

La convenance dans *l'Éthique*: pour une théorie immanente de la vérité

Resumo

A filosofia de Spinoza se apresenta como um todo fechado em si mesmo, de tal forma que é difícil determinar qual é o lugar que a verdade ocupa na obra. A partir do conceito de conveniência, o presente artigo mostra que a alternativa entre coerência e correspondência é resolvida na Ética pela simples produção do pensamento. Portanto, a verdade torna-se uma relação imanente ao fato de produzir, de modo que Spinoza pode propor uma solução totalmente original para sair do relativismo, segundo o qual é o indivíduo, e não Deus, que garante o valor absoluto de suas ideias.

Palavras-chave: Spinoza; Filosofia do Século XVII; Teoria do conhecimento; Verdade; Conveniência.

Résumé

La philosophie de Spinoza se présente comme un tout clos sur lui-même, de sorte qu'il est difficile de déterminer la place qu'y occupe la vérité. A partir du concept de convenance, la présente étude montre que l'alternative entre cohérence et correspondance est résolue par l'Éthique par la simple production de pensée. Dès lors, la vérité devient un rapport immanent au fait de produire, si bien que Spinoza peut proposer une issue entièrement originale hors du relativisme, où c'est l'individu, et non Dieu, qui garantit la valeur absolue de ses idées.

Mots-clés: Spinoza; Philosophie de l'âge classique; Théorie de la connaissance; Vérité; Convenance.

* Professor assistente na PUC-Rio e pesquisador doutor em filosofia na *Ecole Normale Supérieure* (Lyon, França).

La question de savoir comment Spinoza conçoit la vérité est posée par la forme de l'*Ethique* elle-même : en écrivant son œuvre philosophique sur le modèle des *Eléments* d'Euclide, Spinoza semble afficher une certaine désinvolture à l'égard du rapport entre la cohérence hypothético-déductive de son discours et le monde que ce discours, bon an mal an, prend pour objet. La cohérence suffit-elle à faire la vérité ? Cette question, soulevée par Martial Gueroult dès la préface au premier tome de son *Spinoza*¹, a donné lieu à un grand nombre de réponses, depuis celle de Deleuze (qui situe la vérité de cette « philosophie pratique » dans les effets qu'elle détermine²) jusqu'à celle de Charles Ramond³, qui voit dans l'unité de la cohérence et de la vérité le propre de la pensée philosophique. La difficulté est que cette question fait de la cohérence systématique un critère décisif, pour évaluer une philosophie où ce concept n'est jamais utilisé pour aborder la vérité ; en revanche, Spinoza met à disposition de ses lecteurs d'autres concepts pour concevoir la manière originale dont il aborde la vérité. En effet, l'articulation entre une idée et son objet est désignée par lui en termes de « convenance ».

Le présent article a donc pour objectif, par l'examen d'un concept qui n'occupe qu'une place réduite dans l'organisation générale de l'*Ethique*, d'apporter à l'articulation entre deux conceptions de la vérité – la cohérence et la correspondance – un élément destiné, chez Spinoza, à les articuler. Dans l'*Ethique* en effet, la question de la convenance est au seuil du problème de la vérité, sous la forme de l'axiome 6, selon lequel « une idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée. »⁴

Il est évident qu'en posant cet axiome, Spinoza fait fond sur la compréhension de cette convenance en termes d'« *adaequatio intellectus ad rei* » héritée de Thomas d'Aquin. Mais d'une part, l'adéquation dans l'*Ethique* n'a pas du tout le même sens que dans la *Somme théologique* ou chez les successeurs de Thomas. D'autre part, Spinoza reprend et reconstruit dans l'*Ethique* un concept de convenance qui en fait lui est propre. Le terme apparaît dès le *Court Traité*, et sans préjuger de l'unité entre ce texte de jeunesse et l'*Ethique*, Spinoza y formule clairement les questions qu'il se propose de résoudre. Pour commencer, vérité et fausseté sont définies comme affirmation ou négation relatives à une chose.

1 Gueroult, M., *Spinoza*, vol. 1, *Dieu (Ethique I)*, Paris: Aubier, 1968, p.6.

2 Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981, *passim*.

3 Ramond, Ch., *Spinoza et la pensée moderne*, « Constitution de l'objectivité », p. 281.

4 Spinoza, B., *Spinoza, B., Ethique*, traduction de Pautrat, B., Seuil, 1999, I, axiome 6, p. 17.

*La vérité est une affirmation (ou une négation) que l'on fait à propos d'une chose, convenant (overeenkomende) avec cette même chose, et la fausseté une affirmation (ou une négation) à propos d'une chose qui ne convient pas (overeenkomt) avec la chose même.*⁵

La vérité consiste directement en des propositions, affirmatives ou négatives, qui se rapportent aux choses. C'est donc d'abord, semble-t-il, un fait de discours, à savoir le fait que le discours convienne avec autre chose que du discours. La tension est évidente entre les deux termes (le discours d'un côté, la chose de l'autre), de sorte que Spinoza est aussitôt amené à relever quatre difficultés, qui vont déterminer les orientations ultérieures de sa pensée. La première est la suivante: si l'on définit de cette manière la différence entre idée vraie et idée fausse, on indique seulement que l'une et l'autre ont un rapport différent à la chose, mais l'on ne pose pas une distinction interne entre ces modes de penser comme tels. Donc (conclut le *Court traité*) cette distinction semble seulement de raison et non réelle. Curieusement, Spinoza considère d'emblée que si l'on fonde la distinction entre vrai et faux sur le rapport de l'idée à son objet, on ne la fonde sur rien. Mais à mieux y regarder, cette objection met en valeur le fait qu'il n'a pas conçu sa définition en termes de langage (comme Aristote) mais en termes d'idées (« *waare wijzen van denken* »: « vrais modes de penser »). Affirmation et négation sont donc moins ici des propositions (des énoncés) à confronter au réel, que des positions (des actes de l'Esprit) dont il faut comprendre la réalité. C'est pourquoi la première difficulté que soulève la vérité, aux yeux de Spinoza, consiste pour le philosophe à définir de manière interne la différence entre ces actes.

Une deuxième difficulté s'exprime par une question: « quel avantage, demande Spinoza, a l'un avec sa vérité et quel dommage a l'autre avec sa fausseté⁶ ? » Le problème gnoséologique est orienté vers une question éthique. Cela peut se comprendre par ce qui précède, car à considérer le penser vrai et le penser faux comme des actes réels, on peut concevoir ces actes comme justiciables d'un examen éthique. Mais Spinoza prolonge surtout ici une tradition d'origine augustinienne, qui lui arrive par Descartes, qui tend à considérer l'erreur dans le cadre du problème, plus général, de la faute, entendue comme *manquement* de l'homme à ce qu'il doit être.

5 Spinoza, B., *Court Traité*, II, chapitre 15, Paris: Presses Universitaires de France, 2009, p. 326.

6 *Ibidem*, p. 327.

Troisième difficulté, « comment l'un peut-il savoir que son (...) idée convient mieux avec la chose que celle d'un autre⁷ ? » Ici, il est intéressant de relever que le problème canonique de la vérification (qui est une difficulté circulaire: comment vérifier la vérité ?) est posé de manière comparatiste. C'est moins la convenance de l'idée à la chose que Spinoza interroge, que la supériorité d'une convenance sur une autre. Le problème de la vérité est donc dans le rapport entre deux idées, ici rapportées à deux individus différents.

Enfin, dernier problème, « d'où vient que l'un se trompe et l'autre non⁸ ? » Spinoza reprend, pour finir sans originalité, la question de l'origine de l'erreur.

En somme, lorsque le jeune Spinoza s'interroge sur la distinction entre le vrai et le faux, il fait rayonner le problème dans quatre directions: la nature, l'utilité, la hiérarchie et la cause. Dans la suite du *Court Traité*, il désespère de le résoudre, car la vérité est clarté, et l'on ne peut pas éclairer la clarté. Ensuite vient une analogie: « comme quelqu'un qui rêve peut bien penser qu'il veille, mais jamais quelqu'un qui veille ne peut penser qu'il rêve⁹. »

D'une certaine manière, cette réponse peut être lue comme un appel à comprendre la différence entre le vrai et le faux par la disymétrie entre la veille, comme expérience de vérité, et le rêve, comme expérience de ce qui est faux. Pourtant, il est possible que cette analogie exprime déjà beaucoup plus. La solution que Spinoza développera plus tard, il semble déjà l'apercevoir... comme en rêve. Mais seule l'Éthique parviendra à dénouer les quatre nœuds. Voici comment.

I. Le sens du mot dans l'*Éthique*

Si le *Court Traité* semble utiliser la convenance comme une sorte de correspondance, Spinoza dans l'*Éthique* utilise le terme en un sens nouveau. En effet, le terme *convenio* apparaît 7 fois dans la Première partie, 11 dans la Deuxième, 1 seule dans la Troisième, 50 dans la Quatrième, et jamais dans la Cinquième. Le déséquilibre est patent, ces chiffres suggèrent au moins que c'est surtout dans un contexte moral (la Quatrième partie) que Spinoza recourt à ce verbe,

7 Ibidem, p. 327.

8 Ibidem, p. 327.

9 Ibidem, p. 327.

dont la tradition a pourtant consacré l'usage en théorie de la connaissance. Quant à *convenientia*, le terme apparaît deux fois (dans la Seconde partie), indice qu'il en va surtout, dans cette affaire de convenance, d'une opération (exprimée par un verbe) plus que d'un état de fait (substantif).

Ensuite, les sujets du verbe *convenire* sont les suivants: *idées, corps, affects, images, choses, hommes*. C'est-à-dire qu'il en va d'une certaine opération modale, puisque toutes ces choses sont des modes.

Enfin, la tournure est toujours la même: deux choses ou plus sont dites convenir ensemble, ou non. Or, cette convenance se place systématiquement sous l'égide d'un certain rapport: c'est toujours eu égard à tel ou tel aspect des choses que celles-ci sont dites convenir entre elles. La convenance est donc elle-même un certain type de rapport qui lie partiellement les choses, puisque c'est toujours de manière relative à un point de vue, et non absolument, que ce rapport est affirmé entre elles. Il n'y a jamais de convenance totale, sauf dans un cas, sur lequel nous reviendrons¹⁰. À l'inverse, les contraires mis en balance avec la convenance sont les termes *diversa esse, contraria esse et discrepare*.

Dès lors, il s'agit de trouver une autre expression verbale de ce rapport de convenance, qui permette d'en éclairer le sens, soit par explicitation, soit par illustration. Nulle explicitation n'est plus claire que celle qui naît du recouplement d'*Eth.*, IV, 31, démonstration, avec *Eth.*, IV, 30:

*Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature (...).*¹¹

*En tant qu'une chose convient avec notre nature, elle ne peut pas (par la Prop. Précéd.) être mauvaise.*¹²

D'une citation à l'autre, un verbe (« *convenire* ») se substitue à l'autre (« *commune habere* ») sans autre forme de procès. La proximité des deux expressions ne laisse pas de place à l'hypothèse d'un glissement, et il faut y voir la marque du caractère interchangeable des deux termes. Ainsi se pose une stricte équivalence, selon laquelle convenir, c'est avoir en commun. C'est une première définition.

¹⁰ Spinoza, B., *op.cit.*, II, 32, démonstration.

¹¹ *Ibidem*, IV, 30, p. 401.

¹² *Ibidem*, IV, 31, p. 401.

Pour illustrer cette définition, on peut se référer au lemme II après *Eth.*, II, 13 et à sa démonstration:

Tous les corps conviennent en certaines choses. (...) En effet, les corps conviennent en ceci qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut.

Les corps sont dits convenir par ce qu'ils ont en commun: il y a certaines choses qui ne sont pas moins en l'un qu'en l'autre, et c'est en cela qu'ils conviennent. Mais en explicitant son propos, Spinoza le fait légèrement évoluer : en effet, si ces choses sont en fait « un seul et même » attribut, la convenance témoigne donc d'une *identité* partielle. Dire que le concept de l'attribut Étendue s'exprime également dans tous les corps, c'est dire que sous le rapport de l'attribut, les corps sont exactement un seul et même. De la sorte, on marque un pas dans l'acception du terme, et l'on peut énoncer une seconde définition, selon laquelle convenir, c'est être (partiellement) le même.

C'est ainsi que le chien signe astral et le chien animal aboyant « conviennent par le nom », c'est-à-dire ont le nom en commun, ou bien, sous le rapport du nom, sont une seule et même chose (« *inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans* »¹³). De la même manière, deux hommes « conviennent en nature », en tant qu'ils aiment la même chose, c'est-à-dire qu'ils sont affectés du même amour, c'est-à-dire qu'un affect identique se trouve également en l'un et en l'autre¹⁴.

Sur ces fondements, on peut admettre que lorsque Spinoza utilise la convenance en un troisième sens, qui est celui de l'adaptation (« les choses qui conviennent avec notre nature », l'expression se trouve partout dans la Quatrième partie de l'*Ethique*) ce n'est qu'une manière dérivée de parler d'une identité fondamentale.

*Rien ne peut mieux convenir avec la nature d'une chose que les autres individus de la même espèce.*¹⁵

L'adaptation des choses est proportionnelle à leur identité: plus les individus ont en commun, plus ils forment une seule et même espèce, meilleure est leur

13 *Ibidem*, I, 17, scolie, p. 51.

14 *Ibidem*, IV, 34, scolie, p. 407.

15 *Ibidem*, IV, Appendice, chap IX, p. 481.

adaptation. Les choses qui nous conviennent ne sont donc adaptées à nous que dans la mesure où leur configuration physique (qui consiste essentiellement dans « un certain rapport de mouvement et de repos », selon les termes de la définition de l'individu qui suit *Eth.*, II, 13) est au moins partiellement identique à la nôtre. Ainsi, le moyen terme entre communauté et adaptation, qui non seulement rapporte un concept à l'autre, mais les ramène en fait à la tautologie, c'est la convenance à nouveau entendue comme identité.

Par conséquent, il faut admettre qu'au terme de cet examen, on tient une et une seule définition de la convenance, qui s'exprime différemment selon qu'on la considère plus ou moins absolument: identité, communauté ou adaptation, la convenance est en définitive toujours une identité proprement dite, mais elle prend le sens d'une communauté lorsque cette identité est conçue comme seulement partielle, et celui d'une adaptation lorsque cette identité n'est perçue que confusément. Il est remarquable que le concept ainsi défini tient son originalité du fait que toute correspondance en est, désormais, entièrement évacuée. La convenance chez Spinoza n'a rien d'une mise en rapport entre des choses ou des systèmes hétérogènes. C'est très précisément le contraire.

II. La convenance de l'épistémologie à l'ontologie

C'est sur ces fondements qu'il convient de lire l'axiome 6 d'*Ethique* I: « Une idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée¹⁶. »

D'après la définition de la convenance, cet axiome signifie qu'une idée vraie doit être la même chose, sous un certain rapport, que ce dont elle est l'idée. Quel peut être ce rapport ? Comment peut-on penser cette identité entre idée et objet ? Ce problème se conçoit, pour Thomas comme pour Descartes, comme celui du rapport entre la pensée (l'idée) et l'être (l'idéat). Mais on sait que dans l'*Ethique*, une idée est un mode d'être au même titre qu'un corps, de sorte que l'alternative, en l'absence d'une division entre pensée et être, se déplace. Chez Spinoza, le problème est celui du rapport entre un mode d'un attribut (la pensée) et un mode d'un autre attribut (par exemple un corps). En effet, Spinoza n'admet en aucun cas la possibilité pour les modes d'un attribut d'entretenir un rapport avec les modes d'un autre: les idées n'agissent pas sur les corps, ni les corps sur les idées. Par conséquent, on voit mal comment il est possible dans l'*Ethique* qu'une idée et un objet puissent

¹⁶ *Ibidem*, I, axiome 6, p. 17.

avoir quelque chose en commun, si cet objet n'est pas lui-même une idée. En effet, « L'être formel des idées est un mode de penser (...), et par suite (par I, 10) n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut de Dieu¹⁷. »

Ce par quoi les corps conviennent entre eux et les idées entre elles exclut tout rapport: le concept d'attribut implique leur stricte indépendance les uns des autres. Aucun mode d'un attribut ne peut donc *rien* avoir en commun avec un mode d'aucun autre attribut. Sans doute peut-on penser que, ne convenant pas par l'attribut, deux choses pourraient peut-être convenir par ailleurs ; mais l'attribut n'est pas une option, c'est la forme même de l'être tel que l'endosse le mode. Dès lors, il n'est rien qui ne tombe sous tel ou tel attribut, de la manière que le définit cet attribut: entre ce qui est mouvement sous l'attribut Étendue, et ce qui est affirmation sous l'attribut Pensée, rien ne peut être en commun, puisque tout, dans un mode, est défini exclusivement sous l'attribut qui le concerne. Par conséquent, une idée et un corps ne peuvent *jamais* convenir en tant qu'on les conçoit comme idée et corps. Et pourtant, Spinoza à l'occasion affirme qu'ils le *doivent*:

*Une idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée (par l'axiome 6), c'est-à-dire (comme il est connu de soi) ce qui est contenu objectivement dans l'intellect, doit nécessairement se trouver dans la nature (...).*¹⁸

Comme on voit, le texte de Spinoza n'affirme en aucun cas que la convenance passe d'un attribut à l'autre. La convenance se déplace, les termes mis en convenance ne sont plus les mêmes. C'est « l'intellect » d'une part, « la nature » d'autre part, qui doivent trouver un terrain commun (nullement une idée et un corps). L'identité cherchée doit donc superposer ce qui s'affirme dans l'intellect, qui n'est ici que le lieu où se trouve l'idée – qu'il « contient » (*continentur*) – et ce qui est « donné » (*dari*) dans la nature. Evidemment, si l'on considère la nature sous l'attribut de la Pensée, l'intellect peut avoir ce que l'on veut en commun avec elle, puisqu'ils sont définis sous le même attribut. Ainsi, l'idée vraie du cercle est celle qui se trouve dans l'intellect telle, et exactement telle, qu'elle se trouve dans la nature, où le corps du cercle existe aussi en termes d'idée. La convenance comme identité fonctionne alors parfaitement.

Mais cette première ébauche de solution nous a ramené à une identité entre idées. Que penser du corps du cercle ? Il se trouve aussi dans la nature,

¹⁷ *Ibidem*, II, 6, démonstration, p. 107.

¹⁸ *Ibidem*, I, 30, démonstration, p. 69.

et n'a rien de commun avec l'intellect. Par chance, dans la nature, il a tout en commun avec l'idée.

*Un cercle existant dans la nature, et l'idée du cercle existant qui également est en Dieu, sont une seule et même chose (...) ; et ainsi, que nous concevions la nature sous l'attribut de l'Etendue, sous l'attribut de la Pensée, ou sous n'importe quel autre, nous trouverons un seul et même ordre, autrement dit, un seul et même enchaînement des causes, c'est-à-dire les mêmes choses se suivant l'une l'autre.*¹⁹

C'est seulement dans la nature, et certainement pas dans l'intellect, que se trouve l'identité que nous cherchons. Par l'intellect au contraire, nous concevons la nature sous un attribut ou sous un autre. Mais ce faisant, la nature avec laquelle l'intellect convient, lorsqu'il conçoit le vrai, n'est pas seulement la nature-Pensée, c'est un seul et même « ordre », et cet ordre n'est pas un ordre d'idées ou de corps, mais un ordre de « choses ». Qu'est-ce à dire ? On l'a vu plus haut, l'attribut n'est pas une option. Mais en nous rapportant aux choses comme à des modes d'un attribut précis, nous obtenons une convenance avec la nature qui déborde l'attribut d'une manière pour ainsi dire performative, en ceci qu'on s'y rapporte comme à un « enchaînement des causes ». Il suffit de cela: l'expression d'un rapport causal dans l'intellect permet de faire convenir l'idée de la cause et la cause de l'idée. Une idée dans l'intellect en cause une autre, comme l'objet de la première idée cause dans la nature l'objet de l'autre idée. Il y a là beaucoup plus qu'un isomorphisme: cet isomorphisme est une identité qui rend équivalents l'idée et son objet.

Néanmoins, cela est si étrange à concevoir que cette identité garde un aspect très irréel. Ce sentiment vient du fait qu'il n'y a pas de réalité antérieure à la convenance. C'est pourquoi, quand dans le *Court Traité*, I, 15, Spinoza écrit que « la Vérité, c'est Dieu²⁰ », cela signifie que la convenance d'une idée à son objet a un sens directement ontologique.

*En effet, toutes les idées qui sont en Dieu conviennent du tout au tout (omnino) avec ce dont elles sont les idées (par II, 7, corollaire) et par suite (par l'axiome I, 6) elles sont toutes vraies*²¹

¹⁹ *Ibidem*, II, 7, scolie, p. 109.

²⁰ *Idem*, *Court Traité*, I, 15, p. 327.

²¹ *Idem*, *Ethique*, II, 32, démonstration, p. 163.

Le cas où la convenance est absolue ou totale entre idée et idéat est celui où l'on rapporte l'un et l'autre à Dieu, autrement dit à l'omniscience. Mais Dieu n'est pas seulement un concept épistémologique: l'omniscience n'est elle-même qu'un aspect d'une toute puissance qui est directement ontologique, c'est un rapport infini de production. La convenance qu'engage la connaissance n'est donc rien d'autre que celle d'une puissance avec elle-même. Dès lors, on voit comment il est possible que deux choses ne se rencontrant pas dans l'enchaînement des causes et des effets aient cependant quelque chose en commun ; ce qu'elles ont en commun, c'est cet ordre, et leur place dans cet ordre. Car, selon la célèbre proposition II, 7, « l'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses²² ».

Le rapport de convenance est donc un rapport de l'être à l'être, et c'est par la productivité de chaque chose que se révèle le vrai sens, dont on voit qu'il est purement ontologique et qu'il passe par delà les différences attributives, de la convenance de l'idée vraie avec son objet. En passant d'un repère à l'autre, c'est-à-dire de l'intellect à la nature, Spinoza résout donc toute connaissance et toute théorie de la connaissance en une détermination ontologique de l'être connaissant. Ainsi, l'idée de cercle que nous pensons ne convient pas avec le cercle en tant que corps, ni avec l'idée de cercle dans la nature, mais avec elle-même en tant qu'elle est l'expression d'une puissance.

Mais qui est exactement cet être connaissant ? La superposition de l'être et du connaître renvoie évidemment au seul concept capable de faire recouvrir parfaitement les deux ordres: Dieu. Et pour cet être-là, qui implique un intellect infini, la vérité ne se pose pas comme un problème, mais comme un fait. « Toutes les idées, en tant qu'on les rapporte à Dieu, sont vraies. »²³

En somme, il est frappant qu'à rebours d'un Dieu garant de vérité, le Dieu de Spinoza nous installe dans une vérité absolue, qu'on peut admettre assez facilement lorsqu'elle se rapporte à un être omniscient, mais qui laisse perplexe quant à savoir ce qu'elle éclaire du fonctionnement de l'esprit humain. En Dieu, tout convient. Mais d'où viennent les disconvenances (autrement dit les erreurs) de l'esprit humain ? Et comment savoir, selon l'énoncé de la question numéro 3 du *Court Traité*, comment savoir qu'une idée convient mieux qu'une autre avec la chose ?

22 Ibidem, II, 7, p. 109.

23 Ibidem, II, 32, p. 163.

III. La convenance comme fondation performative.

Les analyses qui précèdent doivent pourtant nous inciter à reformuler ce questionnement, car la « chose » que « vise » une idée, chez Spinoza, ne se trouve pas à l'extérieur de l'individu. Par conséquent, la norme de vérité doit se trouver au sein des affections du Corps.

Si quelqu'un dit que Pierre, par exemple, existe, sans savoir pour autant que Pierre existe, cette pensée, eu égard à lui, est fausse, ou si tu préfères n'est pas vraie, quand bien même Pierre existe en vérité. Et cette énonciation, Pierre existe, n'est vraie qu'eu égard à celui qui sait avec certitude que Pierre existe²⁴.

Curieusement, la proposition *Pierre existe* n'est pas vraie selon que Pierre existe ou non, mais selon que celui qui l'énonce sait ou non si Pierre existe. S'il existe, et que je l'ignore, et que j'affirme *Pierre existe*, mon idée est fausse. Pourtant, il y a bien convenance entre ce qui est pensé, et ce qui est *réellement* hors de cette pensée. Il faut donc que la convenance qui définit la vérité se soit à nouveau déplacée: ce n'est *plus* entre l'intellect et la nature. Ainsi se révèle un champ intrinsèque de l'idée est en fait le lieu d'où elle est pensée, c'est-à-dire qu'il correspond à l'individu qui la pense. L'erreur ne concerne donc pas l'objet de l'idée (l'existence de Pierre, actuelle hors de mon Esprit) mais le sujet que j'en crois être: je crois savoir ce que je ne sais pas.

Ainsi, l'objet de l'idée vraie, ce avec quoi en effet elle convient, est l'affection dans le Corps de celui qui sait laissée par l'existence du Corps de Pierre. Pour un homme qui ignore que Pierre existe, l'idée que Pierre existe ne correspond à rien de tel. Avec quoi donc pourrait-elle convenir ? Des traces de l'existence de Pierre en cet homme, il n'y en a pas. Par conséquent, eu égard à lui, l'existence de Pierre *n'existe pas*. C'est cet exister-là qui est affirmé à tort lorsque cet homme, ignorant de l'existence de Pierre, affirme que Pierre existe.

Mais alors, il n'en a pas l'idée. Qu'en a-t-il ? La grande nouveauté est que Spinoza prend ici en compte ce qu'il appelle « l'énonciation ». « Si quelqu'un dit » quelque chose, son idée est vraie fausse eu égard à ses affections. Quelle est ici la place de l'idée ? Très précisément entre le discours et l'affection: ce rapport entre corps (les mots n'étant qu'un certain type d'affections) définit en termes d'étendue ce qu'est, pour Spinoza, l'acte de penser. Dans ce

24 Spinoza, B., *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, trad. Pautrat, B., Paris: Allia, 1999, § 69, p. 57.

contexte, qu'est-ce que la vérité ? C'est *la convenance entre des propositions et des affections*. Cette nouvelle norme de vérité est donc intérieure, au sens où chaque idée tient sa valeur de ce sur quoi elle s'appuie dans l'esprit de chacun (c'est une véracité). Mais on pourrait s'étonner de l'exemple choisi par Spinoza. Après tout, l'essence des choses singulières n'enveloppe pas l'existence nécessaire, de sorte que ce n'est jamais par raisonnement (par une méditation intérieure) que l'on peut avoir connaissance de l'existence de Pierre, mais seulement par expérience. Cependant, tout le contenu de cet exemple est là, précisément, à savoir dans l'écart entre des raisons et des causes, les dernières désignant des raisons *existantes*. La convenance intérieure ne peut constituer une « idée absolue » qu'à se fonder sur une causalité effective, car « toute idée qui en nous est absolue, autrement dit adéquate et parfaite, est vraie. »²⁵

Pour comprendre comment le terme d'« *absolu* » parvient à trouver sa place dans un environnement conceptuel entièrement clos, on pourrait articuler les concepts de la façon suivante: si une idée est adéquate, alors elle est parfaite, donc elle est vraie. Avant de lire cette séquence comme l'énoncé d'une théorie de la cohérence (une vérité valide par ses raisons), il faut s'étonner que la perfection constitue ici le moyen terme entre adéquation et vérité. Qu'est-ce à dire ? Que le rapport entre les *raisons* d'une idée et ses *causes* doit être 1/1 (formule de la perfection). Par conséquent, si l'adéquation ne se ramène pas à la cohérence, c'est qu'elle engage directement l'efficace de la causalité, et qu'elle enveloppe un rapport à l'existence qui lui vient précisément de ses causes. La convenance constitue donc une alternative à la cohérence, en ceci qu'elle s'appuie sur une structure causale (et non simplement sur un ordre). C'est ainsi que Spinoza résout en définitive toute ontologie du sujet en une expressivité performative. Et bien qu'il en passe par une prise en compte de l'énonciation, la convenance ne désigne pas seulement le discours, mais l'acte.

*

Ainsi, l'alternative entre cohérence et correspondance disparaît, dès lors que l'on ramène le problème de la connaissance en-deçà de ses déterminations strictement théoriques. Pour revenir sur la différence entre le rêve et la veille, on pourrait ainsi interpréter la lecture qu'en propose Spinoza comme une manière de mêler les deux: la différence est *à la fois* dans la correspondance,

25 Idem, *Ethique*, II, 35, p. 165.

dans la veille, entre nos affections et les choses (cette correspondance n'est pas le fait du rêve) et dans la cohérence, en nous, entre nos affirmations. Mais ces déterminations s'expliquent par une troisième comme par leur cause: dans la veille, nous savons que c'est nous qui produisons le lien entre nos affirmations et nos affections, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas ignorer que nous agissons. Les quatre questions initialement posées par le *Court Traité* trouvent ainsi leur solution: la *nature* de la vérité est d'être une chose en acte, et non seulement une connaissance ; l'*utilité* que l'on tient de la vérité est qu'elle est efficiente, c'est-à-dire qu'elle a des effets, le faux n'étant pas proprement nuisible (c'est le mauvais qui l'est) mais inutile ou inefficace ; la *hiérarchie* entre les idées est fondée sur une certaine force: c'est la force de celui qui a raison qui avère la vérité. Cela ne signifie pas que la force fonde la vérité, mais plutôt que vérité et force, c'est tout un. Enfin, le problème de la *cause* de l'erreur est évacué : c'est justement en déterminant des causes que l'on détruit le faux, c'est-à-dire qu'on produit du vrai. Donc il n'y a pas de cause de la fausseté ; il n'y a que des causes qui produisent du vrai.

Referências bibliográficas

- Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 1981.
 Gueroult, M., *Spinoza*, vol. 1, *Dieu (Ethique I)*, Paris: Aubier, 1968.
 Ramond, Ch., *Spinoza et la pensée moderne*, Paris: L'Harmattan, 2000.
 Spinoza, B., *Ethique*, traduction de Pautrat, B., Seuil, 2010.
 Spinoza, B., *Court Traité*, traduction originale d'après l'édition Gebhardt, 1925.
 Spinoza, B., *Traité de l'Amendement de l'Intellect*, trad. Pautrat, B., Allia, 1999.