si primum potest concipi, pariter et secundum, quod ex eo sequitur, poterit concipi, et dehinc tertium, atque ita porro [...] Idque adeo tuto sine ullo unquam errandi periculo peragitur, ut, quamvis principio aliquid supponeremus tanquam verum, quod tamen falsum, aut e contrario tanquam falsum, quod verum esset ; inde ulterius veritates deducendo, hoc est, nullas alias adhibendo operationes, quam quae perfecte concipiuntur, prodirent statim e primo vel mera impossibilia, seu absurda, e secundo vel mera possibilia, seu, quae concipi queunt ; tertium quippe non datur, seu, concipi nequit », p. 35 et p. 36 de l'édition de 1695.

³⁴⁶ trad. J.-P. Wurtz, p. 71 ; « (...) facultatis (...), qua conamur quicquam concipere, idque etiam concipere possumus, et qua econtra conamur ejus contrarium concipere, nec tamen id concipere possumus. Hanc autem actionem, vel conatum, in nobis intellectum imposterum nominabimus », p. 37 de l'édition de 1695.

Dans l'introduction de sa traduction de la *Medicina mentis*, J.-P. Wurtz cite un passage de la lettre de Tschirnhaus à Huygens du 11 septembre 1682, très éclairant de ce point de vue :

« [dans cette lettre] qui retient notre attention (...) par l'annonce du plan de l'ouvrage [dont le titre sera plus tard *Medicina mentis*], mais aussi par une phrase où notre auteur [Tschirnhaus] annonce son intention d'informer plus amplement son correspondant sur le traité qu'il a écrit sur la réforme de l'entendement : « *tractatum quem conscripsi de Emendatione Intellectus* » »³⁴⁷.

Ce n'est pas seulement une question de titre ou de reprise locale d'un passage du *Traité de la réforme de l'entendement* ; J.-P. Wurtz a montré l'inspiration spinoziste de la *Medicina mentis* dans, au moins, deux études³⁴⁸, et dans les notes de sa traduction de la *Medicina mentis*. Mais il s'agit, ici, d'examiner brièvement ce que Tschirnhaus entend par « fondement » dans la première section de la deuxième partie de la *Medicina mentis*.

Le premier terme qui le désigne est « *signum* » – dans l'introduction qui précède la première section :

³⁴⁷ J.-P. Wurtz, *Médecine de l'esprit*, p. 12. Suivant J.-P. Wurtz, le titre *Medicina mentis* se réfère aussi à Spinoza : « Si je pense malgré tout que le choix du titre est essentiellement dû à l'influence de Spinoza (...) [c'est] surtout d'une part parce que, selon Leibniz, Tschirnhaus lui aurait confié que « le livre de Spinoza sera de *Deo, mente, beatitudine seu perfecti hominis idea, de Medicina mentis, de Medicina corporis* », ce qui nous montre que notre auteur [Tschirnhaus] a repris pour ses deux principaux ouvrages [*Medicina mentis, Medicina corporis*] les titres qu'il avait attribués indûment aux dernières parties de l'*Ethique*, et d'autre part parce que dans sa lettre à Huygens en date du 11 septembre 1682, il s'était senti suffisamment le continuateur de Spinoza pour parler du traité qu'il a lui-même écrit sur la réforme de l'entendement », J.-P. Wurtz, « Un disciple « hérétique » de Spinoza : Ehrenfried Walther von Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza* 6, p. 129.

³⁴⁸ J.-P. Wurtz, « La théorie de la connaissance de Tschirnhaus : l'influence de Spinoza », *Spinoza. Science et Religion*, pp. 123-139 ; J.-P. Wurtz, « Un disciple « hérétique » de Spinoza : Ehrenfried Walther von Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza* 6, pp. 111-143.

« En effet, en y regardant de près, je découvris un critère grâce auquel il est possible de distinguer sans erreur le vrai du faux »³⁴⁹, « *Huc enim respiciendo signum erui, ope cujus verum a falso sine errore potest dignosci* »³⁵⁰.

En *tournant son regard* vers quoi ? Les mathématiques, et plus particulièrement l'algèbre. Il commence par s'interroger avec anxiété (« *anxie* ») au sujet de la méthode, puis il apprend que les mathématiciens (et seulement eux ; Tschirnhaus insiste sur ce point – « seuls les mathématiciens » et « eux seuls » à deux reprises en huit lignes³⁵¹) ont une méthode « les rendant capables de découvrir des chose cachées [...] par un procédé sûr et constant »³⁵², et il privilégie ensuite l'algèbre, jusqu'à se demander « *quomodo idem in omnibus aliis scientiis posset effici* », « de quelle manière on pourrait réaliser la même chose dans les autres sciences »³⁵³ (trad. J.-P. Wurtz).

Ce *signum* vient donc de l'algèbre (mais l'utilisation du terme précède l'acquisition d'un savoir mathématique – « je brûlai d'un ardent désir d'acquérir cette science »). Il existe donc un signe qui distingue le vrai du faux (p. 34), un « signe de la vérité », « *veritatis signum* » (p. 35). On peut considérer que ce n'est pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, qu'il prend ce terme : « la vérité n'a besoin d'aucun signe », « *veritas nullo eget signo* » (§ 36) – même négativement, il n'a pas encore à donner des gages de non spinozisme à Thomasius³⁵⁴ (le terme apparaît dans la première édition de 1686).

³⁴⁹ trad. J.-P. Wurtz, p. 68.

³⁵⁰ *Medicina mentis*, p. 33 de l'édition de 1695.

³⁵¹ *ibid.*, p. 32.

³⁵² trad. J.-P. Wurtz, p. 67.

³⁵³ C'est ce que l'on retrouve dans la Préface de l'édition de 1695 : Tschirnhaus commence par distinguer « trois degrés de la connaissance » en mathématiques, seule l'algèbre permet d'accéder au niveau le plus élevé, puis il étend à la philosophie ce qu'il a établi au sujet des mathématiques, et il affirme que l'algèbre est « l'authentique philosophie des mathématiques », et qu'il existe une science générale (*scientia generalis*), qui inclue les mathématiques, ou art de découvrir (*ars inveniendi*) qui est la philosophie authentique (*genuina philosophia*).

³⁵⁴ « Dès mars 1688 (...) Thomasius (...) s'empresse de dénoncer dans ses *Monats-Gespräche* cet auteur qui risquait d'introduire en Allemagne, jusque-là préservée, le « poison » de Spinoza », J.-P. Wurtz, « Un disciple « hérétique » de Spinoza : Ehrenfried Walther von Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza* 6, p.114.

Il y a, dans la première section, un fondement et un principe. Le fondement est défini de la façon suivante : « la fausseté consiste en ce qui ne peut être conçu, et la vérité en ce qui peut l'être », et le principe est le suivant : « nous pouvons concevoir certaines choses, et nous ne pouvons en concevoir en aucune façon certaines autres » (trad. J.-P. Wurtz) – la définition de l'entendement est liée à ce principe, et c'est pour cette raison, semble-t-il, qu'elle reprend les deux éléments : concevoir, ne pas concevoir. De plus, Tschirnhaus rapporte ce qu'il reprend en *Tract. Intell. Emend.* § 104 à l'algèbre, conformément à son projet, à la *science générale*, mais en s'éloignant de Spinoza.

La *Medicina mentis* pouvait éventuellement éclairer le texte du § 104 dans la mesure où Tschirnhaus le reprend en partie ; elle ne permet pas, semble-t-il, de le faire :

- le « fondement » contenu dans le § 105 ne se rapporte pas à l'algèbre dans le *Traité de la réforme de l'entendement* ; les lettres de Tschirnhaus sont celles où les objections à certaines thèses de Spinoza (ce qu'il montre dans l'exemple géométrique de la lettre 12 ; ce qui peut se déduire d'une définition – et non « les conditions d'une bonne définition », car sur ce point ils s'accordent) sont formulées à partir des mathématiques ou de la pratique des mathématiciens :

« Tous les mathématiciens en effet me semble démontrer au sujet de choses infinies de cette sorte que le nombre des parties dépasse tout nombre assignable et, dans l'exemple des deux cercles, que vous donnez en cet endroit, il ne semble pas que vous établissiez ce que vous aviez annoncé que vous établiriez »³⁵⁵ (trad. Appuhn, lettre 80),

« je l'ai souvent observé dans les mathématiques, d'une chose quelconque considérée en elle-même, c'est-à-dire de la définition d'une chose, nous ne

³⁵⁵ Geb. IV, p. 331.

pouvons jamais déduire qu'une seule propriété [...] Si, par exemple, je considère uniquement une circonférence de cercle, je n'en pourrai rien conclure sinon qu'elle est partout semblable à elle-même ou uniforme, propriété par laquelle elle diffère essentiellement de toutes les autres courbes [...] Au contraire si je rapproche ma définition d'autres objets, tels que les rayons menés du centre *etc.*, je serai en état de déduire de là un grand nombre de propriétés »³⁵⁶ (trad. Appuhn, lettre 82).

Or, dans la lettre 83, Spinoza ne répond pas : j'ai une conception des mathématiques différente de la vôtre ..., ou : j'avais pourtant pris les mathématiques pour modèle ... ; il répond, en substance : peu importe qu'en mathématiques cela soit comme vous le dites, puisque je fais autre chose – l'écart entre ce que font les mathématiciens et ce que recherche Spinoza apparaissait déjà dans le *Traité de la réforme de l'entendement* avec les mêmes termes : *être de raison, figure*, c'est-à-dire « une chose abstraite qui est pareillement de quelque manière qu'on la définisse » (§ 95). Ce qui nous permet de remarquer ici que certains exemples mathématiques³⁵⁷ donnés par Spinoza sont pris dans les *Commentaria* de Clavius³⁵⁸, comme on l'a vu

³⁵⁶ Geb. IV, p. 333, p. 334.

³⁵⁷ Exemples qu'il faut étudier sans être aveuglé par l'enthousiasme. La remarque d'Elhanan Yakira : « Spinoza's attitude towards mathematics is perhaps typical of philosophers who are fascinated by mathematics but are not themselves creative mathematicians » (« What is a mathematical truth ? », *Studia Spinozana* 6, p. 75) s'applique assez peu à Spinoza, mais très bien à certains commentaires.

³⁵⁸ Il est possible de rapporter l'exemple géométrique donné en *Eth.* 1, P15, Sc. (si à partir d'un point deux lignes AB, AC, situées à une distance déterminée, sont prolongées à l'infini, « il est certain que la distance entre B et C augmentera continuellement et de déterminée deviendra enfin indéterminable ») aux *Commentaria* de Clavius. Lorsque Wolfson parle de Crescas, *etc.*, il présente une figure géométrique qui ne correspond pas à celle de l'exemple de l'*Ethique* et la formulation des résultats n'est pas la même (*Chronicon Spinozanum* IV, p. 101) ; et on retrouve l'essentiel de ce que Wolfson peut dire – la référence au *Traité du Ciel* d'Aristote – dans les *Commentaria* de Clavius.

Dans le scolie qui suit la Proposition 28 (Théorème 19) du Livre I des *Commentaria*, Clavius présente un axiome de Proclus, en le justifiant par un raisonnement par l'absurde (qui repose sur le deuxième postulat euclidien) et en l'accompagnant d'une figure, qui est celle de l'exemple de l'*Ethique* (quatre points [D, E, F, G] sont ajoutés sur chaque ligne pour la justification de l'axiome, mais on retrouve bien la même figure avec les points A, B et C). Ce texte de Proclus est bien connu ; B. Vitrac en propose une traduction dans son édition des *Éléments*, mais sans la figure de Clavius : « si, à partir d'un point, deux lignes droites formant un angle sont *prolongées indéfiniment*, leur distance, quand elles sont *indéfiniment prolongées*, excède toute grandeur finie » (*Les Éléments*, vol. 1, p. 304) ; or Clavius dit *infinite producantur*.

plus haut, ou dans les textes des mathématiciens cartésiens hollandais³⁵⁹, mais qu'ils viennent, pour l'essentiel, de Descartes ; et lorsqu'ils sont pris dans les textes de Descartes, ils servent à illustrer une thèse opposée à une thèse cartésienne – comme s'ils étaient pris chez Descartes, pour mieux le combattre, ou, si l'on préfère, comme si les exemples choisis par Descartes se retournaient contre lui ;

- si le « fondement » contenu dans la *Medicina mentis* ne se rapporte pas à la même chose que celui qui est contenu dans le § 105, il aurait pu, cependant, être défini de la même façon, comme si Tschirnhaus retrouvait, en empruntant une autre voie, une définition donnée par Spinoza ; ce n'est pas ce que l'on observe dans les textes. Dans le § 105, en effet, il semble que le « fondement » commence par être défini en tant que connaissance de l'entendement considéré de deux façons : « la connaissance de ce qui constitue la forme de la vérité », c'est-à-dire la connaissance de l'entendement considéré *ut constans veris ideis* (« *verum sive intellectus* », § 68 – c'est la connaissance que nous possédons déjà, « comme montré dans la première partie », §106) et « la connaissance de l'entendement, de ses propriétés et de ses forces », c'est-à-dire la connaissance de l'entendement tel qu'il est en lui-même, considéré *sub cogitatione* – c'est la connaissance qui reste à acquérir, et le *Traité de la réforme de*

Clavius ajoute après la justification de l'axiome de Proclus : « Cet axiome est utilisé par Aristote au Livre I [du *Traité*] Du Ciel (*De Caelo*), où il démontre que l'univers (*mundus*) n'est pas infini (*non esse infinitum*) ». Et on retrouve dans les *Commentaria* de Clavius (I, 28 S) : l'énoncé de l'axiome de Proclus, la figure de l'*Ethique*, l'infini, et une référence précise à Aristote.

On trouve aussi une référence directe à Clavius dans les *PPC* : « l'espace donné entre la tangente et le cercle peut toujours être divisé par une infinité de cercles plus grands », qui suit l'axiome 9 de la deuxième partie des *PPC*, se rapporte au scolie de la proposition 16 des *Commentaria* de Clavius.

³⁵⁹ L'exemple géométrique d'*Eth.* 2, P8, Sc. peut être rapporté au chapitre IV du Livre I des *Elementa curvarum linearum* de De Witt en y retrouvant en même temps la définition génétique du cercle, la figure de l'exemple et une infinité de cordes – c'est certainement l'approche la plus féconde ; on peut, par ailleurs, rapporter la figure de l'exemple, à la résolution d'un problème posé en optique (voir, par exemple, la *Lectio VI* et la *Lectio VII* des *Lectiones Opticae* de Barrow). Et puisque Spinoza dit, dans ce scolie, qu'il ne peut donner aucun exemple qui explique adéquatement ce dont il parle, il ne semble pas nécessaire d'en dire plus, même s'il s'agit de l'exemple géométrique le plus original dans l'ensemble de ceux donnés par Spinoza.

l'entendement s'interrompt avant qu'elle ne soit acquise. Et nous retrouvons ici ce que dit Bernard Pautrat : « fondement apparemment double mais en réalité unique » (note 11, p. 177). Dans la *Medicina mentis*, Tschirnhaus reprend la définition de l'entendement à la fin de la troisième partie (définition déjà donnée dans la première section de la deuxième partie, comme on l'a vu plus haut) en lui donnant sa forme définitive : « J'ai appelé entendement cette opération de l'esprit (*mentis operatio*) par laquelle nous concevons certaines choses, et ne pouvons en concevoir certaines autres » (trad. J.-P. Wurtz, p. 251), et il avait dit, dans la Préface de la *Medicina mentis*, qu'il n'avait « pas besoin de développer (...) quelle est la nature authentique (...) de l'entendement », en donnant ensuite l'exemple suivant : « un mécanicien, pour mener à bien son travail, fait divers objets de sa main, tout en ignorant la structure interne de cette dernière » (trad. J.-P. Wurtz, p. 43), alors que Spinoza, lorsqu'il dit commencer « à traiter de nos instruments innés », donne une liste de propriétés de l'entendement. Tschirnhaus a donc repris une formule du *Traité de la réforme de l'entendement* pour dire autre chose, de même qu'il avait repris, dans la *Medicina mentis* : « une idée, n'est rien de muet, telle une peinture sur un tableau » (trad. J.-P. Wurtz, p. 70), alors qu'il critiquera la définition de l'idée donnée par Spinoza (en critiquant aussi Descartes). C'est donc en *disciple hérétique* de Descartes et de Spinoza³⁶⁰, que Tschirnhaus utilise l'expression « *hoc fundamentum* » du § 105, dans une reprise de la dernière phrase du § 104.

³⁶⁰ « Vous conclurez par là quel grand hérétique je suis devenu à l'égard de la philosophie de Descartes et de Spinoza », *lettre de Tschirnhaus à Leibniz* du 27 mai 1682, citée par J.-P. Wurtz dans « La théorie de la connaissance de Tschirnhaus : l'influence de Spinoza ». Voir le titre du deuxième article cité pour l'expression *disciple hérétique*. Ce que nous avons vu dans le cas du « fondement » défini dans la *Medicina mentis* n'enlève rien, par ailleurs, aux rapprochements établis par J.-P. Wurtz dans ses articles.

Annexe 9. Les idées simples dans le commentaire gueroultien.

Lorsqu'il en vient à traiter des idées simples, dans l'Appendice n°16 du *Spinoza* II, Martial Gueroult ne suit pas l'ordre du *Traité de la réforme de l'entendement* :

- « Le manque de perception³⁶¹ n'est pas la non-perception des causes de la chose, mais la non-perception d'une partie de cette chose »³⁶² ; Martial Gueroult fait donc d'un résultat essentiel de la deuxième théorie de l'idée simple (l'idée, les deux aspects de l'affirmation qu'elle contient) une conséquence directe de la première théorie qui porte sur les choses et qui se rapporte à la définition de la confusion : « la non-perception d'une partie de cette chose » correspond à la chose connue *ex parte* dans la définition de la confusion – et pour le faire, il supprime ce qui suit immédiatement la phrase qu'il cite : « Nous avons vu en effet ... », qui se réfère à l'exemple de la sphère ;

- puis, il affirme :

« C'est pourquoi « la fausseté consiste [...] en cela seul qu'il est affirmé d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous avons formé de la chose » [§ 72], car il est attesté par là que nous n'avons pas pénétré jusqu'en son fond le concept de la chose ».

Ainsi, « la non-perception d'une partie de cette chose » (fin de la phrase de Martial Gueroult, citée ci-dessus, et qui précède immédiatement « C'est

³⁶¹ Martial Gueroult se réfère ici au § 73 : *lorsque nous affirmons d'une chose quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en formons cela indique un manque en notre perception.*

³⁶² Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 601.

pourquoi »), c'est-à-dire la chose connue *ex parte* de la définition de la confusion (§ 63), nous conduit, suivant Martial Gueroult, à la définition de la fausseté (§ 72) ; alors qu'elle suit de ce qui constitue la forme du vrai (conformément au § 68 – « (...) et en même temps ce qu'est le faux ») non de la définition de la confusion ;

- il affirme ensuite :

« *« D'où il suit que les pensées simples ne peuvent pas ne pas être vraies »* [§ 72], car *« si une idée se rapporte à une chose très simple, elle ne pourra être que claire et distincte. Cette chose, en effet, ne devra pas être connue en partie, mais ou bien elle le sera tout entière ou il n'en sera rien connu »* [§ 63] ».

Et ainsi, M. Gueroult justifie (« car ») un résultat de la deuxième théorie de l'idée simple (§ 72) par la première conséquence de la définition de la confusion (première théorie, § 63) ; pour le faire, il supprime toute référence à l'exemple de la sphère lorsqu'il cite le § 72, en donnant une illusion de continuité, alors que les phrases qu'il cite sont toutes tronquées.

Après avoir fait disparaître la deuxième théorie de l'idée simple, M. Gueroult peut affirmer que « toutes ces considérations reprennent le texte des explications de Descartes dans la *Règle XII des Regulae* »³⁶³. ; et, s'il fait disparaître cette deuxième théorie, c'est qu'il voit dans le *Traité de la réforme de l'entendement* « que l'idée adéquate est celle qui connaît, non point toute la cause de la chose, mais toute la chose elle-même, et l'idée inadéquate ou mutilée, celle qui ne représente qu'une partie de la chose même »³⁶⁴ ; c'est-à-dire qu'il

³⁶³ *ibid.*, note 27, p. 601.

³⁶⁴ *ibid.*, p. 601.

rapporte *ex parte* et *ex toto* du § 73³⁶⁵ à une chose connue *ex parte*, § 63, pour la première expression, et à la connaissance de la *res tota*, § 64, pour la deuxième.

En supprimant la deuxième théorie de l'idée simple, ce qui n'est rien d'autre ici que détruire l'ordre du *Traité de la réforme de l'entendement*, Martial Gueroult fait de la fin du § 73, qui porte sur les idées adéquates (« des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates »), une conséquence directe de la première théorie de l'idée simple, qui porte sur les choses, et dans laquelle tout se déduit à partir de la définition de la confusion.

On retrouve bien, certes, à la fin du § 73, le vocabulaire du tout et de la partie de la première théorie de l'idée simple des paragraphes 63 et 64 (c'est à partir d'eux, et seulement à partir d'eux, que Martial Gueroult explique les paragraphes 72 et 73 dans l'Appendice n°16 du *Spinoza* II), seulement, il ne s'agit plus de choses, mais d'idées ; et c'est bien la deuxième théorie de l'idée simple qui permet de reprendre le vocabulaire du tout et de la partie dans la sphère des idées.

Il est énoncé à la fin du § 73 que nous sommes une partie d'un être pensant ; ce qui détermine les idées qui constituent notre âme : « nous sommes une partie de quelque être pensant dont certaines pensées en leur totalité, d'autres en partie seulement, constituent notre âme ». On retrouve dans l'*Ethique* : « l'âme (...) dont les idées inadéquates constituent la plus grande partie (*cujus maximam partem ideae inadaequatae constituunt*) », « l'âme (...) dont les idées adéquates constituent la plus grande partie (*cujus maximam partem ideae adaequatae constituunt*) »³⁶⁶, mais dans un autre champ théorique : « Ce qui constitue en premier l'essence de l'âme n'est rien d'autre que l'idée d'un corps existant en acte, et cette

³⁶⁵ « nous sommes une partie de quelque être pensant dont certaines pensées en leur totalité, d'autres en partie seulement, constituent notre âme ».

³⁶⁶ *Eth.* 5, P20, Sc.

idée est composée de beaucoup d'autres dont les unes sont adéquates³⁶⁷, les autres inadéquates »³⁶⁸, *Eth.* 3, P3, dem.

Il ne s'agit donc pas ici d'affirmer que la théorie spinoziste des idées adéquates, telle qu'elle est formulée dans l'*Ethique*, est entièrement contenue dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, mais il s'agit plutôt de dire que des éléments de cette théorie y sont contenus ; et c'est ce qui apparaît dans le commentaire gueroultien, mais ailleurs, dans le chapitre XVII du *Spinoza* II, lorsqu'il reprend, non pas la deuxième théorie de l'idée simple dans son ensemble, mais l'exemple qu'elle contient – l'exemple de la sphère :

« construisant immédiatement ceux-ci [les objets] *in concreto*, les définitions en contiennent et en expriment les causes formelles : ainsi les définitions génétiques du cercle, de la sphère (...) prises pour exemples dans le *De intellectus emendatione*. Ces définitions sont le type des idées adéquates, puisque chacune, exhibant la production de son objet, embrasse en elle la totalité de sa cause. (...) Une telle conception de la genèse n'a rien à voir avec celle de Descartes »³⁶⁹.

Ce qui est en contradiction avec les thèses de l'Appendice n°16, où l'expression de Martial Gueroult : « certains textes [du *Traité de la réforme de l'entendement*] »³⁷⁰, servait précisément à supprimer la deuxième théorie de l'idée simple et, particulièrement, l'exemple de la sphère qu'elle contient. Et si Martial Gueroult a simplifié de façon extrême – jusqu'à

³⁶⁷ On ne peut affirmer, comme le fait Gilles Deleuze, que : « Ces « choses fixes et éternelles » nous semblent coïncider avec ce que Spinoza appellera notions communes » (*Spinoza. Philosophie pratique*, note 17, p. 162), car Spinoza affirme au § 101 : « ces choses fixes et éternelles (...) sont pour nous (...) les causes prochaines de toutes choses ». Au sujet des choses fixes et éternelles, voir la note 157, p. 154 de M. Beyssade.

³⁶⁸ « Also missing is the doctrine of the mind as an *idea of the body*, characterized by the KV and E... », F. Mignini, « Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge », *Studia spinozana* vol. 2, p. 52. « On ne trouve pas dans le *Traité de la réforme de l'entendement* une théorie concernant l'*anima-mens* comme idée du corps », F. Mignini, Introduction au *Traité de la réforme de l'entendement*, p. 39 – c'est évidemment l'un des arguments de F. Mignini pour montrer l'antériorité du *Traité de la réforme de l'entendement* par rapport au *Court Traité* et à l'*Ethique*.

³⁶⁹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 482.

³⁷⁰ *ibid.*, p. 601.

une identification totale avec Descartes – ce que Spinoza affirme et démontre en ce qui concerne les idées simples dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, c'était bien dans le but de séparer le *Traité* de l'*Ethique* concernant les idées adéquates.

Or, ce qui caractérisait la connaissance adéquate dans l'*Ethique*, pour mieux la séparer du *Traité de la réforme de l'entendement* : « connaître adéquatement ou totalement la chose, c'est en connaître toute la cause » (Appendice n° 16 du *Spinoza II*), correspond exactement à ce nous trouvons maintenant dans le *Traité de la réforme de l'entendement* : « la totalité de la cause » (chapitre XVII du *Spinoza II*).

Dans une note de l'Appendice n°16, Martial Gueroult affirme que :

« si le mot d'*adéquation* avait un sens encore lâche et flottant, et non spinoziste, c'était bien dans le *De intellectus emendatione* ouvrage où la pensée de Spinoza se cherche sans réussir à se trouver »,

ce qui ne signifie rien d'autre, si nous avons bien suivi son raisonnement, que la connaissance adéquate dans le *Traité de la réforme de l'entendement* est non spinoziste, à savoir en contradiction avec l'*Ethique*, car elle consiste en la connaissance totale de la chose, qui se rapporte à la première théorie des idées simples du *Traité*, entièrement issue des *Regulae* ; il semble qu'il faudrait dire³⁷¹, au contraire, que le mot *adéquat* a un sens non lâche, non flottant et proprement spinoziste dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, et c'est pourquoi on en retrouve une trace dans l'*Ethique*, et même, avec *Eth. 2, def.4* et son *Explication*, quelque chose de plus qu'une trace, une reprise³⁷².

³⁷¹ et pour le faire, il est possible de s'appuyer, paradoxalement, sur une autre partie du commentaire de Martial Gueroult – le chapitre XVII.

³⁷² L'expression *dénomination intrinsèque*, qui permet à Spinoza d'exprimer ce qui constitue la forme du vrai dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, et de formuler *Eth. 2, def. 4* ; c'est d'ailleurs, dans les deux textes,

le seul lieu où l'expression *dénomination intrinsèque* apparaît. Remarquons par ailleurs que ce que Jean-Luc Marion désigne par l'expression « définition extrinsèque traditionnelle » n'est précisément pas une définition dans l'*Ethique* – c'est un axiome ; seul ce que l'*Ethique* reprend du *Traité de la réforme de l'entendement* fait l'objet d'une définition.