

COMMENTAIRE DE TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Frédéric de Buzon, Martine Pécharman

Coefficient : 3 ; durée : 4 heures

Les paragraphes 77 à 79 (selon la numérotation de l'édition Bruder) du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza ne pouvaient guère prendre en défaut les candidats qui avaient, comme la plupart, soigneusement préparé le texte : il leur était aisé de situer le passage, qui constitue la plus grande part du dernier problème abordé par Spinoza dans la « première partie de la Méthode » (voir son annonce au § 50 et sa conclusion au § 80) ; l'objet général de cette première partie est de « distinguer et séparer l'idée vraie » des autres perceptions, la perception fautive, la perception fictive et la perception douteuse. La perception fictive fait l'objet du premier examen (§ 52 à § 65), suivi de celui de l'idée fautive (§ 66 à § 76) ; l'objet du passage proposé à l'attention des candidats est précisément l'idée douteuse. C'est sur la base des deux analyses précédentes que l'extrait prenait tout son sens ; la plupart des candidats ont correctement rappelé cette situation, à quelques exceptions près (certains ont cru par exemple que ce passage était antérieur à l'analyse de l'idée fautive). Il n'était toutefois pas indispensable que cette situation du propos fit l'objet d'un rappel très circonstancié et exagérément narratif : il est généralement préférable de partir des problèmes mêmes de l'extrait proposé pour évoquer, lorsque cela se révèle nécessaire, des questions et des avancées antérieures.

De la même manière, la référence aux doctrines philosophiques passées, même si elle est parfois très éclairante pour situer la question, ne doit pas être menée de manière purement narrative, mais, là encore, en se fondant précisément sur ce qui est directement appelé par le texte, en restant cependant nécessairement dans une certaine généralité. Pour illustrer ce point, on peut prendre deux (ou trois) exemples cartésiens qui ont très souvent été évoqués par les candidats, à savoir la question de la tromperie des sens, celle du « Dieu trompeur », et plus généralement celle du doute : certains ont cru que la totalité du passage était constituée par la double réfutation de deux thèses ou plutôt pseudo-thèses cartésiennes, celle selon laquelle les sens nous trompent, et celle qui affirme la possibilité pour Dieu de tromper. Et, de ce fait, les deuxième et troisième parties du passage ont pu paraître s'articuler strictement sur ces deux thèses, après que Spinoza a posé les conditions d'émergence dans l'esprit du « vrai état de doute ». Parfois même, certains candidats ont estimé que ce véritable état de doute s'opposait (et ne s'opposait qu') au doute explicite par Descartes dans la première *Méditation métaphysique*, en ce qu'il serait insincère parce qu'artificiel.

On ne demandait nullement aux candidats de connaître de manière précise les véritables positions de Descartes, mais en même temps, il est indispensable de rappeler que ces deux positions qu'ils ont dégagées n'ont pas été assumées comme des thèses philosophiques en tant que telles par Descartes, et que leurs précédents ne sont en rien exclusivement cartésiens. En effet, si la possibilité de la tromperie des sens est expressément indiquée par Descartes dans la recherche d'une première certitude apodictique, de même d'ailleurs que la possibilité d'une tromperie divine, ces deux hypothèses sont réfutées dans la suite des *Méditations* : l'impossibilité du Dieu trompeur est établie par la fin de la *IIIe Méditation*, et la question de la certitude des sens, rendue intelligible, dans ses limites étroites, par la *VIe Méditation*, est décrite de manière circonstanciée dans les *Réponses aux VIes objections* (point 9) ainsi que dans la *Dioptrique*. On ne peut donc écrire absolument et sans nuance que, pour Descartes, « les sens sont trompeurs », ou bien que « Dieu est trompeur », comme cela a parfois été vu, ni même supposer que Spinoza ait

commis un tel contresens. En second lieu, les deux hypothèses de tromperie ont été énoncées bien avant Descartes, tant dans le scepticisme en ce qui concerne les sens que dans certaines réflexions sur la toute-puissance divine, ce qui signifie que les thèses que rapporte Spinoza ont un caractère de généralité plus grand que la critique supposée d'un unique auteur.

Cette double remarque historique ne doit pas faire perdre de vue que le travail de commentaire n'est jugé qu'en fonction du texte commenté, dont il faut identifier l'objet et les propositions : mais il faut éviter certaines maladresses qui tiennent au fait que parfois, l'identification fautive d'une thèse à une doctrine transforme totalement la nature du texte censé la combattre. Tout se passe en effet dans certaines copies comme si le but de Spinoza était d'argumenter contre le seul Descartes : une telle appréciation rend incompréhensible l'ensemble du passage, qui tend à montrer plus généralement comment naît le doute dans l'esprit, en illustrant le propos par l'exemple de l'appréciation de la distance et de la grandeur du soleil, puis en montrant comment il peut être levé par la connaissance vraie de ce qui donnait une occasion de douter, et enfin comment le même argument permet de résoudre la difficulté de l'hypothèse (ou de la fiction) d'un dieu dupeur avec la même évidence que la géométrie élémentaire lève les doutes sur ses propres objets.

a/ Isoler le véritable doute (*doute dans l'esprit*) en le distinguant du doute seulement apparent (*doute en paroles* non réellement éprouvé) est nécessaire pour comprendre le mécanisme par lequel le doute, en général, est provoqué ; le doute qui n'est seulement qu'en paroles, dépendant d'une décision purement arbitraire de celui qui déclare douter, n'est précisément pas un doute, mais seulement une manière de parler qui relève d'une autre discipline que la logique ou la méthode et qui mime en paroles le doute authentique qui peut être éprouvé ; par ailleurs, il se rapproche de la fiction. On peut rappeler, comme l'ont fait à bon droit plusieurs candidats, le passage précédent (§ 47 et § 48) où Spinoza caractérisait la figure du sceptique, c'est-à-dire du douteur absolument systématique, qui dit ne rien savoir et même ignorer qu'il ne sait rien : celui qui resterait dubitatif sur la vérité première, resterait silencieux à propos de toute énonciation vraie « afin de ne pas supposer par hasard quelque chose qui ait un parfum de vérité » (§ 47), ou bien parle contre sa conscience, ou bien doit « être profondément aveugle d'esprit », et il faut l'identifier, comme le conclut le passage, à un « automate... totalement privé d'esprit » (§ 48). Ainsi, aucune méthode logique ne peut convaincre cet automate de paroles, celui qui obstinément décide de nier toute apparence de vérité, ou doute simplement pour douter ; de même, Spinoza maintient à propos de la fiction que rien n'empêche que, sachant la vérité sur une question, nous puissions toujours dire son opposé (voir p. ex. le § 56, à propos de la terre, que l'on peut décrire comme un hémisphère tout en sachant qu'elle est un globe, ou dont on peut dire que le soleil tourne autour d'elle). En même temps, ce doute en paroles n'est lui-même possible que s'il existe déjà un doute authentiquement éprouvé, donc s'il peut y avoir une idée douteuse : c'est à la genèse de cette idée douteuse que s'attache la suite du passage, avant de montrer selon quelle modalité le doute peut être levé.

b/ Le second argument pose, d'une manière générale, que le doute ne peut surgir d'une seule idée. Que cette idée unique soit vraie ou fausse, elle n'est ni douteuse ni certaine : en la posant ici comme sensation et seulement sensation, Spinoza renvoie à la perception « que nous avons par expérience vague » (§ 19, II), c'est-à-dire non déterminée par l'entendement, et à propos de laquelle il dit que « nous n'avons nulle autre expérimentation qui la batte en brèche et [elle] reste pour cela en nous comme inébranlée » (même référence). Le doute, tel qu'il est désormais décrit ici, est précisément l'ébranlement de cette première idée par la présence d'une autre idée dans l'esprit ou par une autre expérimentation. Spinoza précise que la seconde idée qui « pousse dans le doute » n'est elle-même pas claire et distincte, et ne permet pas non plus une conclusion certaine – en sous-entendant que si tel était le cas, alors le doute serait précisément supprimé, ce qui sera pleinement explicité par la suite. L'idée qui conduit au doute relève donc du même régime de connaissance que la première idée. C'est précisément le conflit de ces idées qui crée l'état de doute et l'incertitude générale qui l'accompagne.

c/ La règle générale sur la naissance de l'état de doute est illustrée par un exemple dont le contenu scientifique a déjà été évoqué par Spinoza dans l'étude conjointe des second et troisième modes de perception, et qui renvoie plus généralement à la question de l'appréciation par la vue des grandeurs et des distances en ce qui concerne les objets éloignés (§ 21). Le raisonnement suit ici trois étapes.

- sans l'idée de fausseté des sens, aucun doute n'est possible concernant la grandeur du soleil, et la question de savoir s'il est plus grand ou plus petit qu'il apparaît dans la sensation ne se pose pas ;
- l'étonnement peut venir d'une connaissance par oui-dire (« le soleil est plus grand que le globe de la terre »), mais le doute général vient d'une idée elle-même confuse, à savoir que « les sens trompent », qui rentre en conflit avec la première idée ;
- mais le doute est aboli par la connaissance des lois de l'optique (en sous-entendant que cette connaissance permet de conclure à partir de la taille apparente du soleil une appréciation de sa taille réelle, et la raison pour laquelle le soleil apparaît ainsi à la vue).

La première étape du raisonnement prend le problème tel qu'il était énoncé dans l'étude de la perception des premier et second modes : Spinoza avait en effet précisé (§ 21) que lorsque nous sentons tel corps et nul autre (le corps propre), nous en concluons que l'union (de l'âme et du corps) est la cause de cette sensation, sans entendre ce que sont cette sensation et cette union. Ainsi, la sensation éprouvée n'est pas une idée claire et distincte : elle ne doit pas sa présence dans l'esprit à un raisonnement construit qui manifesterait la puissance de l'entendement, mais à des causes externes et fortuites par rapport à la puissance même de l'esprit, affectant le sens ou l'imagination (voir § 84). Cela n'empêche pas cette idée de subsister tant qu'elle n'est pas contredite par une autre.

La seconde étape est divisée par Spinoza en deux moments, avec une certaine gradation : en premier lieu l'étonnement du paysan vient du conflit entre la sensation et l'information acquise par oui-dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre : puis, cependant, le doute à proprement parler ne vient qu'avec la pensée de la fausseté des sens. Cette gradation s'explique par le fait que, même si la proposition entendue par le paysan est exacte en elle-même, son mode d'obtention la rend inopérante : comme le précise le § 26, « par simple oui-dire, quand n'a pas précédé l'entendement propre, quelqu'un ne pourra jamais être affecté ». En revanche, l'expérience vague de la tromperie des sens a cette efficacité que n'avait pas la simple information acquise par oui-dire. De nombreux candidats ont négligé la note de bas de page (alors qu'il était expressément rappelé dans le sujet proposé qu'elle faisait partie de l'extrait à commenter). Or cette note précise bien le régime de cette représentation : il s'agit bien de ce qui est décrit comme deuxième mode de perception, dans lequel ne s'offrent que des accidents qui ne sont jamais entendus clairement, mais qui en même temps constituent la base de la connaissance ordinaire (cf. § 20 et 27). En ce sens, l'état de doute vient du conflit de deux expériences vagues et mutilées, donc de deux idées confuses.

La troisième étape consiste à remplacer l'expérience vague de la tromperie par la connaissance vraie de l'optique, en tant qu'elle est en général une science de la vision – tant en ce qui concerne les propriétés physiques de la lumière que de la physiologie du sens de la vue. On peut rappeler que Spinoza a évoqué dès le § 21, de manière très sommaire au demeurant, les principes d'optique ici mis en œuvre : la sensation confuse est à intégrer dans ce que Spinoza nomme la « nature de la vision », dont l'une des propriétés est que « nous voyons une seule et même chose plus petite à une grande distance que si nous la regardions de près », d'où nous concluons « que le soleil est plus grand qu'il ne paraît et autres choses semblables ». Il s'agit ici de la théorie de l'angle de vision, qui explicite la relation entre la distance et la grandeur apparentes des objets : le même objet (soit dit relativement de toutes ces qualités) petit et éloigné ou bien grand et proche apparaîtra identiquement comme constituant la base d'un triangle dont le sommet opposé est l'œil ; toutes les optiques géométriques, de l'antiquité jusqu'à la *Dioptrique* de

Descartes expliquent cette propriété et l'incertitude sur l'appréciation absolue de chacun des termes, puisqu'il faut connaître la grandeur pour apprécier la distance ou la distance pour apprécier la grandeur. En quoi le rappel de cette optique lève-t-il le doute ? D'une part, il permet de conclure selon un ordre démonstratif quant à la vérité de la chose que le soleil est en effet plus grand que le laisse croire son apparence. Mais, d'autre part, l'application de cette loi permet de comprendre pourquoi le soleil apparaît précisément comme il apparaît. En ce sens, la sensation isolée et confuse n'a pas changé de contenu sensible, mais son ordre par rapport à l'entendement est rendu intelligible et ne laisse plus aucune place au doute. Au lieu d'être un accident isolé et inintelligible, la perception de l'image du soleil est le dernier effet d'une chaîne démonstrative. Ainsi, l'idée vraie de l'optique rend raison, bien mieux que la thèse de la tromperie des sens, de ce qui apparaît et elle supprime le doute installé par la thèse de la tromperie.

c/ Le dernier point du texte a pour objet de lever l'objection de la possibilité du doute portant sur les idées vraies à partir de l'hypothèse d'un Dieu dupeur. Quelques éléments antérieurs du *Traité* pouvaient être rappelés. Incidemment, Spinoza avait mis en rapport Dieu et la duperie en évoquant l'impossibilité de l'idée d'un dieu dupé (fiction mise sur le même plan que les divinités païennes ou l'hypothèse stoïcienne matérialiste sur l'entendement) à propos des fictions qui portent sur les essences (§ 68). Mais c'est sans doute la notion même d'idée vraie qu'il importait de restituer ici. On peut rappeler que l'idée vraie l'est en fonction non d'une dénomination extrinsèque, c'est-à-dire de son rapport avec une chose extérieure à elle, mais par une dénomination intrinsèque, c'est-à-dire à partir de la manière dont cette idée est produite dans l'esprit : même si Pierre existe, la pensée « Pierre existe » n'est absolument parlant vraie que pour celui qui le sait avec certitude et nécessité, tandis que l'ouvrage bien conçu de l'artisan est l'objet d'une pensée ou idée vraie, indépendamment de la réalisation effective de cet ouvrage (§ 69). En d'autres termes, l'idée vraie dépend comme telle de la puissance de l'entendement et non d'un objet extérieur qui en serait la cause. Appliquée aux exemples antérieurs, cette règle implique que la proposition « le soleil est plus grand que le globe terrestre » n'est vraie absolument que pour celui qui la démontre à partir de l'optique et de la géométrie, mais qu'elle reste fausse, ou tout au moins non vraie (selon la nuance du § 69) pour qui ne sait pas l'établir.

Cela étant, le passage peut être compris ainsi :

- Les idées vraies (par exemple une vérité mathématique) sont des idées claires et distinctes qui ne laissent, du fait de leur genèse, en droit aucune place au doute (en raison de l'argument précédent).
- L'idée d'un dieu dupeur est-elle même une idée confuse de Dieu, auteur de notre nature, qui ne peut résider dans l'esprit que tant que nous ne l'avons pas remplacée par une connaissance claire et distincte, susceptible d'être démontrée à l'instar d'une propriété mathématique.
- Une fois que la connaissance de Dieu est elle-même établie de manière démonstrative, de la même manière qu'une vérité mathématique, alors le doute est supprimé.

Dit autrement, la réfutation de la thèse du Dieu dupeur n'est pas la condition de l'idée claire et distincte du triangle et des démonstrations que l'on peut produire sur elle ; et la négation de la thèse du Dieu dupeur est elle-même le résultat d'une idée claire et distincte de Dieu.