

Remarques sur les idées simples dans le TIE

Fabrice Audié

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

La première partie de la méthode, partie achevée¹ du *Traité de la réforme de l'entendement*, ou supposée telle, comprend trois sections :

- la section § 52-65, investigation sur l'*idea ficta*² – « comme une idée fictive ne peut pas être claire et distincte » (§ 63³),
- la section § 66-76, investigation sur l'*idea falsa*⁴ – « les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses » (§ 68⁵),
- la section § 77-80, investigation sur l'*idea dubia*⁶ – « dissiper tout doute que nous pouvons avoir sur les idées claires et distinctes » (§ 79⁷).

Les deux premières (*TIE* § 63 et § 68) nous renvoient à la *lettre IV* de 1661, la troisième (*TIE* § 79) au *Prolegomenon* de la première partie des *Principes de la philosophie de Descartes*.

¹ « Ainsi donc nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres perceptions », *TIE* § 84, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p. 119.

² « Examinons donc en premier lieu l'idée fictive » (§ 51), *ibid.*, p. 93.

³ *ibid.*, p. 103.

⁴ « passons maintenant à l'examen de l'idée fausse » (§ 66), *ibid.*, p. 105.

⁵ *ibid.*, p. 107.

⁶ « Il nous reste à examiner l'idée douteuse » (§ 77), *ibid.*, p. 113.

⁷ *ibid.*, p. 115.

Dans la *lettre IV*, il apparaît que la réponse à la première question posée par Oldenburg⁸ est contenue dans le scolie joint aux trois propositions de l'*exposé géométrique*, pourvu qu'il soit lu par un philosophe,

« Car il [un philosophe] est supposé ne pas ignorer la différence qui existe entre une fiction et un concept clair et distinct, non plus que la vérité de cet axiome suivant lequel est vraie toute définition, c'est-à-dire toute idée claire et distincte »⁹.

Il semble donc que, dans la première partie de la méthode, Spinoza s'appuie sur ce qu'un philosophe est supposé ne pas ignorer – cela détermine une catégorie de lecteur¹⁰ –, et qu'il justifie, assez longuement, § 69-72, la vérité d'un axiome¹¹ ; de ce point de vue, le *Traité de la réforme de l'entendement* contient une longue réponse à l'objection formulée par Oldenburg dans la *lettre III* : « des définitions ne peuvent contenir autre chose que des concepts de notre esprit ; or notre esprit conçoit beaucoup de choses qui n'existent pas »¹².

L'*Introduction* de la première partie des *PPC* ne contient pas seulement le troisième passage cité plus haut, mais presque entièrement le § 79 – on retrouve, dans un autre paragraphe, la même formule dans les deux textes :

- « *cardo totius rei in hoc solo versatur, nempe ...* », (*PPC I, Prolegomenon*¹³),
- « *cardo totius hujus secundae methodi partis in hoc solo versatur, nempe ...* », (*TIE* § 94¹⁴).

⁸ « En premier lieu, est-ce pour vous une chose claire et connue sans doute possible, que, de la définition donnée par vous de Dieu, se déduit une démonstration de son existence ? », *lettre III*, Geb. IV, p. 10.

⁹ *Lettre IV*, Geb. IV, p. 13.

¹⁰ « Spinoza, dans le *TIE*, 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, « Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il resté inachevé ? », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 71, janvier 1987, p. 45.

¹¹ En cela, nous sommes loin de ce que pouvait affirmer J. Laporte : « ces notions d'*évidence*, de *clarté* et de *distinction*, d'*obscurité* et de *confusion*, sur lesquelles Spinoza se contente à si bon compte » (*Le rationalisme de Descartes*, p. 144).

¹² Geb. IV, p. 10.

¹³ Geb. I, p. 148.

Mais ce n'est pas seulement une démonstration commune ou une formule identique qui pourraient établir un lien étroit entre l'*Introduction* et le *TIE*, c'est plutôt le mouvement du *Prolegomenon* ; *doute universel, découverte du fondement de toute science, délivrance de tous doutes*, le *cercle cartésien*, la réponse de Descartes, la réponse de Spinoza.

« 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 »¹⁵. Ce *sol originaire*, Spinoza le met en évidence dans l'énoncé du *Cogito* : « *dubito, cogito, ergo sum* »¹⁶, « je doute, je pense, donc je suis », et il faut en même temps relever ici ce qu'il retranche dans la discussion¹⁷ qui porte sur le syllogisme : *je suis pensant*¹⁸ et non *je suis une chose qui pense*¹⁹. Ce qui est retranché, c'est la *res*.

L'*Introduction* présente quatre points : *rejeter tous préjugés, trouver des fondements sur lesquels s'élèverait tout l'édifice, découvrir la cause de l'erreur, connaître toute chose clairement et distinctement*, dans lesquels on retrouve la certitude²⁰, le fondement²¹, les idées claires et distinctes²², les idées simples²³ et Dieu²⁴ ; elle aurait pu s'achever à la fin du quatrième point, mais Spinoza ajoute²⁵ la présentation d'une objection – le cercle cartésien –,

¹⁴ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 122. C'est la seule occurrence du terme *cardo* dans le *TIE*.

¹⁵ Jean-Marie Beyssade, *Études sur Descartes*, p. 148.

¹⁶ *Geb. I*, p. 144.

¹⁷ Elle vient des *Réponses aux Seconde 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.

¹⁸ trad. Appuhn (Spinoza, *Œuvres I*, p. 241) ; *Geb. I*, p. 144.

¹⁹ « *Sed quid igitur sum ? Res cogitans* », « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense », *Deuxième Méditation*.

²⁰ « la certitude doit dépendre d'autres principes plus certains », trad. Appuhn, p. 239.

²¹ « le fondement de toutes les sciences et aussi une mesure et une règle de toutes les autres vérités », trad. Appuhn, p. 240.

²² « former des pensées claires et distinctes », trad. Appuhn, p. 242.

²³ Spinoza reprend l'article 47 de la première partie des *Principia* de Descartes : « *enumerabo simplices omnes notiones, ex quibus cogitationes nostrae componuntur* » (AT VIII-1, 22), « *omnes simplices ideas, ex quibus reliquae componuntur, enumerare* » (PPC I, *Prolegomenon*, *Geb. I*, p. 142).

²⁴ Deux phrases reprennent rapidement la *Première Méditation* (« *infixa quaedam est meae menti vetus opinio* », AT VII, 21 ; « *infixa quaedam erat ejus menti vetus opinio* », *Geb. I*, p. 143) et la *Troisième* (« je dois examiner s'il y a un Dieu »).

²⁵ « Avant cependant que je termine cette introduction ».

comme s'il voulait étudier séparément Dieu et la *règle générale*, en donnant à sa réponse un relief particulier.

Cette réponse de Spinoza dans le *Prolegomenon* semble renvoyer à un segment du *TIE* : *habemus enim ideam veram* (§ 33).

« Cette parenthèse a suscité des interrogations et nombre de commentaires²⁶ [...] C'est qu'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* »²⁷ ;

nous *avons*, Spinoza le dit dans l'*Introduction* de la première partie des *PPC* 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* », Geb. I, p. 149), et il ne s'agit pas d'une concession mais d'une démonstration – « *Habemus enim claram et distinctam ideam trianguli* »²⁸.

« 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 »²⁹. En sorte que, lorsqu'il dit *habemus enim ideam veram*, c'est comme s'il disait au lecteur cartésien : nous avons en effet une idée vraie *quamvis nesciamus, an nostrae naturae autor nos decipiat*.

²⁶ Le plus récent est celui d'A. Klajnman ; « *Habemus enim ideam veram* et *Unde illa bona erit Methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam* sont certainement les deux phrases du *TIE* les plus commentées dans les études spinozistes. Nous n'avons pu échapper ni à la règle, ni à la force d'attraction de ces formules. En un sens, nous en proposons ici un commentaire », *Méthode et art de penser chez Spinoza*, p. 13.

²⁷ B. Rousset, commentaire du § 33, *Traité de la réforme de l'entendement*, Vrin, p. 221.

²⁸ Geb. I, p. 149.

²⁹ trad. Appuhn, p. 245.

Les idées simples.

« une idée très simple ne peut être fausse » (TIE § 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 vraie³⁰. Mais, Spinoza entend maintenant démontrer que « les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses »³¹ – « c'est la règle générale que tout ce que nous concevons clairement et distinctement est vrai »³², axiome³³ 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 formule³⁴ « *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 »³⁵ (§ 74) – cette deuxième démonstration commencerait donc avant la section § 69-73, insérée dans la section consacrée à l'investigation 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 (« *Unde sequitur simplices cogitationes non posse non esse veras* »).

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

³⁰ « si elle était simple, elle serait claire et distincte, et par conséquent vraie », § 64, trad. B. Pautrat, p. 99.

³¹ trad. B. Pautrat, p. 105.

³² J.-M. 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 ».

³³ *Tout idée claire et distincte est vraie* est un axiome dont un *philosophe* est supposé connaître la vérité dans la *lettre IV*.

³⁴ « chacun pourra le voir pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, autrement dit l'entendement », § 68.

³⁵ trad. B. Pautrat, p. 115.

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 moins³⁶, deux théories de l'idée simple ; la première théorie se rapporte aux choses, la deuxième aux idées.

Les deux théories de l'idée simple.

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 IV* ; 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 »³⁷.

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).

Trois conséquences :

1/ (§ 63) l'idée d'une chose très simple (*res simplicissima*, une chose absolument simple, traduit M. Beyssade) est claire et distincte³⁸ ; une *res simplicissima* n'est jamais connue *ex parte*, elle est connue dans sa totalité, comme un

³⁶ Une troisième s'enracinerait dans « la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie ».

³⁷ TIE § 63, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.103.

³⁸ 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.

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) ;

3/ (§64) une fiction ne peut être simple, car si elle l'était, elle serait claire et distincte³⁹ (première conséquence), et par conséquent vraie (*per consequens* se réfère à l'axiome dont un philosophe est supposé connaître la vérité (*lettre IV*)).

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 »⁴⁰.

³⁹ et cela serait en contradiction avec ce qui a été supposé au début – ce qu'un philosophe est supposé connaître (*lettre IV*).

⁴⁰ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.105.

La deuxième théorie de l'idée simple est également construite à partir d'une définition – celle de ce qui constitue la forme du vrai. 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 sphère 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 »⁴¹, dans une étude sur les natures simples qui « sont ce qu'on doit embrasser d'un seul *regard* de l'esprit »⁴², et J. 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) »⁴³) : « cet *intuitus* [...] cette *vue* que Descartes compare à celle de l'œil dans le domaine spécial du sensible »⁴⁴ ; 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 »⁴⁵, « je forge à mon gré la fiction d'une cause »⁴⁶ –, cette « idée forgée » dit M. Beyssade⁴⁷, 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

⁴¹ 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.

⁴² *ibid.*, p. 177.

⁴³ Jean Laporte, *Le rationalisme de Descartes*, note 3, p. 6.

⁴⁴ *ibid.*, p. 25.

⁴⁵ trad. B. Pautrat, p. 111.

⁴⁶ TIE § 72, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

⁴⁷ *ibid.*, note 110, p. 150.

démonstrations, tout en ayant souvent un tout autre sentiment, en physique, sur la nature réelle de cette quantité »⁴⁸.

En sorte que : « Cette idée est assurément vraie et, quoique nous sachions qu'aucune sphère n'a jamais été engendrée ainsi dans la nature »⁴⁹ nous rapproche de ce que M. Beyssade appelle les « hypothèses scientifiques »⁵⁰.

« 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 précis qui s'accordent avec les phénomènes des cieux »⁵¹, 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 »⁵².

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 »⁵³. 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.

C. 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 : *tingo ad libitum*, écrit bien Spinoza. Le but de cet exemple est de montrer ce qui distingue

⁴⁸ Règle XII, Descartes, *Œuvres philosophiques I*, p. 136.

⁴⁹ TIE § 72, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

⁵⁰ *ibid.*, note 88, p. 149.

⁵¹ *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.

⁵² trad. Appuhn, p. 329.

⁵³ TIE § 72, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

« 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 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 »⁵⁴.

Est-ce là ce qui est montré dans l'exemple de la sphère ? Pas seulement ; lorsque C. 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 »⁵⁵.

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*) »⁵⁶ ? Suivant C. 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).

⁵⁴ C. Ramond, *Qualité et quantité dans la philosophie de Spinoza*, p. 257.

⁵⁵ *ibid.*, p. 258.

⁵⁶ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.107.

Qu'en est-il alors des idées simples ? Que faut-il en déduire, à ce point de l'interprétation de C. Ramond, au sujet de « l'idée simple de demi-cercle » ? Avant de le faire, il faut remarquer que l'expression de C. Ramond, « limitée intrinsèquement à elle-même »⁵⁷, 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 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 C. 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 C. 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 »⁵⁸, et il faudra alors affirmer avec J.-L. Marion que : « Par comparaison avec l'exemple de Descartes, celui de Spinoza ne paraît pas tout à fait judicieux »⁵⁹, en rapportant, de la même façon que lui, les idées simples aux *Regulae* et l'expression « *sine ulla interruptione* » (*TIE* § 61) à un « *motus cogitationis nullibi interruptus* »⁶⁰ (*Reg. X*).

Il apparaît ainsi que, dans l'interprétation de C. 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 »⁶¹.

⁵⁷ C. Ramond, *op. cit.*, p. 257 ; « des idées fausses, limitées intrinsèquement à elles-mêmes ».

⁵⁸ *ibid.*, p. 258.

⁵⁹ J.-L. Marion, « Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate », *Philosophique*, note 1, p. 226.

⁶⁰ « 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* ») », J.-L. Marion, « Le fondement de la *cogitatio* selon le *De Intellectus Emendatione* », *Les Études philosophiques* 1972/3, p. 361.

⁶¹ C. Ramond, *Dictionnaire Spinoza*, p. 79.

Au sujet de ce que Spinoza dit dans le § 96 : « Je parle d'une affirmation intellectuelle, me souciant peu de la verbale »⁶², C. Ramond affirme, en interprétant la phrase dans son ensemble⁶³, que « ce passage du *TIE* n'oppose pas, mais identifie au contraire, affirmation de la pensée [affirmation de l'entendement – *affirmatio intellectiva*] et affirmation verbale »⁶⁴. Cette primauté de l'affirmation verbale conduit C. Ramond à une critique de l' « idée de » en prenant pour exemple le *TIE* :

« 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 *TIE*, 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 »⁶⁵.

⁶² trad. B. Pautrat, p. 147.

⁶³ « 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 », *TIE* § 96, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.125. Suivant C. 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 ».

⁶⁴ C. 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.* II/49 S, nous n'en retenons que ce qui est dit au sujet du *TIE*.

⁶⁵ *ibid.*, p. 255.

Comment comprendre, dans ces conditions, « *conceptus rei, sive definitio* » (§96)? Et comment comprendre la *lettre LX*? 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 ... »⁶⁶ (*lettre LX*), d'où l'expression « *idea sive definitio* » (*lettre LX*) – on trouvait déjà dans la *lettre IV* « *definitio sive clara et distincta idea* ».

Ce que C. 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 *TIE*, 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 fautive si elle n'était jointe au concept de sphère »⁶⁷ (§ 72) – on peut le rapporter à Descartes, « *statim catena rupta est* », « la chaîne est aussitôt rompue » (*Reg. VII*) ;
- 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

⁶⁶ Trad. Appuhn, *Œuvres IV*, p. 309.

⁶⁷ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

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 »⁶⁸, « *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 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.

⁶⁸ *L'Entretien avec Burman*, traduction par J.-M. Beyssade, p. 34.

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 *TIE*. Les propriétés de l'entendement⁶⁹ ; Spinoza va en donner une liste au § 108. La nature de l'entendement⁷⁰ ; 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 adverses⁷¹ ; 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 II*) ; b/ il est en partie l'objet d'un ouvrage sur lequel Spinoza travaille encore (*lettre VI*) ; c/ il est utilisé à titre d'exemple dans une discussion avec S. de Vries (*lettre VIII*).

L'exemple de la lettre VIII.

Cet exemple est donné afin d'éclairer une *définition*⁷² qui contient une difficulté pour le cercle d'amis de Spinoza (« *definitio tertia nobis non satis constat, in exemplum attuli [...]* »⁷³, *lettre VIII*). Il s'agit d'illustrer comment une chose peut être considérée de deux

⁶⁹ « pour prendre connaissance des propriétés de l'entendement », § 70.

⁷⁰ « 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.

⁷¹ Cf. P.-F. Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 32 (*Mens et intellectus. Le jeune Spinoza devant Descartes*).

⁷² Spinoza l'énonce dans la *lettre IX* : « *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.

⁷³ « 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 ...] ».

façons – ce qui deviendra dans la *lettre IX* : 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 IX*, 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. Appuhn⁷⁴), « *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* »⁷⁵.

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 »⁷⁶ ; et, dans la traduction d'Appuhn, *sous l'aspect de la pensée*, 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 E1 P31⁷⁷ ; cette fois, il est question de

⁷⁴ Spinoza, *Œuvres IV*, p. 147.

⁷⁵ Geb. IV, p. 40.

⁷⁶ *lettre VIII* pour les deux citations : « *si cogitationem recte concipiamus, oporteat comprehendere sub ideis* », « *remotis ab ea [cogitatio] omnibus ideis cogitationem destrueremus* ».

⁷⁷ L'entendement en acte, qu'il soit fini ou infini, doit être rapporté à la nature naturée et non à la naturante.

l'attribut Pensée, de la *pensée absolue* : « [l'entendement] doit se concevoir par la pensée absolue (*per absolutam cogitationem concipi debet*) »⁷⁸.

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* »⁷⁹, l'attribut Pensée occupe maintenant le champ théorique.

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

- il suffit de se reporter au dernier paragraphe du *TIE*, le § 110, pour trouver l'entendement considéré tel qu'il est en lui-même – *cogitatio* : « [l'essence de la pensée] doit être demandée aux propriétés positives qu'on vient de recenser »⁸⁰. 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 »⁸¹ (§ 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 déterminerons⁸², c'est la définition de l'entendement considéré *sub cogitatione* que nous trouverons ; le *TIE* s'achève sans qu'elle soit donnée ;

⁷⁸ *Eth.* I/31, dem.

⁷⁹ *Lettre IX*, Geb. IV, p. 42.

⁸⁰ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.135.

⁸¹ *ibid.*, p. 131.

⁸² 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).

- on retrouve l'entendement considéré *ut constans ideis* au § 68 : « *verum sive intellectus* » – l'entendement considéré *ut constans veris ideis*.

Le *TIE* 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 *TIE*), *verum* lorsqu'il est considéré *ut constans ideis* (§ 68). Le *TIE* ne contient pas la définition correspondant à la première façon de le considérer, mais celle qui correspond à la deuxième : l'entendement est constitué par les idées vraies. Le changement théorique lié à la *lettre IX*, c'est-à-dire l'abandon de l'exemple de 1662 et la reprise d'E1 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*.

Les idées simples dans le commentaire gueroultien.

Lorsqu'il en vient à traiter des idées simples, dans l'Appendice n°16 du *Spinoza II*, M. Gueroult ne suit pas l'ordre du *TIE* :

- « Le manque de perception⁸³ n'est pas la non-perception des causes de la chose, mais la non-perception d'une partie de cette chose »⁸⁴ ; M. 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 ;

⁸³ M. 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.*

⁸⁴ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 601.

- 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 M. Gueroult, citée ci-dessus, et qui précède immédiatement « C'est pourquoi »), c'est-à-dire la chose connue *ex parte* de la définition de la confusion (§ 63), nous conduit, suivant M. 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* »⁸⁵. ; et, s'il fait disparaître cette deuxième théorie, c'est qu'il voit dans le *TIE* « 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 »⁸⁶ ; c'est-à-dire qu'il rapporte *ex parte* et *ex toto* du § 73⁸⁷ 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 *TIE*, M. 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 M. 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*

⁸⁵ *ibid.*, note 27, p. 601.

⁸⁶ *ibid.*, p. 601.

⁸⁷ « nous sommes une partie de quelque être pensant dont certaines pensées en leur totalité, d'autres en partie seulement, constituent notre âme ».

adaequatae constituunt) »⁸⁸, 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 idée est composée de beaucoup d'autres dont les unes sont adéquates⁸⁹, les autres inadéquates »⁹⁰, E3 P3, dem.

Il est donc hors de question d'affirmer que la théorie spinoziste des idées adéquates, telle qu'elle est formulée dans l'*Ethique*, est entièrement contenue dans le *TIE*, 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 »⁹¹.

Ce qui est en contradiction avec les thèses de l'Appendice n°16, où l'expression de M. Gueroult : « certains textes [du *TIE*] »⁹², servait précisément à supprimer la deuxième théorie de l'idée simple et, particulièrement, l'exemple de la sphère qu'elle contient. Et si M.

⁸⁸ *Eth.* V/20 S.

⁸⁹ On ne peut affirmer, comme le fait 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.

⁹⁰ « 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 *TIE* une théorie concernant l'*anima-mens* comme idée du corps », F. Mignini, Introduction au *TIE*, p. 39 – c'est évidemment l'un des arguments de F. Mignini pour montrer l'antériorité du *TIE* par rapport à la *KV* et à l'*Ethique*.

⁹¹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 482.

⁹² *ibid.*, p. 601.

Gueroult a simplifié de façon extrême – jusqu’à une identification totale avec Descartes – ce que Spinoza affirme et démontre en ce qui concerne les idées simples dans le *TIE*, c’était bien dans le but de séparer le *TIE* de l’*Ethique* concernant les idées adéquates.

Or, ce qui caractérisait la connaissance adéquate dans l’*Ethique*, pour mieux la séparer du *TIE* : « 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 *TIE* : « la totalité de la cause » (chapitre XVII du *Spinoza II*).

Dans une note de l’Appendice n°16, M. 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 *TIE* 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 *TIE*, entièrement issue des *Regulae* ; il semble qu’il faudrait dire⁹³, au contraire, que le mot *adéquat* a un sens non *lâche*, non *flottant* et proprement *spinoziste* dans le *TIE*, et c’est pourquoi on en retrouve une trace dans l’*Ethique*, et même, avec E2, def.4 et son *Explication*, quelque chose de plus qu’une trace, une reprise⁹⁴.

⁹³ et pour le faire, il est possible de s’appuyer, paradoxalement, sur une autre partie du commentaire de M. Gueroult – le chapitre XVII.

⁹⁴ L’expression *dénomination intrinsèque* qui permet à Spinoza d’exprimer ce qui constitue la forme du vrai dans le *TIE*, et de formuler E2, def. 4 ; c’est d’ailleurs, dans les deux textes, le seul lieu où l’expression *dénomination intrinsèque* apparaît.

J.-L. Marion affirme que « [l’*Ethique*] fait précéder cette définition autarcique [*TIE* § 69 – E2, def. 4, « l’*Ethica* maintient cette autarcie du vrai » dit J.-L. Marion] par la définition extrinsèque traditionnelle : « *Idea vera debet cum suo ideato convenire* » (E1, ax. 6) », or, dans l’*Ethique*, la « définition extrinsèque traditionnelle » n’est précisément pas une définition – c’est un axiome –, et seul ce que l’*Ethique* reprend du *TIE* fait l’objet d’une définition. J.-L. Marion dit ensuite que : « c’est précisément à elle [la définition extrinsèque traditionnelle] qu’elle [l’*Ethique*] recourt pour établir enfin la possibilité d’une référence de toutes nos idées à Dieu : « *Ommes ideae, quae in Deo sunt, cum suis ideatis omnino conveniunt (per Coroll. Prop. 7), adeoque (per Ax. 6 p. 1) omnes verae sunt* », E2 P32, dem. Comment ne pas s’étonner que, au moment solennel et précis où, pour la première fois, devrait céder l’aporie qui avait arrêté le *De intellectus emendatione*, la définition de la vérité utilisée ne soit précisément pas celle qu’il avait privilégiée, à l’exclusion de tout autre ? Comment ne pas prendre en considération la conjonction de ces deux innovations – nos idées deviennent celles mêmes de Dieu, mais la

La parenthèse du § 70.

Dans le § 105, il s'agit d'une déduction : « parvenir à la connaissance des choses éternelles »⁹⁵ ; 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 »⁹⁶.

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) »⁹⁷, et nous connaissons déjà aussi la « *recta inveniendi via* », « la voie droite de découverte »⁹⁸ 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 »⁹⁹, sans mentionner ce qui vient après « *sicut* » dans le § 61 : *statim praebuit se intellectus*, « aussitôt l'entendement s'est offert » (trad. B. Pautrat). De quelle façon l'entendement s'est-il offert ?

vérité, d'intrinsèque, devient extrinsèque ? » (J.-L. Marion, « Apories et origines de la théorie spinoziste de l'idée adéquate », *Philosophique*, p. 229).

Comment ne pas affirmer que « la vérité, d'intrinsèque, devient extrinsèque » ? En se référant à la fois au *TIE* et à l'*Ethique* ; au § 73, c'est-à-dire à l'être pensant dont nous sommes une partie et à l'expression : « des pensées vraies, c'est-à-dire adéquates », et à E5 P17, dem. : « Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies (par E2 P32), c'est-à-dire (par E2, def.4) adéquates ».

⁹⁵ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 131.

⁹⁶ *ibid.*, p. 129.

⁹⁷ *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. Mais rien n'interdit d'écrire : « à partir de la norme donnée d'une idée vraie », surtout si l'on se réfère à l'étude d'A. Matheron citée précédemment.

⁹⁸ *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).

⁹⁹ 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.

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 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 *TIE*, 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.

Le terme « fondement » n'apparaît que dans les derniers paragraphes du *TIE*, mais le § 33 s'ouvre sur le « fondement » : « *Idea vera ...* » ; et, dès le début, le doute est implicitement¹⁰⁰ écarté, puis il est explicitement évoqué – dans le même but : « *ut omne tollatur dubium* », « pour dissiper tout doute », § 36¹⁰¹. Et, c'est hors du *sol originare*¹⁰² cartésien – le doute –, que la démonstration de la proposition : « les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses », sera 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 simple, 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.*

Ce qui nous conduit au plus loin de Descartes pour au moins trois raisons :

¹⁰⁰ « (nous avons en effet une idée vraie) », *bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas.*

¹⁰¹ *ibid.*, p. 85.

¹⁰² Cf. J.-M. Beyssade, *Études sur Descartes*, p. 148.

a/ hors du *sol originare* cartésien, on ne retrouve bien évidemment pas « ce ballottement (...) qui chez Descartes s'appelle doute »¹⁰³, que « l'original latin marque fortement en opposant deux *quoties*. *Quoties ... Quoties vero*. Toutes les fois que ... Au contraire, toutes les fois que ... »¹⁰⁴ dans la *Troisième Méditation*. On ne retrouve jamais « la première attitude [qui] consiste à se tourner vers la raison de douter, la possibilité d'un Dieu trompeur »¹⁰⁵. La démonstration de la *règle générale* s'effectue en suivant ce que la parenthèse du § 33 avait implicitement annoncé : « (nous avons en effet une idée vraie) », *bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas* ;

b/ « 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 à laquelle il juge en affirmant ou en niant »¹⁰⁶, 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

¹⁰³ *ibid.*, p. 141.

¹⁰⁴ *ibid.*

¹⁰⁵ *ibid.*

¹⁰⁶ *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.

difficulté. (...) L'unanimité des textes soutient donc [cette lecture], seule littérale d'ailleurs »¹⁰⁷ ;

c/ la proposition 14 de la première partie des *PPC* : « *Quicquid clare et distincte percipimus, verum est* »¹⁰⁸, « Tout ce que nous percevons clairement et distinctement est vrai », est démontrée à partir de *PPC* I, 13 : « *Deus est summe verax, minimeque deceptor* »¹⁰⁹, « 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 »,

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 *TIE*, 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. Reportons-nous à ce que J.-M. Beyssade a signalé : « [...] la règle générale qui se formule ainsi : *tout ce que je perçois clairement et distinctement est vrai*. On distinguera avec soin ce que je perçois, l'idée, qui a pour caractères la plus ou moins grande clarté et distinction ; et le jugement contenant l'affirmation ou la négation qui est un acte de la volonté et qui dans une proposition

¹⁰⁷ *Ibid.*, note 28, p. 243.

¹⁰⁸ *Geb.* I, p. 171.

¹⁰⁹ *ibid.*

s'ajoute à l'idée. (...) On notera que cette nécessité de l'assentiment, cette spontanéité, est l'inverse d'une contrainte, c'est la forme la plus haute de la liberté »¹¹⁰.

Ce qui sépare Spinoza de Descartes semble être indiqué par Spinoza lui-même au § 85 :

« Du moins avons-nous montré que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples [c'est bien ce qui a été montré : les idées claires et distinctes, qui sont simples ou composées d'idées simples, *ne peuvent jamais être fausses*], qu'elle montre comment et pourquoi quelque chose est ou s'est fait [on retrouve ce que M. Gueroult disait au sujet des définitions du cercle et de la sphère : « Ces définitions sont le type des idées adéquates, puisque chacune, exhibant la production de son objet, embrasse en elle la totalité de sa cause »¹¹¹ – et, avec le rôle joué par l'*affirmation*, c'est la liberté cartésienne qui a été abandonnée], et que ses effets objectifs procèdent dans l'âme à proportion de la formalité de l'objet même [on retrouve ici ce qui a été nommé par A. Matheron le « principe fondamental du spinozisme » : « le principe de l'*intelligibilité intégrale de tout le réel* »¹¹²]; et c'est cela même qu'ont dit les anciens, à savoir que la science vraie procède de la cause aux effets, si ce n'est que jamais, que je sache [Deleuze disait au sujet de la méthode synthétique : « une telle position n'est tenable que si Spinoza estime avoir les moyens, non seulement de retourner les objections de Descartes, mais aussi de surmonter les

¹¹⁰ J.-M. Beyssade, *Descartes au fil de l'ordre*, p. 214.

¹¹¹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 482.

¹¹² A. Matheron, « Physique et ontologie chez Spinoza : l'énigmatique réponse à Tschirnhaus », *Cahiers Spinoza* 6, p. 88. Ce principe est intimement lié à l'inachèvement du *TIE* : « il n'avait plus le choix qu'entre deux solutions : ou bien trouver un autre biais pour « faire passer » le principe de l'intelligibilité intégrale du réel (...), ou bien renoncer à trouver un biais et énoncer ce principe en clair en le posant axiomatiquement. Mais, de toute façon, il fallait tout recommencer depuis le début », A. Matheron, « Pourquoi le *Tractatus de intellectus emendatione* est-il inachevé ? », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 71, n°1, janvier 1987, p. 53.

difficultés de l'aristotélisme »¹¹³], ils n'ont conçu l'âme, ainsi que nous le faisons ici, comme agissant selon des lois déterminées, et pour ainsi dire comme un automate spirituel [les lois de la nature apparaissent dans la note *a* du § 61, dans laquelle on trouve deux fois l'expression « lois déterminées » ; elles enveloppaient déjà le principe énoncé par A. Matheron ; et, pour peu que l'on associe l'expression « automate spirituel » à l'*affirmation* , on retrouve l'abandon de la liberté cartésienne – la façon dont Spinoza conçoit ces « lois déterminées » semble suffire, dès le *TIE*, à exprimer ce qui sépare Descartes de Spinoza] », § 85.

Ces éléments apparaissent avant le § 79 ; ils reprennent ce qui a permis de démontrer la proposition : « les idées claires et distinctes ne peuvent jamais être fausses » (§ 68) et ce qui est contenu dans la note *a* du § 61.

Fin du Prolegomenon, PPC I et TIE § 33.

On reconnaît aisément « la question du cercle cartésien »¹¹⁴ dans l'objection formulée à fin du *Prolegomenon* de la première partie des *PPC*:

« 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

¹¹³ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 145.

¹¹⁴ H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, p. 293.

Caterus (...) et de Mersenne, dans les deux premières *Objections*, il est possible de faire comme si Spinoza l'avait bien compris comme tel »¹¹⁵.

Spinoza ne reprend pas le texte des *Quatrièmes Objections* et il n'utilise jamais le terme employé par Arnauld : *circulus*¹¹⁶ ; et 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, ...* »¹¹⁷, « puisque vous n'êtes pas encore assuré de l'existence de Dieu, et que vous dites néanmoins que vous ne sauriez 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 »¹¹⁸.

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* »¹¹⁹.

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] »¹²⁰.

¹¹⁵ A. Boyer, « Supprimer le doute. La réécriture spinoziste du cartésianisme », *Les Études philosophiques* 2004/4, n°71, p.

¹¹⁶ « *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.

¹¹⁷ AT VII, 214.

¹¹⁸ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 652.

¹¹⁹ Geb. I, p. 146. On retrouve bien le début de l'objection formulée dans les *Secondes Objections*.

Cette formulation appelle trois remarques :

a/ Spinoza insiste sur l'existence¹²¹ 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 debet, verum esse quodcunque a nobis clare et evidenter percipitur* »¹²², « 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 »¹²³.

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'objection¹²⁴ formulée par Spinoza –, alors qu'il ne sera jamais question de l'existence de Dieu dans la réponse que Spinoza donnera, après avoir présenté celle de Descartes.

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

¹²⁰ Spinoza, *Œuvres* I, p. 243. E. 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* ».

¹²¹ « 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'A. Matheron ; note 14, p. 731).

¹²² AT VII, 214.

¹²³ *Œuvres philosophiques* II, p. 652.

¹²⁴ « 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.

formule l'objection¹²⁵ – et « *nisi* » ne sera utilisé ni dans la restitution de la réponse de Descartes (il utilise trois fois « *nisi* » dans ses *Réponses aux Secondes Objections*) ni dans la réponse de Spinoza. Alors que « *nisi quamdiu* » apparaît en *TIE* § 79, et, de même que dans l'*Ethique*, il n'est utilisé qu'une seule fois dans le *TIE* (« *nisi quamdiu* » apparaît seulement en *Eth.* II/17 S : « ..., *nisi quamdiu Petrus existit* »). On retrouve la même chose avec « *nisi respectu* »¹²⁶ (une seule fois dans le *TIE*, au § 69 ; une seule fois dans l'*Ethique*, en *Eth.* I/33 S1). 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.* IV/7 se retrouve deux fois en *Eth.* IV/7 dem., deux fois en *Eth.* IV/7 coroll., une fois en *Eth.* IV/37 S2 et une fois en *Eth.* IV/69 dem. – on retrouve évidemment la même chose avec « *nisi durante corpore* » d'*Eth.* V/21.

Remarquons cependant que « *nihil aliud ..., nisi* », *TIE* § 38 et « *nihil aliud nisi* », *TIE* § 78 n'apparaissent jamais dans l'*Ethique*. Remarquons enfin, dans cette perspective, que l'objection formulée dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC* s'achève par : « *ex incertis praemissis (...) nihil certi concludi potest* »¹²⁷, alors que l'on trouve en *Eth.* V/31 S : « *nihil concludere, nisi ex perspicuis praemissis* »¹²⁸.

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*

¹²⁵ 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 ...* ».

¹²⁶ On retrouve aussi seulement deux fois « *nisi prius* » dans les deux textes, comme on l'a vu plus haut ; on peut aussi relever « ..., *nisi maxime caventibus* » (note h, § 21), « ..., *nisi magnopere ab ipsis caveamus* » (§ 88) et « ..., *nisi magnopere caveat* » (*Eth.* II/3 S).

¹²⁷ Geb. I, p. 146.

¹²⁸ Geb. II, p. 300.

plane negat »¹²⁹, « 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 »¹³⁰ ;

argument qui apparaît dans les *Cinquièmes Objections* :

« *Et quis capiat Diagoram, Theodorum, aut si qui similes sunt athei, certos omnino reddi non posse hujusmodi demonstrationum ?* »¹³¹, « Et qui pourra croire que Diagore, Théodore, et tous les autres semblables athées, ne puissent être rendus certains de la vérité de ces sortes de démonstrations ? »¹³²,

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* »¹³³,

« 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

¹²⁹ AT VII, 125.

¹³⁰ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 545.

¹³¹ AT VII, 328.

¹³² Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 767.

¹³³ 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 »¹³⁴.

En présentant brièvement la réponse de Descartes, Spinoza ne reprendra donc pas les réponses que Descartes avait apportées à l’argument d’un athée géomètre contenues dans les *Réponses aux Secondes Objections*, aux *Cinquièmes Objections* et aux *Sixièmes Objections*, qui se ramènent essentiellement à ce qu’il a dit dans les *Réponses aux Secondes Objections* – ce qui explique peut-être le texte choisi par Spinoza, à savoir semble-t-il les *Secondes Objections*, pour formuler *la question du cercle cartésien* dans le *Prolegomenon*. 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 »¹³⁵ ;

que l’on peut rapprocher négativement du § 48 du *TIE* : « 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* :

« 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 rêve Tschirnhaus. Il est, de ce point de vue, aussi

¹³⁴ Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 852.

¹³⁵ *Réponses aux Cinquièmes Objections* ; Descartes, *Œuvres philosophiques* II, p. 831.

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.

Afin de justifier la présentation de sa propre réponse, Spinoza dit : « Comme cette réponse [celle de Descartes] toutefois ne satisfait pas tout le monde, j'en donnerai une autre » (trad. Appuhn). Qui n'est pas satisfait de cette réponse cartésienne ? Gassendi, par exemple, qui, dans sa *Disquisitio metaphysica*, 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* »¹³⁶.

Il serait peut-être possible d'affirmer que Spinoza supprime l'objection qui se rapporte aux différentes formes de l'argument de l'athée géomètre, pour y apporter sa propre réponse, sans évoquer, cette fois, celle de Descartes - lorsqu'il expose la réponse cartésienne dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC*, Spinoza reprend, pour l'essentiel, la fin de la *Méditation V*, à laquelle il renvoie en partie.

Mais il semble plutôt que Spinoza déplace l'objection : passer de la question de l'existence de Dieu à celle de son idée.

¹³⁶ Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, Contre la *Cinquième Méditation*, *Doute III*, *Inst. II*, trad. B. Rochot, p. 514.

De quelle façon Spinoza parvient-il à déplacer l'objection ? En reprenant deux expressions d'H. Gouhier, il serait possible de l'expliquer de la façon la plus brève : Spinoza ne distingue pas « l'hypothèse métaphysique du Dieu trompeur » de « l'artifice méthodologique du malin génie »¹³⁷.

Spinoza commence par reprendre les *Méditations I et II*, comme il l'avait fait dans la partie « *Découverte du fondement de toute science* », au début du *Prolegomenon* :

« Nous avons vu plus haut quand nous parlions de la certitude et de l'évidence de notre existence, qu'elle se conclut de ce que, de quelque côté que nous dirigeons le regard de notre esprit (*mentis acies*), nous ne rencontrons aucune raison de douter qui ne nous convainque par cela même de notre existence : (...) que nous nous représentions l'auteur de notre nature comme un rusé trompeur (*ubi ad nostrae naturae autorem callidum deceptorem fingebamur*) ; ou qu'enfin nous invoquions quelque autre raison de douter, extérieure à nous, que nous n'ayons précédemment jamais vu qui intervînt à aucun autre sujet ».

Puis, il ajoute immédiatement à la suite :

« Car, bien que, si nous prenons garde à la nature du triangle, par exemple, nous soyons obligés de conclure que ses trois angles égalent deux droits, nous ne pouvons cependant pas conclure cela de ce que peut-être nous sommes trompés par l'auteur de notre nature ; tandis qu'au contraire, de cela même notre existence ressort avec la plus grande certitude »¹³⁸ ;

« *quamvis ad naturam trianguli attendentes ..., non tamen possumus concludere ...* »,

alors que la *Cinquième Méditation* contient :

¹³⁷ H. Gouhier, *op. cit.*, chap. V, 1, L'hypothèse du Dieu trompeur et l'artifice du Malin génie, pp. 113-121.

¹³⁸ trad. Appuhn, « *Nam, quamvis ad naturam ex. gr. Trianguli attendentes, cogimur concludere ejus tres angulos esse aequales duobus rectis, non tamen idem possumus concludere ex eo, quod forte a naturae nostrae autore decipiamur : quemadmodum ex hoc ipso nostram existentiam certissime colligebamus* », Geb. I, p. 147.

« lorsque je considère la nature du triangle, je connais évidemment, moi qui suis un peu versé dans la géométrie, que ses trois angles sont égaux à deux droits, et il ne m'est pas possible de ne le point croire, pendant que l'applique ma pensée à sa démonstration (*quamdiu ad ejus demonstrationem attendo*) ; mais aussitôt que je l'en détourne (*sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi*), encore que je me ressouvienne de l'avoir clairement comprise (*quantumvis adhuc recorder me illam clarissime perspexisse*), toutefois il se peut faire aisément que je doute de sa vérité, si j'ignore qu'il y ait un Dieu (*facile tamen potest accidere ut dubitem an site vera, si quidem Deum ignorem*) »,

ce que Spinoza a repris (« *quamdiu ad illam attendimus* »), sans reprendre l'exemple du triangle, mais en se référant, de façon générale, à « ce que nous connaissons clairement et distinctement » lorsqu'il expose la réponse de Descartes, mais qu'il rapporte maintenant, c'est-à-dire dans sa réponse, à une fiction (« *fingebamus* ») qui porte sur l'auteur de notre nature, en reprenant l'exemple du triangle.

Dans la réponse de Spinoza, en effet, « que nous nous représentions l'auteur de notre nature comme un rusé trompeur » est lié à : « de ce que peut-être nous sommes trompés par l'auteur de notre nature » ; et c'est « *nam* » qui marque ce lien.

Spinoza affirme ensuite que :

« Nous ne sommes donc pas obligés de conclure, de quelque côté que nous dirigeons le regard de notre esprit, que les trois angles d'un triangle égalent deux droits, mais nous trouvons, au contraire, un motif d'en douter »,

et il en donne la raison :

« et cela, parce que nous n'avons pas de Dieu une idée telle qu'étant affectés par elle, il nous soit impossible de penser que Dieu est trompeur ».

C'est de cette façon que Spinoza déplace l'objection de l'existence de Dieu à son idée – une idée claire et distincte qui mettra un terme à l'idée fictive¹³⁹ :

« le point central autour duquel tourne toute la question consiste en ceci seulement : que nous puissions former une conception de Dieu ne nous permettant plus de penser avec une égale facilité qu'il est trompeur et qu'il n'est pas trompeur, mais nous contraignant d'affirmer qu'il est souverainement véridique »¹⁴⁰.

Et Spinoza se démarque immédiatement après de l'argument de l'athée géomètre :

« Dès que nous aurons formé cette idée [de Dieu], en effet, la raison que nous avons de douter des vérités mathématiques sera levée ».

Mais, après cette phrase, cette prise de position ne sera exprimée que par deux mots jusqu'à la fin de la réponse :

- *post* : « si, après (*post*) être parvenus (*inventam*) à l'idée de Dieu, nous considérons attentivement (*attendamus*) l'idée du triangle, cette idée nous contraindra d'affirmer que ses trois angles égalent deux droits » ;

- *jam*, dans une parenthèse – (*quam nos invenisse jam supponimus*) : « Nous ne pourrions pas plus, sitôt que nous considérons l'idée de Dieu (que nous supposons qui sera déjà en notre possession) penser qu'il est trompeur, qu'en considérant l'idée du triangle nous ne pouvons penser que ses trois angles diffèrent de deux droits ».

¹³⁹ « une idée confuse », *Annotation 6, TTP*, p. 659.

¹⁴⁰ ce que Spinoza reprend vers la fin de sa réponse : « nous ne pouvons être certains d'aucune chose, non du tout aussi longtemps que nous ignorons l'existence de Dieu (car je n'ai point parlé de cela), mais aussi longtemps que nous n'avons pas de lui une idée claire et distincte ».

Et c'est immédiatement après cette phrase que l'on retrouve ce qui était contenu dans le § 79 du *TIE* :

« Et de même que nous pouvons former cette idée du triangle [une telle idée du triangle], bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas (*quamvis nesciamus an autor nostrae naturae nos decipiat*), de même nous pouvons aussi rendre claire pour nous (*nobis claram reddere*) l'idée de Dieu et nous la mettre devant les yeux (*ob oculos ponere*), bien que doutant encore si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas en tout ».

Spinoza ajoute ici : « rendre claire pour nous », « la mettre devant les yeux », alors que dans le *TIE*, il disait seulement : « de même aussi nous pouvons parvenir à une telle connaissance de Dieu ». Il y a donc quelque chose comme un ton cartésien dans ce passage du *Prolegomenon* ; et l'on pourrait admettre, à ce moment de la réponse de Spinoza, qu'il se réfère à un passage de la *Méditation V* : « Il est certain que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est-à-dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit ». Mais la phrase qui commence par : « Et de même ... » marque une rupture avec ce qui la précède immédiatement.

L'objection porte, en effet, sur « ce que nous connaissons clairement et distinctement », et une idée claire et distincte du triangle ne peut être donnée qu'après (*post*) l'idée de Dieu – qui lève tout doute au sujet des « vérités mathématiques ». Or, dans la phrase citée ci-dessus, « une telle idée du triangle » est une idée claire et distincte du triangle, celle qui permet d'en déduire que la somme des trois angles internes du triangle est égale à deux droits – déduction à laquelle il se réfère dans la phrase qui précède celle qui commence par « Et de même ... ». La garantie de la clarté et de la distinction de nos idées, marquée trois fois dans le texte (« Dès que nous aurons formé cette idée [de Dieu] », « après être parvenus à

l'idée de Dieu », « l'idée de Dieu (que nous supposons qui sera déjà en notre possession) ») n'apparaît plus ici. Cependant, Spinoza ne dit pas encore expressément : idée claire et distincte ; dans un premier temps, « dès que ... », « après » et « déjà » disparaissent.

Pour justifier sa réponse, c'est-à-dire pour nier la proposition : « 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 » et accorder la suivante : « nous ne pouvons être certains d'aucune chose avant que nous ayons une idée claire et distincte de Dieu », Spinoza affirme : « nous avons en effet une idée claire et distincte du triangle bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas ». N'est-ce pas admettre une connaissance claire et distincte avant d'avoir une idée claire et distincte de Dieu ? B. Rousset rapporte le *Prolegomenon* à *TIE* § 79 en se référant à Caterus¹⁴¹ : « l'idée du triangle se suffit par elle-même [...], c'est très exactement ce que nous enseigne le Prolégomène des *Principes* lorsqu'il [Spinoza] substitue à la réponse de Descartes une réponse qui lui paraît plus satisfaisante »¹⁴².

Appuhn, dans sa *Notice sur les PPC* avait relevé au sujet du *Prolegomenon* que :

« Spinoza s'en tient à *l'idée de Dieu* ; sitôt qu'il a reconnu qu'il avait en lui une idée claire et distincte de Dieu, d'un Dieu qui ne *peut pas* être trompeur, il suffit : les vérités mathématiques et avec elles toutes les autres sont sauvées, la science est reconnue possible. Pour qui veut y réfléchir, toute la doctrine de l'immanence est déjà contenue en germe dans cette simple proposition : je suis capable de connaître avec certitude par cela seul que j'ai de l'être souverainement réel une idée claire ; c'est-à-dire, au fond, la vérité est une qualité intrinsèque de mes pensées, de celles du moins qui sont de *vraies* pensées ; je n'ai besoin d'aucun garant extérieur ; le fondement de la science

¹⁴¹ ce que l'on peut faire à condition de corriger une phrase de Caterus : « Je dis universellement de toutes les idées ce que Monsieur Descartes a dit autrefois [de l'idée] du triangle ».

¹⁴² B. Rousset, *op. cit.*, p. 70.

n'est pas l'*existence* d'un Dieu distinct de moi, mais la *présence* en moi d'une idée de l'être absolu »¹⁴³.

Appuhn considère que Spinoza rectifie la théorie cartésienne d'une façon « très cartésienne elle-même » par l'application d'une règle : « le vrai c'est le clair ». Or, c'est précisément cette *règle* qui est en jeu – « ce que nous connaissons clairement et distinctement » ; après une identification qui permet de déplacer l'objection, les termes qui marquaient la garantie divine, « dès que », « après », « déjà », disparaissent.

Et Spinoza ne se limite pas à retrouver l'argument de l'athée géomètre, il construit une théorie qui s'ouvre sur un autre fondement : « Une idée vraie (nous avons en effet une idée vraie *bien que ne sachant pas si l'auteur de notre nature ne nous trompe pas*) ... », *TIE* § 33.

S'il est parfois facile de 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 »¹⁴⁴.

¹⁴³ *Oeuvres* I, p. 225.

¹⁴⁴ Tacite, *Annales*, I, 62.

Note A. Définition génétique de la sphère.

Que la définition génétique de la sphère soit contenue dans le § 72, tout le monde l'admet. B. Rousset, qui avait remarqué, dans son commentaire du *TIE*, 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 la 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 »¹⁴⁵. Nous retrouvons dans ce contexte l'utilisation du terme *conceptus* : le concept de sphère est la définition de la sphère¹⁴⁶ – il serait possible d'écrire *conceptus globi sive definitio* (« *conceptus rei sive definitio* » (§ 96), c'est la dernière occurrence de *conceptus* dans le *TIE*) – 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*¹⁴⁷ de Clavius¹⁴⁸ ; 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 sa définition génétique¹⁴⁹. Mais, lorsque Spinoza expose l'exemple de la sphère, il n'a

¹⁴⁵ B. Rousset, *op. cit.*, p. 326 pour l'ensemble des citations.

¹⁴⁶ Remarquons qu'avec la *lettre IV*, nous pourrions ajouter ici *l'idée claire et distincte de la sphère*. Voir Note C.

¹⁴⁷ Clavius, *Commentaria in Euclidis Elementa Geometrica*, 1611.

¹⁴⁸ 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).

¹⁴⁹ « on en conclut clairement [de la définition génétique] que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales », *TIE* § 96, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.125.

manifestement pas sous les yeux les *Commentaria* de Clavius¹⁵⁰ – 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* »¹⁵¹) – 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.

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

¹⁵⁰ 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).

¹⁵¹ Clavius, *op. cit.*, p. 480 pour les deux citations, qui appartiennent au commentaire de la définition de la sphère.

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 *TIE*, 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 »¹⁵², 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 »¹⁵³ ; c'est bien ce qu'il a dit dans le § 95 – *ut dixi*.

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* »¹⁵⁴ (§ 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 Note C) lorsqu'il s'agit d'« affirmation

¹⁵² Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 125.

¹⁵³ *ibid.*, p. 123.

¹⁵⁴ trad. B. Pautrat, p. 147.

intellective » : celui de concept – apparaissant par là lui aussi comme une référence indirecte au § 72 dans le § 96.

Note B. *Définition génétique et théorie des substances.*

On retrouve l'exemple de la sphère dans la doctrine des définitions génétiques qui prend 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 »¹⁵⁵.

Mais, dans la justification de cette doctrine, il est nécessaire de rapporter les exemples géométriques du *TIE* 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 ... »¹⁵⁶ – l'ensemble de la théorie des substances à un attribut est de fait intimement lié aux *Notae in Programma* ;

- à la *lettre LX* – 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 créée » (*TIE* § 97) – « choses créées, chose créée seront semblablement justiciables d'une définition par la cause »¹⁵⁷.

¹⁵⁵ M. Gueroult, *Spinoza I*, p. 172.

¹⁵⁶ AT VIII-2, p. 350.

¹⁵⁷ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 173.

Seule une parenthèse de la lettre LX : « (*intelligo enim causam efficientem tam internam quam externam*) »¹⁵⁸ 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 *TIE*, de manière seulement négative »¹⁵⁹,

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 »¹⁶⁰ ; « 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 :

« 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 »¹⁶¹,

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 E1 P9, E1 P10, E1 P10 S et particulièrement E1 P10 S.

¹⁵⁸ 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).

¹⁵⁹ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 153, note 150.

¹⁶⁰ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 172.

¹⁶¹ A. Matheron, « L'année 1663 et l'identité spinoziste de l'être et de la puissance : hypothèse sur un cheminement », *La recta ratio. Criticiste et spinoziste ? Hommage en l'honneur de Bernard Rousset*, p. 173.

Indépendamment de questions chronologiques, évoquées par A. 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 ... »¹⁶²,

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 »¹⁶³,

« 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] »¹⁶⁴.

La justification de la définition de Dieu en E1 P10 S 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'A. Matheron nomme la « première version de l'*Ethique* »¹⁶⁵, conservée dans la version finale et rappelée dans la *lettre IX* avec le même enchaînement de propositions – « *Unde ens absolute infinitum definiendum, &c.* »¹⁶⁶. 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 » ;

¹⁶² *ibid.*

¹⁶³ G. Dreyfus, « Le « Spinoza » de M. Gueroult : réponse à M. Doz », *Cahiers Spinoza* 2, p. 15.

¹⁶⁴ A. Doz, « Réponse à Mlle Dreyfus à propos du *Spinoza* de Martial Gueroult », *Cahiers Spinoza* 3, p. 230.

¹⁶⁵ A. Matheron, *art. cit.*, p. 172.

¹⁶⁶ *Geb.* IV, p. 45.

ce qui renvoie à la formulation de la *lettre II* : « *ens, constans infinitis attributis* »¹⁶⁷.

Faut-il alors voir en E1 P10 S 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 *TIE* et E1 P10 S, malgré « l'absence des notions et de la terminologie ontologique typique (*Dieu compris comme substance, attribut, mode*) » relevée par F. Mignini¹⁶⁸ dans le *TIE*?

« Les mots valent par l'usage » rappelle Heereboord¹⁶⁹ ; dans les propositions de la première partie de l'*Ethique*, le mot *ens* désigne Dieu (l'expression « être (*ens*) absolument infini » apparaît 10 fois, elle se rapporte à la définition 6 ; une fois, l'être (*ens*) souverainement parfait (E1 P15 S), et une fois, l'être (*ens*) le plus parfait (E1 P33 S2)), la substance (« deux êtres (*entia*) autrement dit deux substances », E1 P10 S, qui se rapporte à la *lettre IX*, *substantia (sive ens)*, et à la définition 6) et un être fini (« des êtres (*entia*) finis », E1 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 M. Gueroult, le terme *ens* caractérise un procédé¹⁷⁰ 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

¹⁶⁷ Geb. IV, p. 7.

¹⁶⁸ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p. 40.

¹⁶⁹ « *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 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.*

¹⁷⁰ pour maintenir l'univocité du terme *substance*.

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 »¹⁷¹.

Or, dans le troisième scolie de la proposition 8 de la première version de l'*Ethique* de même que dans E1 P10 S, 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'E1, 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*.

La question de la substantialité de Dieu détermine cet « avant l'*Ethique* » décrit par M. Gueroult : « ne concevant pas encore Dieu comme *substance*, mais comme *être [ens]* constitué d'une infinité d'attributs »¹⁷² – d'un côté « les substances (ou les attributs) »¹⁷³, de l'autre Dieu défini comme *ens, constans infinitis attributis*. ; et H.G. Hubbeling étudie la *lettre II* en reprenant ce qui caractérise cet « avant l'*Ethique* » gueroultien : « Spinoza ne distinguait pas nettement *substance* et *attribut* »¹⁷⁴ dans l'*exposé géométrique* de 1661 – d'où l'expression « *substance (attribut)* ».

Si l'on peut affirmer avec A. Matheron que « le Spinoza d'avant l'*Ethique* était parfaitement gueroultien ! »¹⁷⁵, 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 II*, ce qui est ici la même chose), et dans ce cas, c'est le Spinoza de l'*Appendice* de la *KV* qui serait, seul, parfaitement gueroultien.

¹⁷¹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 55.

¹⁷² *ibid.*, Appendice n°2, p. 426.

¹⁷³ *ibid.*

¹⁷⁴ H.G. Hubbeling, « The development of Spinoza's axiomatic (geometric) method », *Revue internationale de philosophie*, 1977 – fasc. 1-2, p.

¹⁷⁵ A. Matheron, *art. cit.*, p. 172.

Les deux composantes de la démonstration de l'équation « Dieu = Nature » dans l'*Appendice* de la *KV* correspondent bien, en effet, aux deux éléments relevés par M. 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 « dans l'*Ethique* » est donc entièrement déterminée, dans le commentaire de M. Gueroult, par deux procédés utilisés dans une seule démonstration – celle de l'unité des substances ; procédé génétique¹⁷⁶ 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 II* et *IV*, et cela quand il s'agit de Dieu »¹⁷⁷ ; 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

¹⁷⁶ « c'est grâce au passage de l'équation Dieu = Nature, à l'équation Dieu = substance, que pourra pleinement s'accomplir la genèse », M. Gueroult, *op. cit.*, *Appendice* n°6, p. 487.

¹⁷⁷ Affirmation reprise par P. Lachièze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, p. 222).

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 »¹⁷⁸), il est possible de retrouver la démonstration d'E1 P14 :

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 III*], ne peut être nié [*on retrouve la définition de Dieu donnée dans la lettre II*], et il existe nécessairement [*« Que d'ailleurs un tel être existe, c'est ce qui facilement se démontre par cette définition », Lettre II*] ; 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*) [M. Gueroult se réfère implicitement ici à E1 P14 C1] dans le

¹⁷⁸ Geb. IV, p. 8.

Scolie de la Proposition 10 »¹⁷⁹, et dans le *TIE*, 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*] »¹⁸⁰ ;
mais la démonstration de l'unicité passe par une théorie¹⁸¹ de la *substantia* (*sive ens*).

De la *lettre II* à E1 P10 S, l'*ens absolute infinitum* est défini comme *ens, constans infinitis attributis ...* ; définition équivalente à E1 def. 6 en E1 P10 S, et qui se rapporte à *TIE* § 76 : un *ens* conçu comme la totalité de l'être (*omne esse*). Cette trace du *TIE* dans l'*Ethique* nous conduit aux éléments suivants :

- il n'y a pas de transfert de nom¹⁸² dans la première partie de l'*Ethique* – si ce procédé gueroultien est maintenu, la démonstration d'E1 P14 donnée par Spinoza s'interrompt dès l'utilisation d'E1 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 (E1 P14) ;
- les définitions de Dieu s'enchaînent – *ens* conçu comme la totalité de l'être (*omne esse*) [*TIE* § 76], *ens, constans infinitis attributis ...* [*lettre II, exposé géométrique, première version de l'Ethique, lettre IX, E1 P10 S*], E1 def. 6 –, indépendamment de toute évolution conceptuelle au sujet de la *causa sui* [*lettre LX*].

Rapporté à ce qu'il illustre dans le *TIE*, et considéré indépendamment de la *lettre LX* (quelles que soient les remarques qui pourraient être formulées à partir de la *lettre LXXXIII*),

¹⁷⁹ M. Gueroult, *op. cit.*, p. 220.

¹⁸⁰ *TIE* § 76, Spinoza. *Cœuvres I. Premiers écrits*, p. 113.

¹⁸¹ Théorie post-cartésienne ; voir P. Aubenque, « La transformation cartésienne du concept aristotélicien de substance », *Problèmes aristotéliciens*, pp. 341-350.

¹⁸² E1, def. 4 est toujours indépendante du transfert de nom. Dans le commentaire de M. 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'E1 P5.

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 simples : « et ne s'étend pas au-delà »¹⁸³, « *nec ultra se extendit* », *TIE* § 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*.

Note C. *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* »¹⁸⁴. Cette singularité lexicale peut en partie s'expliquer localement¹⁸⁵ par la discussion de thèses adverses – ce qui existe aussi dans l'*Ethique* mais dans un autre lexique¹⁸⁶ ; c'est le cas, par exemple, du terme cartésien *deceptor* dont les 4 occurrences sont toutes contenues dans un paragraphe (§ 79) lors de la discussion¹⁸⁷ 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 »¹⁸⁸ ; et qui peut nous rendre attentifs à un choix lexical explicite de Spinoza :

¹⁸³ « l'origine de la Nature [...] ne peut s'étendre dans l'entendement plus loin qu'en réalité », *TIE* § 76.

¹⁸⁴ Eugenio Canone & Pina Totaro, « Index locorum du *Tractatus de intellectus emendatione* », *Spinoza to the letter. Studies in words, texts and books*, p. 72.

¹⁸⁵ Elle peut aussi s'expliquer globalement et être rapprochée, à cette occasion, de « l'absence totale de cryptocitations de Térence, qui reviennent de façon parfois abondante dans les autres œuvres de Spinoza » (F. Mignini, Introduction au *TIE*, *Spinoza, Œuvres I, Premiers écrits*, p. 41).

¹⁸⁶ qui comprend en partie des termes communs au *TIE* et à l'*Ethique*.

¹⁸⁷ comprise dans le *Prolegomenon* de la première partie des *PPC*, comme on l'a vu plus haut.

¹⁸⁸ Pierre-François Moreau, *Problèmes du spinozisme*, p. 35 (Spinoza et Descartes. *Mens et intellectus. Le jeune Spinoza devant Descartes*).

utiliser un mot plutôt qu'un autre – « *Dico potius conceptum, quam perceptionem* »¹⁸⁹ ;
rectification d'un énoncé cartésien selon M. Gueroult :

« Spinoza semble ici [*Eth.* II/def. 3] se contenter de répéter Descartes. En réalité, comme en témoigne son *Explication* [*Eth.* II/def. 3, expl.], il le rectifie en substituant *concept* à *perception* »¹⁹⁰.

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.* II/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 »¹⁹¹. 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 »¹⁹² ;
- il est utilisé (1 occurrence) dans le scolie 2 d'*Eth.* II/40 : « j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions (*perceptiones*) connaissance par expérience vague (*experientia vaga*)¹⁹³ », et *perceptio* est alors la marque d' « un ordre qui n'est pas celui de l'entendement »¹⁹⁴ ; le terme de perception, réservé à la « connaissance

¹⁸⁹ *Eth.* II/def. 3, expl.

¹⁹⁰ Martial Gueroult, *Spinoza II*, p. 21. M. Gueroult se réfère en note à la Réponse à la Cinquième Objection dans les *Troisièmes Objections*.

¹⁹¹ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, p. 252.

¹⁹² *Eth.* II/def. 3, expl.

¹⁹³ 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)

¹⁹⁴ *ibid.*, p. 256.

par expérience vague »¹⁹⁵, exprime, conformément à *Eth.* II/def. 3, expl., une forme de passivité ;

- il est utilisé ensuite (2 *occurrences* : lorsque Spinoza répond à deux objections) dans le scolie d'*Eth.* II/49 ; nous retrouvons alors dans l'*Ethique* ce qui a été observé plus haut au sujet de la discussion de thèses adverses dans le *TIE* : 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 ».

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.

¹⁹⁵ « *experientia vaga* » apparaissait déjà dans le *TIE* (§ 19) de même que la référence à « sans ordre pour l'entendement » (*Eth.* II/40, S2) avec : « *experientia, quae non determinatur ab intellectu* » (*TIE*, § 19).

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

Groupes	Paragraphes	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 ... »¹⁹⁶ ; il s'agit des quatre premières occurrences de *perceptio* dans le *TIE*,

b/ § 49, « Nous avons, en second lieu, reconnu quelle est la *perception* la meilleure nous permettant de parvenir à notre perfection »¹⁹⁷.

F. Mignini en déduit que « dans le *TIE* les quatre genres de connaissance sont appelés indistinctement *perceptio* »¹⁹⁸. Mais lorsque Spinoza affirme qu' « il y a la

¹⁹⁶ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.75.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.91.

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 F. 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... »¹⁹⁹, je sais par ce deuxième mode de percevoir décrit plus haut que...

En *TIE* § 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 mode »²⁰⁰ –, 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 (§ 49²⁰¹). Il en résulte, non pas que le nom du *genre de connaissance* est ici *perceptio*, mais que Spinoza n'écrit pas dans le *TIE* : 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 *TIE* par rapport aux autres œuvres ; et, s'il s'agit de montrer à toutes forces l'antériorité du *TIE* par rapport à la *KV* et à l'*Ethique*, on trouvera de nombreux autres arguments – ceux de F. Mignini lui-même –, mais sans

¹⁹⁸ « Dans le *TIE* 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 *TIE*, Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits, p. 38.

¹⁹⁹ *TIE* § 20, *ibid.*, p.75.

²⁰⁰ « 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.

²⁰¹ « distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions et préserver l'esprit de ces autres perceptions »

retenir celui de « la dénomination indistincte de *perceptio* »²⁰², tel qu'il l'a présenté dans son « Introduction au *TIE* ».

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 *TIE* § 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... ».

Lorsqu'il recense²⁰³ tous les modes de percevoir, Spinoza met en évidence « quatre espèces différentes d'origine de nos perceptions »²⁰⁴, c'est-à-dire de nos idées. Ce que l'on retrouve dans les traces du *TIE* en E2 P40 S2 : « et c'est pourquoi j'ai l'habitude d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience vague »²⁰⁵; 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.

Ces cinq occurrences du terme *perceptio* dans le *TIE* se rapportent ainsi à la reprise d'un terme cartésien²⁰⁶ afin de désigner l'idée - l'article 32 de la première

²⁰² F. Mignini, *ibid.*

²⁰³ « *hic resumam omnes modos percipiendi* », « je recense ici tous les modes de percevoir », Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.75.

²⁰⁴ B. Rousset, p. 181.

²⁰⁵ Trad. B. Pautrat.

²⁰⁶ « Dans son vocabulaire [celui de Descartes], la « perception » désigne plus généralement la possession d'une idée, l'acte ou l'état mental de se représenter telle ou telle chose », Kim Sang Ong-Van-Cung, « L' « argument de l'illusion » et la philosophie cartésienne des idées », *Revue de Métaphysique et de Morale* 2004/2 – n° 42, p. 219.

partie des *Principia* de Descartes contient à la fois le terme *perceptio* et l'expression *modus percipiendi*²⁰⁷.

- 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 »²⁰⁸. 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 »²⁰⁹ (§ 39),

b/ « distinguer l'idée vraie de toutes les autres *perceptions* et préserver l'esprit de ces autres *perceptions* »²¹⁰,

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 »²¹¹ (§ 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 oui-dire ou de l'expérience vague » (§ 75) ,

e/ « nous avons distingué l'idée vraie de toutes les autres *perceptions* »²¹² (§ 84).

²⁰⁷ AT VIII-1, p. 17.

²⁰⁸ Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.85.

²⁰⁹ *ibid.*, p.87.

²¹⁰ *ibid.*, p.91.

²¹¹ *ibid.*, p.93, pour les deux citations de ce même paragraphe.

²¹² *ibid.*, p. 119.

- 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* ... »²¹³,

b/ « des *perceptions* fausses »²¹⁴ (§ 66) pour *des idées fausses*,

c/ deux occurrences au § 68 : des *perceptions* confuses²¹⁵ 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) »²¹⁶ (§ 71), où *perception* est pris pour *idée*,

e/ « pour ordonner et unifier *toutes nos perceptions* »²¹⁷ (§ 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 »²¹⁸,

²¹³ *ibid.*, p.93, pour les deux citations du § 51 et celle du § 52.

²¹⁴ *ibid.*, p.105.

²¹⁵ « de telles *perceptions* sont toujours nécessairement confuses, composées de diverses *perceptions* confuses », Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.107.

²¹⁶ *ibid.*, p. 109

²¹⁷ *ibid.*, p. 127.

²¹⁸ *ibid.*, p. 123.

f/ « Ces *perceptions* ... »²¹⁹ (§ 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 »²²⁰ (§ 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 »²²¹, 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 »²²² (§ 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 »²²³.

²¹⁹ *ibid.*, p. 133.

²²⁰ *ibid.*, p. 135.

²²¹ Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, trad. B. Pautrat, p. 163.

²²² Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109 pour les deux citations.

²²³ *ibid.*, p. 111.

Que pouvons-nous déjà en déduire au sujet de l'emploi de *conceptus* et de *perceptio* dans le *TIE*? 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 *TIE* – et *conceptus* y signifie aussi idée. Il dispose donc, dans ce texte, de deux termes qui ont la même signification. Mais, dans le *TIE*, ou si l'on préfère dès le *TIE*, 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 *TIE*. Précisons maintenant cette distinction à l'aide des occurrences de *conceptus* dans le *TIE*.

Occurrences de *conceptus*.

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

- le terme *perceptio* apparaît pour la première fois au § 19, et il est utilisé régulièrement²²⁴ 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

²²⁴ 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 *TIE*.

ordre – à savoir 5 occurrences pour chacun des deux groupes de paragraphes consécutifs précédemment cités²²⁵ ;

- 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 consécutifs²²⁶.

Remarquons par ailleurs que la première occurrence²²⁷ de *conceptus* renvoie aux *Principes de la Philosophie de Descartes* et aux *Pensées Métaphysiques* (à l'axiome 6 de la première partie des *PPC*²²⁸ pour la formule « *conceptus, id est idea* », et au chapitre IV de la deuxième partie des *Cogitata Metaphysica* (« *homines mutari in bestias* »²²⁹) pour l'exemple qui contient cette formule (« *homines in momento mutari in bestias* »²³⁰), 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 »²³¹).

²²⁵ 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.

²²⁶ environ 77% du nombre total des occurrences de *conceptus* dans les paragraphes 72 et 73.

²²⁷ dès la première occurrence, *conceptus* est mis en relation avec *idea* : « *conceptus, id est idea* » (*TIE* § 62).

²²⁸ « *In omnis rei idea, sive conceptu ...* », *Geb.* I, p. 155 ; *axiome pris de Descartes* (axiome 10, *Réponses aux Deuxièmes Objections*, AT VII, p. 166).

²²⁹ *Geb.* I, p. 255.

²³⁰ *TIE* § 62, *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, p.102.

²³¹ 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 la *KV* : « 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, ... », *KV* 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 *TIE* 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 formant [...] 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),

Reprenons dans son intégralité la phrase dans laquelle « *former le concept* » apparaît pour la première fois dans le *TIE* :

« 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 »²³² – phrase qui contient en même temps les termes perception et concept – c'est la première²³³.

« 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*. B. Rousset affirme dans son commentaire du paragraphe 72 : « *le concept* (non la simple idée, encore moins la vague perception) *de sphère* »²³⁴, mais, si concept peut être pris ici pour définition (« *conceptus rei, sive definitio* »²³⁵), 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 idée²³⁶. Dans le *TIE*, 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 concept²³⁷ ; et c'est dans l'examen des idées simples que cette distinction, qui annonce celle de l'*Ethique*, apparaît clairement.

« 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).

²³² Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.109.

²³³ et la seule phrase du *TIE* où les trois termes *idée*, *perception*, et *concept*, sont contenus en même temps – seulement ceux-là, i.e. sans le terme *pensée*.

²³⁴ B. Rousset, p. 328.

²³⁵ *TIE* § 96, Spinoza. *Œuvres I. Premiers écrits*, p.124.

²³⁶ L'expression « vague perception » de B. 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.

²³⁷ Ce que l'on observe aussi dans la deuxième phrase du *TIE* où les termes *perception* et *concept* sont contenus en même temps (« affirmation qui serait fautive si elle n'était jointe au concept de sphère », § 72, *ibid.*, p. 109), et

dans la troisième et dernière phrase du *TIE* 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).