



## “Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza

Lara Bert\*

**Résumé:** Cet article se propose d’examiner le rôle de la causalité efficiente dans la définition de la connaissance et de la vérité dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza. L’application de la causalité efficiente aux idées est un usage spécifiquement cartésien de la causalité, et nous aimerions voir comment Spinoza le reprend et le transforme. En effet, si Descartes explique la détermination de l’idée dans notre esprit par la cause efficiente, il n’en fait pas pour autant la cause de la vérité et de la certitude. Dans un premier temps, nous verrons que Spinoza reprend cet usage cartésien de la causalité et qu’il se montre tout à fait cartésien en soutenant la thèse de la passivité de l’entendement. Dans un second temps, nous verrons en quoi l’affirmation de l’idée et la certitude reposent également sur ce principe pour Spinoza, et en quoi, par cela, il s’oppose à Descartes. Le but de notre propos est de voir comment la « différence réelle » entre l’idée vraie et l’idée fautive est pensée par la causalité efficiente et en quoi cette thèse est originale.

**Mots-clés:** Spinoza; Petit Traité; Idée; Savoir; Cause.

### “To understand is sheer passion”: Efficient causality and knowledge in the *Korte Verhandeling* (Short Treatise) of Spinoza

**Abstract:** This article aims at clarifying the function of efficient causality in Spinoza's *Korte Verhandeling* (Short treatise) definition of knowledge and truth.

---

\* Doctorante en Histoire de la Philosophie Moderne à l’Université de Caen (UNICAEN). Professeure certifiée dans le secondaire. E-mail: [lara.bert@laposte.net](mailto:lara.bert@laposte.net). ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-8981-2671>.

The application of efficient causality to ideas is specifically cartesian, and we'd like to highlight how Spinoza uses it and transforms it. Indeed, if Descartes explains the determination of idea in our mind by efficient cause, however, he doesn't assert, unlike Spinoza, that this determination is the cause of truth and certitude. First, we show that Spinoza's use of causality is a cartesian one and we explain why it implies the passivity of the understanding. Then, we examine why Spinoza asserts that the affirmation of idea and certitude stand on this passivity, and to what extent he runs counter to Descartes in doing so. The crux of this article lies in examining how Spinoza understands the "real difference" between true and false idea, and why it is new.

**Keywords:** Spinoza; Short Treatise; Idea; Knowledge; Cause.

## Introduction

C'est une spécificité de la pensée cartésienne que d'appliquer la causalité efficiente aux idées, et faire de la connaissance une passion, une perception, ou la réception d'un objet<sup>1</sup>. Dans le *Korte Verhandeling* (KV), Spinoza, pour rendre compte du fait que nous avons des idées vraies, affirme que « comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion<sup>2</sup> », ce qui semble signifier que la connaissance se fait par l'action d'un objet sur l'esprit<sup>3</sup>. Faut-il y voir une reprise de l'application cartésienne de la causalité efficiente aux idées ? Et faut-il en conclure que Spinoza soutient la thèse cartésienne qui en est la conséquence, à savoir que l'entendement est passif ? Une partie des

---

<sup>1</sup> Voir par exemple Descartes, *Passions de l'âme*, I, art. 17 : « On peut généralement nommer ses passions toutes les sortes de perceptions ou de connaissances qui se trouvent en nous, à cause que souvent ce n'est pas notre âme qui les a faites telles qu'elles sont, et que toujours elle les reçoit des choses qui sont représentées par elles [...] » (AT, XI, 342, 17-22).

<sup>2</sup> G I, 79, 22-23.

<sup>3</sup> Nous précisons que parler d'esprit ne suppose en aucun cas de le concevoir comme une "chose pensante". L'esprit, chez Spinoza, n'est pas une substance comme chez Descartes.

commentateurs affirme que Spinoza, sur ce point du *KV*, est cartésien, mais sans en mesurer à quel point, ni examiner les limites de ce cartésianisme<sup>4</sup>. Au contraire, Filippo Mignini, dans son article<sup>5</sup>, affirme que cette passivité ne doit pas être interprétée indépendamment du système de Spinoza, et qu'une analyse plus fine montrerait qu'il n'y a pas d'opposition entre la conception de la connaissance dans le *KV* et celle du *TIE* ou de *l'Ethique*. Selon Filippo Mignini, il faudrait distinguer l'aspect objectif et l'aspect formel de l'idée pour voir où se joue la causalité exercée sur l'entendement. Ce débat montre que la question de la cause ou de la détermination de l'idée est une question complexe qui peut prêter à certaines ambiguïtés. Quel usage Spinoza fait-il de la causalité efficiente pour rendre compte de la vérité et de la certitude ? Sur quels aspects de l'idée, objectif ou formel, cette causalité joue-t-elle et quelles en sont les implications pour la conception de l'esprit ? Spinoza semble avoir conscience de soutenir une thèse paradoxale puisque le mot « comprendre [...] résonne autrement ». En quoi Spinoza comprend-t-il ce mot autrement ? Donne-t-il vraiment à cette phrase un sens cartésien ?

Dans un premier temps, nous verrons comment, dans le *KV*, Spinoza reprend l'application cartésienne de la causalité aux idées pour expliquer l'origine de la connaissance. Nous montrerons que, dans le *KV*, Spinoza conçoit bien l'entendement comme passif, c'est-à-dire comme recevant sa détermination d'un objet qui agit sur lui par une causalité efficiente. La passivité de l'entendement n'est que le corrélat de cette

---

<sup>4</sup> Voir P. Séverac, *Spinoza*, Paris, Vrin, 2011, p. 148. M. Gueroult, dans *Spinoza. T. 2 : L'Âme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1997, p. 21, affirme que sur ce point Spinoza « [va] plus loin que [Descartes] en affirmant comme passive la pensée sous ses deux aspects d'intelligence et de volonté », mais sans préciser les raisons et les modalités de cette opposition.

<sup>5</sup> F. Mignini, « Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge », in *Studia spinozana 2*, ed. By E. Curley, W. Klever, F. Mignini, Hannover, Walther & Walther Verlag 1986, p. 27-58.

action causale exercée par un objet, sur lequel reposent l’essence et l’activité dans la connaissance<sup>6</sup>.

Dans un second temps, nous verrons comment Spinoza se sert de la causalité efficiente exercée par l’objet pour expliquer la certitude, ce qui n’est pas une thèse cartésienne. Nous verrons donc que l’entendement est passif non seulement dans la détermination de son contenu, mais aussi dans son aspect formel, puisque c’est l’objet qui affirme l’idée dans l’esprit. Ou plutôt, il nous faudra voir comment Spinoza essaie de penser ces deux aspects comme un même problème, et dans quelle mesure il s’oppose à Descartes.

S’intéresser à l’usage de la causalité efficiente appliquée aux problèmes de la connaissance dans le *KV* présente trois enjeux. Premièrement, éclaircir la conception de la connaissance qu’est celle de Spinoza dans le *KV*, puisque, comme nous l’avons montré, le texte peut prêter à des ambiguïtés, et manque d’une analyse précise sur cette question. Mais l’enjeu est aussi historique, puisque nous nous interrogerons sur le rapport entre l’usage cartésien de la causalité, et celui qu’en fait Spinoza. Il s’agira de mesurer l’originalité de Spinoza pour permettre, à terme, de mieux comprendre ses œuvres ultérieures.

## **La cause de l’idée et la passivité de l’entendement**

Comment Spinoza reprend-t-il l’usage cartésien de la causalité pour rendre compte de la connaissance et du vrai ? Quelle est la spécificité de sa problématique du vrai et de la certitude ?

---

<sup>6</sup> Nous précisons, pour ôter toute ambiguïté, que cela ne suppose en aucun cas de concevoir l’entendement comme une faculté ou partie de l’âme.

## Le contexte problématique

Tout d'abord, il nous faut voir dans quel contexte le problème apparaît. Dans le chapitre II, 15 du *KV*, Spinoza montre son insatisfaction devant la définition nominale de la vérité comme adéquation ou accord avec la chose telle qu'elle existe hors de l'entendement : « la vérité est une affirmation (ou négation) que l'on fait sur une chose et qui s'accorde avec la chose même ; et la fausseté une affirmation ou négation concernant la chose qui ne s'accorde pas avec la chose même<sup>7</sup> » (§1). En effet, si la vérité ne réside que dans un accord, ou une relation, alors il n'y a pas de « différence réelle » entre les idées, « mais seulement [une différence] de raison<sup>8</sup> ». La différence entre l'idée vraie et l'idée fautive sera donc extrinsèque, et non intrinsèque, au sens où ce qui fait que l'idée est vraie ne sera pas une propriété réelle de l'idée, mais une relation à un état de fait. Par conséquent, entre l'idée qui est un acte de compréhension de la chose et l'idée qui est une pure fiction de l'imagination, il n'y aurait aucune différence. On ne pourrait pas reconnaître l'idée vraie de la fautive en examinant l'idée elle-même, mais seulement en vérifiant sa conformité avec la chose hors de l'entendement.

A cette conception de la vérité, Spinoza oppose donc la thèse selon laquelle « les choses les plus claires entre toutes se font connaître elles-mêmes et font aussi connaître la fausseté, de telle sorte que ce serait une grande folie de demander comment nous en sommes conscients. En effet, puisqu'elles sont dites les plus claires de toutes, aucune clarté ne pourra jamais se rencontrer qui puisse les éclairer davantage. D'où il suit que la vérité se montre elle-même et montre la fausseté<sup>9</sup> » (§3). Autrement dit, Spinoza affirme de la vérité s'auto-atteste, et qu'elle n'a pas besoin de

---

<sup>7</sup> G I, 78, 19-22.

<sup>8</sup> G I, 78, 23-24. Nous citons la traduction de Joël Ganault, d'après le texte établi par Filippo Mignini, dans *Spinoza. Œuvres I. Premiers écrits*, Paris, PUF, coll. Epiméthée, 2009.

<sup>9</sup> G I, 78, 33 – 79, 6.

critère pour être reconnue : « Car la vérité est claire par la vérité, c’est-à-dire par elle-même, de même que la fausseté est claire par elle ; mais la fausseté ne se montre ni ne se désigne jamais par elle-même<sup>10</sup> ». Il n’y a donc pas besoin de critère de la vérité, ni encore moins de vérification ou de justification de la vérité, puisque celle-ci se manifeste elle-même et manifeste le faux.

Pour Spinoza, cette question devient celle de la « différence réelle » entre l’idée vraie et la fausse<sup>11</sup>. En quoi consiste cette différence réelle ? Il faut bien faire une distinction. Si la vérité n’a pas besoin de critère pour être reconnue, elle n’en a pas moins des causes qui font qu’elle est vraie. En effet, la différence entre l’idée vraie et l’idée fausse est réelle ou intrinsèque, ce qui signifie que le vrai se distingue dans la manière dont il est produit. Comment donc Spinoza cherche-t-il à fonder, ou à rendre compte de cette auto-évidence de l’idée vraie ? Et comment conçoit-il cette « différence réelle » entre l’idée vraie et la fausse ? Nous verrons que la réponse que Spinoza apporte à ces questions est le recours à un certain usage de la causalité efficiente.

---

<sup>10</sup> G I, 79, 5-9.

<sup>11</sup> Spinoza rencontre la thèse cartésienne selon laquelle la vérité est « transcendentale-ment claire », même s’il est peu probable que Spinoza ait lu la lettre où Descartes affirme sa thèse. Voir Descartes, *Lettre à Mersenne du 16 octobre 1639* : « [Cherbury] examine ce qu’est la vérité ; et pour moi, je n’en ai jamais douté, me semblant que c’est une notion si transcendentale-ment claire, qu’il est impossible de l’ignorer : en effet, on a bien des moyens pour examiner une balance avant que de s’en servir, mais on n’en aurait point pour apprendre ce que c’est que la vérité, si on ne la connaissait de nature. Car quelle raison aurions-nous à consentir à ce qui nous l’apprendrait, si nous ne savions qu’il fût vrai, c’est-à-dire, si nous connaissions la vérité ? Ainsi, on peut bien expliquer *quid nominis* à ceux qui n’entendent pas la langue, et leur dire que ce mot « vérité », en sa signification propre, dénote la conformité de la pensée avec l’objet, mais lorsqu’on l’attribue aux choses qui sont hors de la pensée, il signifie seulement que ces choses peuvent servir d’objets à des pensées véritables, soit aux nôtres, soit à celles de Dieu ; mais on ne peut donner aucune définition logique qui aide à connaître sa nature » (AT, II, 596, 25 – 597, 18).

## **Chercher la cause de la conscience de la vérité**

Il faut donc montrer « la cause pour laquelle l'un est plus conscient de sa vérité que l'autre<sup>12</sup> » (§4). Donner la cause, c'est-à-dire expliquer. Ce que cherche à faire ici Spinoza, c'est donner le fondement de cette thèse selon laquelle la vérité s'auto-atteste. La « cause » en est que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence<sup>13</sup> » (§4). L'idée a donc plus ou moins d'essence par suite d'un accord. Mais en quoi consiste cet accord, et quelles en sont les modalités ? C'est là que Spinoza affirme ceci :

Il faut bien remarquer, pour mieux comprendre cela, que comprendre (bien que le mot résonne autrement) est une simple ou pure passion, en ce que notre âme est modifiée de telle manière qu'elle reçoit d'autres modes de pensée qu'elle n'avait pas auparavant. Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une tout autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses<sup>14</sup>).

Dans ce passage, Spinoza affirme que comprendre est une passion, et ainsi que l'entendement est passif. En effet, c'est la causalité exercée par l'objet sur l'esprit qui explique à la fois l'origine et la qualité de l'idée. L'origine, parce que l'idée tire sa détermination de quelque chose d'autre, d'un objet. La qualité, parce que cet objet peut agir soit en totalité, soit en

---

<sup>12</sup> G I, 79, 18-19.

<sup>13</sup> G I, 79, 19-21.

<sup>14</sup> G I, 79, 22-31.

partie sur nous. L'accord de l'idée avec la « nature de la chose<sup>15</sup> » se fait donc par la passivité de l'esprit. Mais il faut préciser les choses. Quelle est cette « nature de la chose » dont il est question ? Où se joue exactement la passivité de l'esprit ?

Spinoza dit que connaître est une passion parce que notre âme est modifiée de telle ou telle façon. Ce principe a été avancé au chapitre I, 1, qui traite de l'existence de Dieu. Spinoza affirmait « qu'un entendement fini, sauf à y être déterminé par quelque chose d'extérieur, ne peut par lui-même rien comprendre<sup>16</sup> » (§5). Il faut donc « une cause extérieure, qui le détermine à comprendre une chose avant l'autre<sup>17</sup> » (§8). L'argument consiste à dire que l'entendement, n'ayant pas une absolue puissance, ne peut pas se déterminer par lui-même à penser ceci ou cela. Il faut donc une cause extérieure, qui existe « formellement », et qui soit cause de son idée. Ce principe, et le contexte où celui-ci s'insère, à savoir celui de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu, est celui de la *Meditatio III* de Descartes. En effet, c'est dans cette *Meditatio* que Descartes applique le principe de causalité aux idées pour expliquer la détermination objective de l'idée<sup>18</sup>. Si l'idée, dans son aspect formel, c'est-à-dire comme conscience immédiate d'un contenu, est toujours la même, son contenu objectif varie selon la richesse de son objet. Par exemple, le contenu objectif de l'idée d'un triangle n'a pas la même réalité que le contenu objectif de l'idée de Dieu.

---

<sup>15</sup> G I, 79, 20 : « *natuur van de zaak* ».

<sup>16</sup> G I, 16, 10-11.

<sup>17</sup> G I, 17, 1-2.

<sup>18</sup> Descartes, *Meditatio III* : « Maintenant, c'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause la lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? » (AT, IX, 32, 10-14) ; « Et cette vérité n'est pas seulement claire et évidente dans les effets qui ont cette réalité que les philosophes appellent actuelle ou formelle, mais aussi dans les idées où l'on considère seulement la réalité qu'ils nomment objective » (AT, IX, 32, 18-22) ; « Mais encore, outre cela, l'idée de chaleur, ou de la pierre, ne peut pas être en moi, si elle n'y a été mise par quelque cause, qui contienne en soi pour le moins autant de réalité que j'en conçois dans la chaleur ou la pierre » (AT, IX, 32, 32-35).



L'idée de Dieu, en effet, comprend une richesse de détermination qui dépasse largement celle du triangle. Or ces variations s'expliquent parce qu'une chose qui existe formellement, c'est-à-dire hors de l'intellect, est la cause efficiente de la réalité objective de l'idée. Autrement dit, ces variations ne s'expliquent pas par l'esprit lui-même, mais par une cause qui le détermine. Le contenu de notre idée est donc bien déterminé par une cause, et par une cause efficiente, et tel est bien le principe que Spinoza semble reprendre dans le *KV*. En effet, l'idée est dite avoir plus ou moins d'essence selon qu'elle s'accorde plus ou moins avec l'objet, et cet accord se produit par une causalité efficiente.

Mais est-ce le cas dans le chapitre II, 15 ? En effet, dans le cadre de la preuve de l'existence de Dieu, la cause efficiente de l'idée est une « cause extérieure », c'est-à-dire une chose qui existe formellement hors de l'entendement. À cela, Spinoza oppose les autres choses dont « l'essence objective est dans l'entendement<sup>19</sup> ». Et en effet, il faut bien remarquer que Spinoza dit que « l'idée affirmée (ou niée) s'accorde totalement avec la nature de la chose, et a par suite plus d'essence<sup>20</sup> » (§4). Ici, la cause de l'idée n'est pas une réalité formelle mais « la nature de la chose », ou « l'objet », comme il le dit dans la phrase suivante. Il ne s'agit pas d'une causalité exercée par la chose telle qu'elle existe formellement hors de l'intellect, mais par un objet. L'idée, suite à cette action causale, est dite avoir plus « d'essence », et non plus de « réalité objective » comme c'est le cas dans la *Meditatio III*. Dans ce cas, comment se produit la connaissance ? Obéit-elle toujours au principe de la causalité efficiente ?

## L'objet

Spinoza apporte une deuxième précision, à savoir que cette causalité exercée sur l'esprit à l'origine de la connaissance est due à

---

<sup>19</sup> G I, 18, 2-3.

<sup>20</sup> G I, 79, 19-21.

l'action de « l'objet », qui peut être totale ou partielle. Mais quel est cet « objet » ? Il faut remarquer que dans ce chapitre, Spinoza parle de « la nature de la chose<sup>21</sup> », de « l'essence<sup>22</sup> » et de « l'objet<sup>23</sup> », mais qu'au contraire, il n'emploie pas les termes de « réalité objective » et de « réalité formelle » que l'on trouve dans la *Meditatio III*. Ce vocabulaire de « l'essence », de « la forme » ou de la « nature de la chose » se retrouve davantage dans la *Meditatio V*. La « nature de la chose », en termes cartésiens, c'est l'essence, c'est-à-dire l'essence telle que je peux la connaître. L'essence, c'est donc une réalité possible, en ce qu'elle n'implique pas par elle-même l'existence. Par exemple, quand je conçois l'essence du triangle, cela n'implique pas que le triangle existe présentement. L'objet dont il est question dans ce chapitre, c'est donc l'essence en tant qu'elle est pensable, c'est-à-dire quantifiable ou calculable. Cette référence à la *Meditatio V* serait plus cohérente. En effet, dans la *Meditatio III*, le problème qui motive la distinction entre réalité objective et réalité formelle est celui de la preuve d'un être existant hors de mon intellect. L'enjeu est de montrer qu'il y a en moi une idée qui a tellement de perfection qu'elle ne peut pas être causée par moi, mais par une existence hors de moi. Dans la *Meditatio V* au contraire, cette distinction n'a plus lieu d'être car le problème est celui de reconnaître que l'essence que je conçois clairement et distinctement est bien telle réellement.

Mais si l'objet est une essence objective, il n'en agit pas moins sur l'esprit. Comprendre est une « simple ou pure passion » parce que l'idée reçoit sa détermination et son essence du fait qu'une action causale est exercée sur elle par un objet ou une essence. C'est donc bien l'objet qui a

---

<sup>21</sup> G I, 79, 20.

<sup>22</sup> G I, 79, 35.

<sup>23</sup> G I, 79, 25.

une essence, et donc une réalité qui lui permet d'agir sur l'esprit en tant que cause efficiente. La passivité de l'entendement n'est rien d'autre que le corrélat de cette passivité du point de vue de ce qui la reçoit<sup>24</sup>. Mais d'où vient cet objet ? Le *KV* ne donne pas d'éléments suffisants à ce propos<sup>25</sup>. Mais il est probable que l'objet vienne de l'intellect infini de Dieu, car « la vérité est Dieu même<sup>26</sup> », et donc d'une certaine manière de notre esprit lui-même. Mais que les essences objectives soient dans notre entendement n'est en rien un argument contre la passivité de l'esprit. En effet, une cause peut être interne et néanmoins agir sur nous.

Ainsi, nous voyons que Spinoza reprend l'usage cartésien de la causalité efficiente dans la connaissance en ce que l'entendement est

---

<sup>24</sup> Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 33, entend montrer que la passivité n'a aucun « fondement ontologique » dans le système de Spinoza. Mais soutenir que l'entendement est passif n'engage en rien une thèse « ontologique ». La passivité de l'entendement est la simple corrélation de l'action d'une cause efficiente. Sur ce point, on peut se référer à Descartes, *Les passions de l'âme*, I, art. 1 : « Que ce qui est passion au regard d'un sujet, est toujours action à quelque autre égard » (AT, XI, 327, 7-8) ; « [...] bien que l'agent et le patient soient souvent fort différents, l'action et la passion ne laissent pas d'être toujours une même chose, qui a ces deux noms, à raison des divers sujets auxquels on peut la rapporter » (AT, XI, 328, 9-13). Passion et action ne sont donc rien d'autre que les deux aspects selon lesquels on peut décrire les effets d'une cause efficiente. La passion n'a pas de « fondement ontologique », mais ce n'est pas pour autant que la distinction entre action et passion est dénuée de sens. A ce propos, Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 31-32, relève l'axiome selon lequel l'activité s'identifie à l'essence. Mais c'est peut-être un défaut de la méthode structurale que de relever des axiomes en dehors de leur application concrète dans le texte. En effet, il nous semble bien que dans ce chapitre II, 15, toute l'essence et l'activité sont attribués à l'objet, et non à l'esprit. L'esprit ne fait que le percevoir, et l'idée n'a d'essence que par l'action de cet objet. L'entendement est donc passif.

<sup>25</sup> Filippo Mignini, *Art. cit.*, p 37 sq., argumente à partir de la structure des idées dans l'entendement divin, mais rien, dans le *KV*, ne nous dit comment les idées sont causées dans l'esprit. Rien ne dit non plus que la pensée se fait par « un système d'idées en interaction avec d'autres systèmes d'idées et avec la totalité du système d'intellection », comme l'affirme Filippo Mignini p. 38. Il est donc plus prudent de ne rien affirmer de plus que le texte.

<sup>26</sup> G I, 79, 15-17.

passif, et reçoit sa détermination par une action causale exercée sur lui<sup>27</sup>. En effet, Spinoza dit clairement que l’objet « agit » sur l’esprit. La connaissance est donc une « perception », c’est-à-dire la réception d’un contenu. L’entendement comprend parce qu’une essence ou un objet agit sur lui, de sorte que l’idée a « plus d’essence » et s’accorde avec « la nature de la chose ». Spinoza parle ici d’essence ou d’objet, et non de réalité objective, parce que le contenu mental de l’idée est bien une essence, à savoir la chose même en tant qu’elle est dans l’esprit. Le terme d’essence est plus fort que celui de réalité, car la réalité objective de l’idée ne fait que nous représenter un contenu, alors que celui d’essence implique que nous avons à l’esprit la vraie nature de la chose, telle qu’elle peut exister. Spinoza est donc ici tout à fait cartésien. L’entendement est passif, et reçoit ses déterminations d’une essence ou d’un objet. La vérité n’est plus un accord entre l’idée et la chose hors de l’intellect, mais est un accord entre l’idée et la « nature de la chose », ou l’essence de la chose en tant qu’elle est concevable. Cet accord se fait dans l’idée, qui a plus ou moins d’essence, car on a bien une différence réelle, dans l’essence ou la constitution même de l’idée.

Néanmoins, la causalité efficiente exercée par l’objet, dans ce passage, n’explique pas seulement l’accord de l’idée avec l’objet, c’est-à-dire qu’elle n’explique pas seulement pourquoi une idée a plus d’essence qu’une autre. L’action exercée par l’objet sur l’esprit doit aussi expliquer l’affirmation de l’idée, ce qui n’est absolument pas une thèse cartésienne.

---

<sup>27</sup> P. Séverac, *op. cit.*, p. 148. Nous donnons raison à son interprétation.

## L'affirmation et la certitude

Nous avons montré en quoi l'idée pouvait avoir plus ou moins d'essence, mais maintenant il faut expliquer pourquoi, et comment l'esprit perçoit la vérité de ce qu'il affirme.

## L'objet comme cause de l'affirmation de l'idée

Spinoza non seulement introduit la thèse selon laquelle l'objet exerce une causalité sur l'esprit, qui peut être totale ou partielle, mais il affirme en plus que la manière de percevoir l'objet dépend des modalités de cette action:

Maintenant, si quelqu'un reçoit de telles formes ou de tels modes de pensée parce que l'objet tout entier a agi sur lui, il est clair qu'il obtient par là une toute autre perception de la forme ou de la qualité de l'objet qu'un autre qui n'a pas reçu tant de causes et se trouve ainsi conduit à affirmer et à nier par une action différente et plus faible (ne percevant en lui l'objet qu'au travers d'affections moindres ou moins nombreuses)<sup>28</sup>.

Comme nous l'avons dit, la compréhension est une « perception » de l'objet en ce qu'elle implique la passivité de l'esprit. Cette perception est susceptible de degrés, car l'objet agit sur nous selon sa « forme ou qualité », c'est-à-dire sa richesse en détermination. Néanmoins, ces déterminations de l'essence ne sont pas simplement des contenus de pensée, mais sont autant de « causes » qui nous font affirmer l'idée. En effet, Spinoza ajoute que quand l'objet « agit » sur l'esprit, celui-ci « reç[oit] des causes et se trouve ainsi conduit à affirmer ou nier ». Par exemple, si je ne fais que recopier une suite de nombres proportionnels,

---

<sup>28</sup> G I, 79, 25-31.

l’objet agit peu sur mon esprit, car je ne comprends pas le rapport entre ces nombres. En revanche, si je conçois ces rapports de proportions, cette compréhension est en même temps la cause ou la raison de l’affirmation de la suite proportionnelle. La causalité de l’idée semble en effet se confondre avec les raisons qui nous font affirmer une chose, puisque les modifications de l’objet sur notre esprit ne sont rien d’autre que ce qui nous la fait affirmer.

Ainsi, Spinoza affirme que l’action causale exercée sur l’esprit ne rend pas seulement compte du contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. Une telle thèse est foncièrement anticartésienne, puisque pour Descartes, c’est l’action de la volonté, en ratifiant l’évidence, qui affirme l’idée comme vraie ou fausse. Pour Spinoza, cette action causale de l’objet sur l’esprit est en même temps présentation et affirmation d’un contenu. La causalité efficiente exercée par l’objet remplit le rôle de la volonté, c’est-à-dire que cette action causale suffit à rendre l’idée vraie, sans qu’il ne soit besoin de l’assentiment du sujet<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Filippo Mignini, *Art. cit.*, p. 35, cherche à montrer, qu’il faut distinguer la réalité objective de l’idée de sa réalité formelle, et que si la réalité objective de l’idée est toujours nécessairement passive en tant qu’elle reçoit un objet, l’affirmation, elle est active. Néanmoins on peut remarquer qu’il fait intervenir la distinction entre essence objective et essence formelle, alors ces termes n’apparaissent pas dans le *KV*, et que rien n’autorise à identifier l’essence formelle avec l’activité éternelle et infinie de comprendre (p. 35). Mais même en admettant cette distinction, il est faux que l’essence objective est toujours passive chez Spinoza. Dans le *TIE* et dans *l’Ethique*, l’esprit forme l’idée vraie ou adéquate à partir de sa puissance propre. Il ne faut donc pas confondre la passivité de l’entendement qui reçoit un objet, comme c’est le cas dans le *KV*, et la passivité de l’esprit qui conçoit des idées inadéquates dans *l’Ethique*. La passivité de l’esprit dans *l’Ethique* concerne le fait que l’esprit n’est pas cause de toutes les idées qui le constituent. Mais dans l’idée adéquate, il n’y a aucune passivité de l’esprit face à un objet, puisque celui-ci forme le vrai à partir de sa puissance propre. Filippo Mignini confond donc l’origine de l’idée avec sa qualité. Sur ce point, voir le commentaire éclairant de Marcos Gleizer, *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2017, p. 37 : « [Dans *l’Ethique*,] cause adéquate et cause inadéquate, activité et passivité, renvoient ainsi à *l’autosuffisance ou non d’un mode dans la production de ses effets* (qu’il s’agisse d’effets en lui -immanents – ou des effets hors de lui – transitifs). Avec ces concepts Spinoza réintroduit la passivité dans l’esprit, *passivité qui ne se confond pas avec une quelconque action des objets sur lui* ». (C’est nous qui soulignons).

## La certitude

Cette thèse selon laquelle l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps son affirmation a une conséquence sur la manière dont on conçoit la certitude. La certitude ou la conscience de la vérité se confond également avec cette causalité affirmative que l'objet exerce sur nous. En effet, la certitude n'est rien d'autre que l'essence ou l'objet en tant qu'il est pensé ou affirmé dans notre esprit. Par conséquent, plus l'objet agit sur nous en nous donnant autant de raisons qui sont des causes d'affirmer l'idée, plus nous sommes conscients de la vérité. La vérité est en même temps certitude car elle n'est rien d'autre qu'une essence qui s'affirme en nous. Pour Descartes, l'idée a une cause efficiente qui fait qu'elle nous apparaît comme un contenu de penser. Mais ce contenu doit être ratifié par la volonté pour devenir une certitude. Pour Spinoza, l'action de l'objet sur l'esprit est en même temps une affirmation, de sorte qu'elle reste indissociable de la certitude.

Ainsi, si l'application de la causalité efficiente aux idées est cartésienne, l'usage qu'en fait Spinoza ne l'est pas, car jamais Descartes ne l'utilise pour expliquer l'affirmation de l'idée, ni la conscience que nous avons de la vérité. En effet, pour Descartes, dire que l'entendement est passif signifie simplement qu'une causalité efficiente s'exerce sur mon esprit pour me présenter des objets de pensée, objets que je peux percevoir de manière totale ou partielle. L'entendement est passif parce qu'il se contente d'enregistrer une représentation. Mais une telle action causale de l'essence sur l'esprit n'est en aucun cas la cause de la conscience de la vérité. En effet, dire, comme le fait Spinoza, que l'idée a d'autant plus d'essence que l'objet agit sur elle a une autre conséquence, à savoir que l'affirmation de l'idée est l'effet de cette causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit. Ainsi, on voit que pour Spinoza, l'entendement est passif, à la fois pour connaître et pour affirmer, ce qui n'est pas cartésien.

Cet écart vis-à-vis de Descartes est parfaitement conscient, puisqu'il permet d'établir une corrélation stricte et nécessaire entre la vérité de l'idée et la certitude. Plus profondément, on voit que Spinoza

refuse de séparer le contenu de l'idée de son affirmation. Une telle thèse a un enjeu, puisqu'elle permet de démontrer que le contenu de la vérité est corrélatif à la certitude ou à la perception du vrai. Dès lors que l'objet est cause de l'idée et de son affirmation, il est nécessaire que j'aie conscience du vrai quand je le perçois. Cette nécessité repose sur le fait que concevoir l'idée et l'affirmer sont un seul et même acte. Autrement dit, faire reposer le contenu de l'idée et son affirmation sur l'action causale de l'essence rend nécessaire la certitude de la vérité. Par conséquent, on ne peut pas douter de la vérité quand on la conçoit, et on ne peut pas non plus ne pas la reconnaître et ne pas la distinguer du faux. C'est donc ce lien nécessaire entre vérité et conscience de la vérité que Spinoza cherche à établir, contre Descartes et la thèse de la volonté libre.

Nous disons que Spinoza s'oppose à Descartes mais, en réalité, on pourrait se demander si ce passage du *KV* ne se ramène pas à justifier la thèse cartésienne selon laquelle la vérité s'identifie à la certitude. En effet, c'est parce que Spinoza reprend la thèse selon laquelle la vérité est « claire par la vérité, c'est-à-dire par elle-même<sup>30</sup> », qu'il cherche à montrer que la vérité est indissociable, et nécessairement corrélatrice à la certitude, ou conscience de la vérité. Pour établir cela, Spinoza adopte un geste conceptuel qui consiste à faire reposer toute l'action causale sur l'objet. En effet, c'est avant tout parce que l'essence produit une action causale sur l'esprit, et que cette action n'est rien d'autre que les raisons qui nous font affirmer l'idée et prendre conscience de sa vérité, qu'il n'est pas besoin d'un acte ou d'une cause supplémentaire. L'idée suffit à l'affirmation et à la conscience du vrai, ou plutôt l'affirmation et la conscience du vrai ne sont rien d'autre que l'idée elle-même. C'est donc de la conception du vrai comme évidence qui s'auto-manifeste et de sa justification que Spinoza tire la thèse selon laquelle la volonté n'est pas utile, car n'est rien d'autre que l'acte d'affirmation de l'objet dans l'idée. L'objet est une essence, une réalité efficiente, et c'est lui qui agit. Faire reposer toute l'efficacité et l'essence sur l'objet revient à rendre caduc le recours à une autre faculté.

---

<sup>30</sup> G I, 79, 5-9.



On pourrait donc dire, paradoxalement, que c'est la conception cartésienne de l'idée vraie et de la certitude qui conduit Spinoza à supprimer la volonté.

La thèse de Spinoza est-elle donc fondamentalement anticartésienne ? Assurément, puisque pour Descartes l'affirmation consiste dans la volonté. Nous pourrions néanmoins apporter quelques nuances. Dans la *Meditatio V*, que nous avons déjà évoquée, l'essence des choses s'impose à nous, et avec d'autant plus de nécessité que l'essence est vraie. Il se pourrait que Spinoza reprenne et commente cette nécessité de l'essence qui s'impose à mon esprit, et qui est la marque de la différence entre l'essence vraie et la fiction. En effet, si je conçois une essence véritable, sa nécessité interne fait que je ne peux pas la concevoir autrement, contrairement à la fiction, que je peux recomposer de diverses manières. Si, comme nous l'avons supposé, le point de départ de la réflexion de Spinoza est la *Meditatio V*, il est tout à fait possible que Spinoza reprenne cette idée de la nécessité avec lequel un contenu s'impose à mon esprit, pour ajouter que cette nécessité est aussi une affirmation de l'idée en moi, et qu'elle est indissociable de la certitude. Il n'empêche que pour Descartes, même ces essences certaines et évidentes de la *Meditatio V* doivent être ratifiées par un acte de volonté, en qui seul consiste l'affirmation de l'idée.

### **La différence réelle entre les idées**

Il y a donc une différence réelle entre deux idées non seulement en ce qui concerne leur contenu, comme c'est le cas chez Descartes, mais aussi en ce qui concerne le degré d'affirmation de l'essence, et donc le degré de certitude. Autrement dit, la différence réelle entre deux idées se fait au niveau de l'essence, mais implique du même coup des degrés de conscience de la vérité. C'est ce nouage entre essence ou vérité de l'idée et certitude que Spinoza introduit dans ce paragraphe, en montrant que le degré de certitude du vrai est exactement corrélatif à l'essence ou à la

vérité de l'idée. Or pour que ce nouage soit nécessaire, il faut que l'affirmation de l'idée ne vienne pas d'une volonté contingente, mais de l'essence même de l'objet.

Sur ce point, le fait que Spinoza parle d'objet ou d'essence, et non de réalité objective, est significatif. En effet, la réalité objective de l'idée est simplement un contenu qui s'offre immédiatement à mon esprit. Si on parle d'essence de l'objet, qui exerce une causalité sur l'idée, de sorte que celle-ci « a plus d'essence », on ne parle plus d'un simple contenu de penser, mais d'une action qui s'exerce sur l'esprit et le transforme. En effet, c'est l'idée dans son ensemble qui a plus d'essence. L'idée dans son ensemble, c'est-à-dire non plus seulement l'idée dans son contenu, mais l'idée dans l'affirmation de ce contenu, et aussi dans la conscience ou l'affirmation de ce contenu.

Ce dernier point est propre à Spinoza. Pour Descartes, la volonté ratifie l'évidence, mais l'affirmation de la volonté est toujours la même. Pour Spinoza, les idées se distinguent également par leur affirmation, puisque celle-ci dépend du degré d'action de l'objet sur l'esprit. L'opposition à Descartes est donc consciente, puisqu'elle cherche à supprimer l'action de la volonté comme un acte libre pour établir la stricte correspondance entre vérité et certitude. Or pour que cette correspondance soit stricte, il faut qu'elle soit nécessaire, c'est-à-dire qu'elle vienne tout entière de l'objet ou de l'essence qui s'impose à nous. Penser la nécessité de ce lien entre vérité et certitude implique, pour Spinoza, que l'esprit connaît le vrai parce qu'il est dans une radicale passivité. En effet, pour Descartes, l'entendement est passif, mais la volonté est active. Néanmoins, elle dépend de notre pouvoir et recèle une certaine contingence. Dans le *KV*, Spinoza ne peut penser la nécessité de la corrélation entre vérité et certitude qu'en reportant toute l'activité et l'essence sur l'objet, reléguant ainsi l'esprit à une passivité totale.

Nous avons montré dans le premier moment de notre propos que l'affirmation selon laquelle « comprendre (bien que le mot résonne

autrement) est une simple ou pure passion<sup>31</sup> » n'était rien d'autre que la thèse cartésienne de la passivité de l'entendement, qui reçoit ses objets. Or au terme de notre développement, nous voyons que cette thèse n'est en réalité pas cartésienne, parce que Spinoza parle du « comprendre », c'est-à-dire non seulement de l'enregistrement d'un contenu de pensée, mais aussi de son affirmation. « Comprendre », comme le note Spinoza, semble impliquer un acte de l'esprit. C'est d'ailleurs le cas chez Descartes puisque comprendre suppose l'activité de la volonté qui affirme un contenu. Spinoza a donc parfaitement conscience d'aller à l'encontre de la compréhension commune de « comprendre ». En effet, le « mot résonne autrement » parce qu'il s'agit d'un verbe, et que le verbe implique une action du sujet. Or ce que montre Spinoza, c'est que le verbe désigne paradoxalement la passivité totale du sujet qui exprime l'action. Spinoza, dans le *KV*, n'est donc pas cartésien en ce qu'il refuse toute activité de l'esprit dans la compréhension, et qu'il reporte toute l'activité sur la causalité efficiente exercée par l'objet sur l'esprit.

## Conclusion

Nous voyons donc que dans le *KV* la cause de la vérité est l'objet, qui exerce une causalité efficiente sur l'esprit. La vérité n'est rien d'autre que l'action totale de l'esprit sur l'idée, action causale qui détermine non seulement le contenu de la connaissance mais aussi les causes et raisons de l'affirmation de l'idée. L'entendement est donc bien passif dans le *KV*, et d'autant plus qu'il comprend le vrai. Sa passivité est même radicale car l'entendement est passif à la fois dans la réception d'un contenu et dans l'affirmation de ce contenu. Il n'y a donc aucune ambiguïté sur ce point.

Notre analyse a tenté de préciser ce que signifiait que « comprendre est une pure ou simple passion ». En effet, Filippo Mignini a

---

<sup>31</sup> G I, 79, 22-23.

bien montré que la question de la détermination de l'idée pouvait être ambiguë parce qu'on peut distinguer l'aspect objectif de l'aspect formel de l'idée. Mais une analyse précise du texte montre bien que l'entendement, dans le *KV*, est entièrement passif. L'entendement est passif en ce qui concerne l'origine de ses idées, puisque l'idée tire sa détermination d'une cause exercée sur elle. L'entendement est également passif dans l'affirmation de l'idée, puisque celle-ci se confond absolument avec l'action de l'objet. Dans le *KV*, l'entendement est donc entièrement passif, et même d'autant plus passif que l'idée qu'il conçoit est vraie. En effet, c'est la passivité totale de l'esprit qui permet d'assurer la nécessité de la corrélation entre vérité de l'idée et certitude de l'esprit. La marque de cette passivité est peut-être la conception de la vérité comme « accord ». En effet, il y a accord car il y a ajustement de l'idée à l'objet. Or concevoir la vérité comme accord suppose une action causale ou une interaction ce qui, nous le montrerons, ne sera plus le cas avec la conception de la vérité comme adéquation. Dans le *TIE*, au contraire, l'esprit qui conçoit des idées vraies est exempt de toute passivité, puisqu'il forme les idées à partir de lui-même et les compose à partir de sa puissance. Il ne faut donc pas confondre l'origine de l'idée, c'est-à-dire la question de la formation de l'idée, et sa qualité, à savoir si des idées dont nous ne sommes pas cause entrent dans la formation de l'idée.

Cette question a un dernier enjeu. Filippo Mignini soutient cette thèse de l'activité de l'entendement dans le *KV* car dire que l'entendement est passif constitue une objection majeure contre sa thèse concernant la datation des œuvres de Spinoza. En effet, Filippo Mignini interprète la *Lettre VI* comme indiquant l'antériorité du *TIE* sur le *KV*. Mais si l'on dit que la conception de l'entendement est passive dans le *KV*, alors qu'elle est active dans le *TIE* et dans *l'Éthique*, cela constitue une objection majeure. Son interprétation fait consensus auprès de la plupart des commentateurs, même si certains ont émis quelques réserves<sup>32</sup>. Notre

---

<sup>32</sup> Pour les réserves, voir B. Rousset, *Traité de la Réforme de l'entendement, Introduction, texte, traduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1992. Dans l'introduction, p. 8-9, Bernard

propos était de montrer qu'une analyse précise des textes montrait sans ambiguïtés que l'entendement, dans le *KV*, était passif<sup>33</sup>. Par conséquent, cela remet en question la thèse de Filippo Mignini sur la datation et l'ordre des œuvres de Spinoza. Néanmoins, il faut une analyse plus complète, qui interroge la cohérence conceptuelle et la continuité problématique entre les ouvrages pour s'en assurer<sup>34</sup>.

## Références

BOSS, Gilbert. *L'enseignement de Spinoza. Commentaire du Court Traité*. Zürich : GMB Editions du Grand Midi, 1982.

DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Traduction par Jean-Marie Beyssade. Paris: GF Flammarion, 1979.

DESCARTES, René. *Les Passions de l'âme*. Paris: Vrin, 2010.

DESCARTES, René; ADAM, Charles Ernest; TANNERY, Paul. *Œuvres publiées par Charles Adam et Paul Tannery*. Nouvelle présentation par Bernard Rochot et Pierre Costabel. Paris: Vrin-CNRS, 1964-1974.

---

Rousset montre que l'intérêt de l'hypothèse de Filippo Mignini permet de « mieux comprendre l'originalité, les difficultés et, finalement, l'abandon du manuscrit » du *TIE*, mais qu'en revanche elle « supprime en même temps, tout lien de continuité avec *l'Ethique* [...] l'intérêt historique de la *Réforme* apparaît peut-être d'autant plus grand, mais elle risque de perdre alors beaucoup de son intérêt philosophique ».

<sup>33</sup> Filippo Mignini, *Art. Cit.*, p. 41, avance une affirmation qui permet de clarifier sa thèse : « *Also combined in the KV, is a doctrine on the activity of knowledge, intended a real and specific sense as affirmation or negation relative to the object* ». Pour lui, le sens de l'activité de l'intellect est donc qu'on peut lui rapporter l'affirmation ou la négation. Mais ce n'est pas le sens spécifique de l'activité de l'entendement qui sera celui du *TIE* et de *l'Ethique*, à savoir la puissance de former des idées et de les composer en les affirmant. C'est cela qui nous fait dire que, quoiqu'il en soit, le *KV* offre une conception de la connaissance qui est différente de celle qui est présentée dans le *TIE* et dans *l'Ethique*.

<sup>34</sup> Pour la question de la datation des œuvres, comme le note Bernard Rousset, *Ibid.*, p. 445, « les arguments s'opposent sans être décisifs ». Néanmoins il tranche plutôt en faveur d'une rédaction du *TIE* postérieure au *KV*. Nous nous accordons avec Bernard Rousset sur le fait que la question doit être avant tout celle de la cohérence philosophique et problématique entre les œuvres. Sur ce point, nous trouvons très juste sa remarque p. 9, selon laquelle poser une continuité entre le *TIE* et *l'Ethique* permet de donner au *TIE* un plus grand intérêt philosophique.

“Comprendre est une pure ou simple passion”: causalité efficiente et connaissance vraie dans le *Korte Verhandeling* (Court Traité) de Spinoza

GUEROULT, Martial. *Spinoza. T. 2: L'Âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997.

GLEIZER, Marcos. *Vérité et certitude chez Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2017.

MIGNINI, Filippo. Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge. In: CURLEY, Edwin; KLEVER, Wim; MIGNINI, Filippo (Eds.). *Studia spinozana 2*. Hannover: Walther & Walther Verlag, 1986. p. 27-58.

MIGNINI, Filippo. Introduction au *Tractatus de intellectus emedatione*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009. p. 21-54.

SEVERAC, Pascal. *Spinoza*. Paris: Vrin, 2011.

SPINOZA, Baruch. *Court Traité*. In: SPINOZA, Baruch. *Œuvres I. Premiers écrits*. Paris: PUF, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Traité de la Réforme de l'entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris: Vrin, 1992.

Data de registro: 10/07/2024

Data de aceite: 06/12/2024