

Comment peut-on être certain ?

par Dimitri Cuntz

Peut-on interpréter les philosophes classiques à la lumière de la philosophie analytique contemporaine ? C'est le défi que relève avec brio M. Gleizer à propos de la conception spinoziste de la vérité et de la certitude, même si ce rapprochement peut laisser perplexe, sinon sceptique.

Recensé : Marcos Gleizer, *Vérité et certitude chez Spinoza*, Paris, Classiques Garnier, 2017, 264 p., 39 €.

Lorsque nous prétendons avoir des idées vraies, comment le savoir avec certitude ? Tel est le problème du critère de la vérité : nous pouvons certes avoir des définitions des termes « vrai » et « faux » qui désignent l'accord ou l'absence d'accord entre une idée et son objet. Cependant, comment être certain de la relation objective entre nos idées et leurs objets ? Pour être certains que nous possédons une idée vraie, nous avons besoin d'un critère de vérité. Mais comment être certain de posséder un tel critère ? Pour ce faire, il faudra se fonder sur un autre critère, qui devra lui-même être fondé sur un autre critère et ainsi de suite, à l'infini. La quête de la certitude mènerait donc à une régression à l'infini, dont le scepticisme serait le dernier mot.

Contre cette conclusion, la réponse de Spinoza montre que la certitude de posséder la vérité part de l'idée vraie elle-même : il n'y a pas de critère extérieur à l'idée vraie. L'idée est à elle-même sa propre marque de vérité. Cette thèse correspond à la célèbre formule « *veritas norma sui et falsi est* »¹, la vérité est norme d'elle-même et du faux, reprise sous plusieurs formes dans l'œuvre de Spinoza. L'ouvrage de M. Gleizer consiste à étudier ce qui rend concevable une telle solution.

¹ Spinoza, *Éthique* II, proposition XLIII, scolie.

Nos idées ne sont pas des tableaux

L'enjeu est de montrer que nous pouvons connaître avec certitude une idée vraie sans passer par un signe extérieur. Cependant, se demande l'auteur, que doit être l'idée pour qu'elle soit vraie ou fausse, certaine ou incertaine (p. 27) ? La réponse spinoziste suppose d'abord la critique d'une conception de l'idée comprise comme « image des choses » qui est défendue par Descartes² : les idées sont analogues aux images formées par notre corps lorsqu'il est affecté par des objets. L'idée est une représentation de l'objet qui en elle-même, n'est ni vraie ni fausse — raison pour laquelle Spinoza compare l'idée cartésienne à une « chose muette, comme une peinture sur un tableau »³. Seul un acte particulier de la volonté, le jugement, en choisissant telle ou telle idée que lui présentera l'entendement, pourra être dit vrai ou faux. Cette conception de l'idée implique ainsi une distinction radicale entre deux facultés de l'esprit : l'entendement qui conçoit les idées et la volonté qui adhère ou non à telle ou telle idée.

Le paradigme de l'idée-tableau conçoit dès lors la relation entre l'idée et l'objet selon un modèle copie-original, avec une primauté ontologique accordée à l'objet sur la copie. La fonction des idées est représentative, tout comme les images représentent leur modèle. Or, le premier chapitre de l'ouvrage de M. Gleizer montre que c'est à partir de la nature des idées et de leur fonction épistémologique que Descartes et Spinoza s'opposent : à la conception cartésienne de l'idée-tableau s'oppose la conception logico-expressive de l'idée. Cette différence est analogue à celle qui existe entre passivité et activité. Pour Spinoza, les idées ne sont pas de simples peintures mentales qui se forment dans l'esprit à l'occasion de la rencontre avec les corps extérieurs. Autrement dit, elles sont des concepts de l'esprit et non des passions de l'âme, comme l'explique très clairement M. Gleizer :

Avoir une idée signifie former, causer ou construire une idée, et nullement recevoir une idée. Les idées ne sont pas des données passivement reçus et contemplés par un sujet-spectateur, mais des constructions actives de l'esprit. (p. 32)

Selon l'axiome énonçant le principe de causalité — « étant donné une cause déterminée, il en suit nécessairement un effet »⁴ —, toute idée dans l'esprit doit nécessairement avoir une cause de même nature, autrement dit, avoir une idée qui la précède. Ainsi, dans le rapport entre les modes de l'attribut pensée, chaque idée est logiquement impliquée par une idée précédente, tout comme un objet est causé par un autre objet qui le précède dans l'attribut étendue. Si aucune idée ne peut donc être causée, ou logiquement impliquée, par un mode issu d'un autre attribut, alors les idées sont nécessairement des concepts construits activement par l'esprit humain. Même si l'origine de nos idées, à savoir l'entendement infini qui comprend l'esprit humain comme une partie dans un tout, n'est pas encore connue à ce stade, Spinoza écarte un

² Descartes, *Troisième méditation*, AT, IX, 33, *Les Passions de l'Âme* Partie I, Art. 35. Hobbes défend également une telle conception de l'idée, mais en confondant totalement l'idée avec les images corporelles. Voir la cinquième objection des *Troisième Objections et Réponses*.

³ Spinoza, *Éthique*, II, proposition XLIII, scolie.

⁴ Spinoza, *Éthique*, I, axiome IV.

préjugé concernant la nature de la connaissance : celle-ci n'est pas causée par un objet sur l'esprit humain, ce qui exclut toute passivité dans le processus de connaissance.

Toutefois, en rejetant la thèse selon laquelle les idées seraient produites par l'action de l'objet sur l'esprit, M. Gleizer insiste sur le fait que Spinoza ne rejette aucunement la dimension représentative de l'idée (p. 56), mais uniquement la thèse d'une relation causale entre l'objet et son idée. Les idées renvoient bien à autre chose qu'elles-mêmes : Spinoza soutient une forme de réalisme métaphysique selon lequel les idées se réfèrent à une réalité qui existe par soi et qui se conçoit par soi. Dieu étant l'unique substance possédant une infinité d'attributs, cet être s'assimile à la réalité et toutes les idées s'y réfèrent ultimement.

Une théorie épistémique de la vérité

La nature de l'idée possède donc deux propriétés. L'une est représentative : il est de la nature de l'idée d'être idée de quelque chose ; l'autre est logico-expressive : concevoir une idée revient à affirmer le contenu de cette même idée ; les idées enveloppent en elles-mêmes un acte de juger. Ces distinctions sont cruciales pour la compréhension de la théorie de la vérité chez Spinoza. En effet, ces deux propriétés renvoient aux deux définitions de l'idée vraie formulées dans l'*Éthique* : l'idée qui convient [*convenientia*] avec son objet désigne « l'idée vraie ». L'idée considérée en elle-même, sans rapport à l'objet, et possédant toutes les propriétés de l'idée vraie, désigne « l'idée adéquate » [*adaequatio*]. Or, ces deux affirmations sont-elles conciliables au sein d'une même théorie de la vérité ? La thèse que M. Gleizer défend dans le deuxième chapitre consiste à montrer qu'il y a un rapport de complémentarité entre la *convenientia* et l'*adaequatio*. L'idée vraie doit satisfaire une double condition : être adéquate et s'accorder avec son objet.

Il est de la nature de l'idée de représenter l'objet dont elle est l'idée, sans pour autant qu'elle soit l'effet de l'action de l'objet sur l'esprit. La définition nominale de l'idée vraie, formulée sous forme d'axiome au début de l'*Éthique*, est tributaire de cette distinction : « l'idée vraie doit convenir avec ce dont elle est l'idée ». Toutefois, une telle définition nominale ne suffit pas, car elle porte seulement sur une relation extrinsèque entre deux modes de nature différente. Si c'était le cas, il faudrait alors maintenir une interprétation réaliste de cette définition de la vérité : ce serait l'objet qui rendrait l'idée vraie et la réalité extérieure serait norme de l'idée vraie. Or, une telle définition n'indique pas en quoi consiste ce rapport entre l'idée et l'objet. Il reste à spécifier comment cette relation de l'idée à l'objet pourrait être garantie afin de distinguer l'idée vraie de l'idée fautive. Un sceptique pourrait toujours douter de cette définition en affirmant : « êtes-vous sûrs que l'idée vraie est bien reliée à l'objet dont il est la norme ? » En somme, nous ne pouvons pas attendre de cette définition qu'elle nous donne des moyens pour reconnaître l'accord entre l'idée et son objet. C'est en ce sens que le réalisme ne peut pas fournir un critère suffisant pour reconnaître une idée vraie.

Ainsi, afin d'éviter les conséquences sceptiques d'une telle définition, il faudrait rejeter le critère du réalisme. Selon Michael Dummett, philosophe de la logique contemporain dont M. Gleizer s'inspire partiellement, la conception réaliste de la vérité se caractérise par la conjonction de trois principes⁵ : 1) le principe de correspondance : si un énoncé est vrai, alors il doit y avoir quelque chose en vertu duquel il est vrai ; 2) le principe de bivalence : tout énoncé est vrai ou faux de manière déterminée et indépendamment de nos moyens pour le connaître ; 3) le principe de connaissance : un énoncé peut être vrai même si l'on ne peut pas connaître ce qui le rend vrai.

En posant la définition nominale, Spinoza conserve le premier principe tout en refusant de lui attribuer une fonction dans la reconnaissance de l'idée vraie. Or, lorsqu'il introduit la notion d'*adéquation* comme deuxième propriété de l'idée vraie, Spinoza nie explicitement la conjonction avec les deux autres principes.

D'une part, si quelqu'un énonce que Pierre existe, sans savoir que Pierre existe, sa pensée n'est pas vraie, même si Pierre existe effectivement. Autrement dit, la rencontre fortuite entre une affirmation et un état de choses n'est pas suffisante pour qualifier cette affirmation comme vraie. Comme l'affirme M. Gleizer :

cette même affirmation, faite en connaissance de cause (c'est-à-dire [...] liée à une idée adéquate qui porte en soi la totalité des causes ou raisons de ce qu'on affirme), recevra légitimement ce prédicat. Seule une affirmation connectée au système de raisons qui la justifient peut être vraie. (p. 79)

Il faut donc ajouter à l'affirmation de l'idée vraie un savoir, apporté par l'idée adéquate, permettant de comprendre comment celle-ci est reliée au système des raisons qui la justifient. Une idée vraie doit être soutenue par un système cohérent permettant d'établir la nécessité de telle ou telle affirmation. Par conséquent, une affirmation ne peut pas être vraie indépendamment des procédures qui permettent de la connaître adéquatement, ce qui contredit le principe de connaissance. Celui qui possède une idée vraie connaît aussi adéquatement les raisons qui permettent l'affirmation de cette même idée. Spinoza soutient donc une certaine théorie épistémique de la vérité, qui consiste à défendre qu'une proposition est vraie si, et seulement si, elle peut être prouvée et connue comme telle.

D'autre part, la notion d'idée adéquate rejette la dichotomie entre vrai et faux : en refusant de considérer que toute idée qui n'est pas justifiée par des raisons est non-vraie, Spinoza n'affirme pas non plus qu'elle serait entièrement fautive. Une idée sans raison est comme « une conséquence détachée de ses prémisses »⁶ dont la valeur de vérité serait indécidable. Or, il en va de même pour toutes nos idées : une affirmation qui serait fortuitement en accord avec son objet ne pourrait pas être vraie sans que cela implique nécessairement qu'elle soit fautive. Les concepts d'adéquation et d'inadéquation recoupent ainsi trois valeurs de vérité : vrai, non vrai, faux. Si toute idée adéquate est nécessairement vraie, toute idée inadéquate n'est pas nécessairement

⁵ Michael Dummett, *Philosophie de la logique*, Paris, éditions de minuit, 1991, p. 62-69.

⁶ Spinoza, *Éthique* II, proposition XXVIII, démonstration.

fausse : elle peut être non vraie. En revanche, toute idée fautive est nécessairement inadéquate. M. Gleizer utilise l'exemple de la connaissance imaginative pour justifier la présence d'une telle distinction dans l'*Éthique* (p. 86-87) : si les idées imaginatives ne sont jamais qualifiées de vraies, elles ne sont pas non plus qualifiées de fausses dans la mesure où elles expriment confusément un certain état du corps. Or, comme la connaissance imaginative est constituée exclusivement d'idées inadéquates, qui ne sont ni vraies ni fausses, il semble possible de légitimer dans l'*Éthique* une distinction entre une idée inadéquate qui serait soit non vraie, soit fautive. Par conséquent, le principe de bivalence est aussi rejeté.

Le scepticisme écarté

Ces analyses ont plusieurs conséquences dans la réponse spinoziste au défi sceptique : l'hypothèse est simplement écartée et non réfutée. Le doute est impossible dès lors que l'esprit conçoit une idée adéquate et affirme le contenu de cette même idée comme vraie. Pour savoir si nous possédons une idée vraie, il faut en posséder une et comprendre la nécessité enveloppée dans son affirmation. En effet, l'hypothèse paradoxale du scepticisme ne se pose que lorsque l'esprit humain cherche à savoir s'il possède des idées vraies à l'aide d'un critère extérieur à l'idée elle-même. Mais si la vérité est norme d'elle-même, l'esprit qui la possède doit immédiatement avoir la certitude d'être en possession de la vérité. Le sceptique parle donc contre sa raison en formulant une hypothèse purement imaginative et arbitraire. Néanmoins, comment rendre compte de notre expérience du doute lorsque nous sommes dans l'incapacité de trancher entre deux idées ?

Puisque concevoir toute idée enveloppe une affirmation, il n'y a pas lieu de définir le doute par la suspension du jugement face à l'idée vraie :

Le doute ou suspension du jugement n'est donc pas un acte d'une volonté libre, mais un *état* dans lequel l'esprit se trouve nécessairement quand une certaine situation de conflit entre deux idées se présente. Cet état consiste dans un flottement entre ces idées. (p. 197)

Tout comme dans le cas de la *fluctuatio animi*, où l'âme possède des affects contraires concernant un même objet, à la fois aimé et haï, le doute s'installe lorsque l'affirmation de l'idée est rendue instable par plusieurs idées concurrentes. L'instabilité qui génère le doute est d'ordre logique : il faut qu'il y ait deux idées présentes à l'esprit, l'une est l'idée dont nous doutons, l'autre est l'idée qui nous fait douter de la première. La possession d'idées inadéquates ne nous permet pas de poser la nécessité de tel ou tel contenu enveloppé dans une idée. La simple possibilité de fausseté d'une idée n'est pas une bonne raison de douter, mais une affirmation gratuite et purement verbale (p. 200). Ainsi, la certitude ne doit plus être comprise comme un état de conscience, un sentiment subjectif de posséder la vérité, mais comme une exclusion de droit des raisons de douter de la vérité.

M. Gleizer distingue 3 niveaux de certitude chez Spinoza (p. 215) : 1) la certitude naturelle exclut les raisons de douter de l'objet d'une idée vraie (apportée par l'idée adéquate de la chose); 2) la certitude réflexive exclut les raisons de douter de la nature de l'idée vraie (apportée par l'idée adéquate de nos idées; 3) la certitude métaphysique exclut les raisons de douter du pouvoir de notre raison par la connaissance de notre origine (apportée par l'idée adéquate de Dieu).

Or, M. Gleizer montre que Spinoza parvient au troisième niveau de certitude en surmontant le problème du « cercle cartésien » (p. 216) : comment avons-nous une idée adéquate de Dieu si celui-ci garantit la validité de toutes nos idées adéquates ? C'est à partir de l'affirmation de l'idée de l'Être absolument parfait que nous dissipons toutes nos raisons de douter. La raison peut s'auto-justifier à partir de l'idée nécessaire de Dieu et par la compréhension que notre puissance de penser est une partie de la puissance infinie de penser de Dieu.

Un spinozisme atrophié ?

Malgré une immense précision et minutie dans l'analyse, la méthode retenue par M. Gleizer ne va pas sans poser problème : on pourrait reprocher à l'auteur d'avoir volontairement mis à l'écart l'enjeu éthique d'une telle problématique. L'affirmation de l'automanifestation de la vérité cherche aussi à montrer que le sage possède une supériorité sur l'ignorant quant à la conduite de sa propre vie. Comme le souligne G. Deleuze⁷, de la possession d'une idée adéquate ou inadéquate découlent nécessairement des affects. C'est ainsi qu'en possédant une idée adéquate, nous pouvons être nous-mêmes cause adéquate de nos affects et augmenter par là notre puissance d'agir. C'est finalement la valeur de la connaissance rationnelle qui aurait pu être mieux mise en perspective.

Enfin, un point plus délicat est la pertinence d'un tel rapprochement entre la philosophie de Spinoza et la théorie épistémique de la vérité : si les textes cités par M. Gleizer semblent effectivement aller dans le sens d'une telle lecture, l'auteur passe sous silence les textes plus problématiques qui vont explicitement contre elle⁸. Nous formulerons nos objections contre ce rapprochement en deux points.

Premièrement, l'usage récurrent des démonstrations par l'absurde dans l'*Éthique* entre en parfaite contradiction avec l'acceptation d'une théorie épistémique de la vérité et la négation du principe de bivalence : rappelons qu'un tel principe suppose l'acceptation qu'une proposition est vraie ou fausse de manière déterminée, indépendamment de nos procédures de décision, et qu'une théorie épistémique de la vérité considère qu'une proposition est vraie ou fausse dès lors

⁷ Deleuze, *Spinoza, Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 2003, p. 104-105.

⁸ Je remercie Joseph Vidal-Rosset et Ariel Suhamy pour avoir attiré mon attention sur ces points.

qu'elle peut être prouvée ou réfutée comme telle. Or, la méthode de démonstration par l'absurde utilisée par Spinoza suppose que nous puissions prouver la validité d'une proposition à partir de la négation de la proposition contraire : si la négation de A mène à une absurdité, alors A est nécessairement vrai. Toutefois, dans une telle méthode, rien ne justifie positivement l'affirmation de A, si ce n'est que nier A est contradictoire. Par conséquent, cette méthode revient à endosser le principe de bivalence, puisque déduire la vérité d'une proposition à partir de la fausseté de la négation de cette même proposition suppose qu'il n'y ait pas d'intermédiaires entre la vérité et la fausseté.

Deuxièmement, l'affirmation selon laquelle « toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies »⁹, entre aussi en contradiction avec le rejet du principe de connaissance, selon lequel une proposition est vraie même si nous ne pouvons pas le savoir : comme toutes les idées contenues en Dieu ne sont qu'une des multiples manières d'exprimer l'ordre des choses, et qu'une idée vraie convient avec ce dont elle est l'idée, alors toutes les idées sont vraies du point de vue de Dieu. Or, l'esprit humain n'étant qu'une partie de l'entendement divin, notre connaissance actuelle des idées contenues en Dieu n'épuise pas toutes les idées qui y sont effectivement contenues¹⁰. Cependant, cela impliquerait que des idées qui ne sont pas connues par l'esprit humain n'en demeurerait pas moins vraies, et ce indépendamment des raisons qui nous permettraient d'en affirmer la nécessité. Spinoza soutient donc des propositions qui supposent le principe de connaissance.

À cette lumière interpréter la formule « la vérité est norme d'elle-même » en des termes empruntés à la théorie épistémique de la vérité est une hypothèse de lecture contestable. Il aurait sans doute été plus prudent de s'interroger sur le sens d'un tel rapprochement dans l'ensemble du système assumé par Spinoza.

Publié dans laviedesidees.fr, le 7 mars 2018.

⁹ Spinoza, *Éthique* II, proposition XXXII.

¹⁰ Spinoza, *Éthique* II, proposition XI, corollaire.