

Spinoza
Quatre commentaires de l'*Ethique*

Vincent Piquemal

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

« Quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement. La suspension du jugement est donc en réalité une perception, et non une libre volonté. Pour le faire mieux connaître concevons un enfant qui imagine un cheval [ailé] et n'imagine rien d'autre. Puisque cette imagination enveloppe l'existence du cheval (*Coroll. de la Prop. 17*) et que l'enfant ne perçoit rien qui exclue l'existence du cheval, il considérera nécessairement le cheval comme présent et ne pourra douter de son existence, encore qu'il n'en soit pas certain. Nous éprouvons cela tous les jours dans le sommeil, et je ne pense pas qu'il y ait quelqu'un qui croie, durant qu'il rêve, avoir le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce qu'il rêve et de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit ; et néanmoins il arrive que, même dans le sommeil, nous suspendions notre jugement, c'est à savoir quand nous rêvons que nous rêvons. J'accorde maintenant que nul ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les imaginations de l'Ame considérées en elles-mêmes n'enveloppent aucune sorte d'erreur (*voir Scolie de la Prop. 17*) ; mais je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit. Qu'est-ce donc en effet que percevoir un cheval ailé sinon affirmer d'un cheval des ailes ? Si l'Ame, en dehors du cheval ailé, ne percevait rien d'autre, elle le considérerait comme lui étant présent, et n'aurait aucun motif de douter de son existence et aucune faculté de ne pas

assentir, à moins que l'imagination du cheval ailé ne soit jointe à une idée excluant l'existence de ce même cheval, ou que l'Ame ne perçoive que l'idée qu'elle a du cheval est inadéquate et alors ou bien elle niera nécessairement l'existence de ce cheval, ou bien elle en doutera nécessairement ».

SPINOZA, *Ethique*, (trad. Appuhn), II, 49, scolie

Extrait du scolie de la proposition 49, *Ethique* II, ce texte est la réponse à une objection adressée à la thèse qui affirme l'identité de la volonté et de l'entendement (II, 49, corollaire). Cette thèse clôt l'argumentation par laquelle Spinoza a établi 1) qu'il n'y a pas de volonté libre, mais que l'on est toujours déterminé à vouloir par une cause qui est elle-même déterminée (prop.48) ; 2) que la volition par laquelle l'âme donne son assentiment à ce que l'entendement lui présente n'est rien d'autre que la puissance affirmative de l'idée elle-même (prop.49). Il suit de là que la volonté n'est pas une « faculté » distincte de l'entendement et que le jugement n'est pas l'acte d'une volonté libre et indépendante, ainsi que l'entend, p.ex., Descartes. L'objection recourt à un fait d'expérience : *la suspension volontaire du jugement*. N'est-il pas commun que nous pouvons « ne pas assentir aux choses perçues par nous » ? Si cette expérience est irrécusable, alors ne doit-on pas admettre l'existence d'une volonté distincte de l'entendement et d'une liberté capable de s'affirmer dans le refus d'adhérer aux idées que l'entendement lui propose ? Il s'agit, pour Spinoza, de répondre à cette objection.

La réponse de Spinoza, qui vise à rétablir la thèse contre l'objection, s'effectue en deux temps. Dans un premier temps (depuis « Quand nous disons... » jusqu'à « ...rêvons que nous rêvons . »), Spinoza soutient que *si la suspension du jugement* peut être acceptée comme un fait, elle n'est pas un acte libre de la volonté, mais une contrainte imposée par la conscience du caractère inadéquat, ou plutôt confus, d'une perception. Il y a doute, sans que le doute puisse être tenu pour l'acte d'un *je* qui décide librement de douter. Mais, si la suspension du jugement ne fait pas intervenir la volonté, et si, plus généralement, la volonté n'est en rien distincte de l'entendement lui-même, comment expliquer la différence entre « *avoir une idée* » et « *se tromper* » ? D'où vient l'erreur et quelle peut en être la nature, si elle n'est pas imputable au jugement dont la fonction est inséparable de la perception elle-même ? C'est à ce problème que répond Spinoza dans un second temps (depuis « J'accorde maintenant... »), en établissant 1) le caractère intrinsèquement affirmatif de la perception (ou de l'idée) ; 2) l'impossibilité de rattacher l'erreur à ce qui s'affirme dans la perception ; 3) le caractère exclusivement privatif de l'erreur. Ainsi, pas plus *la suspension du jugement* que *l'expérience de l'erreur*, ne sauraient témoigner de l'existence d'une volonté distincte de l'entendement.

Ce qui, dans la philosophie de Descartes, atteste l'existence d'une volonté libre, affranchie des limitations propres à l'entendement, c'est le pouvoir de suspendre son jugement tel qu'il se donne dans l'expérience même du doute. En présence d'une idée incertaine ou confuse, je peux *décider* de ne pas juger ; ce qui, manifestement, mobilise l'exercice de deux facultés distinctes : l'une par laquelle l'idée m'est donnée (faculté de connaître : l'entendement), l'autre par laquelle je juge cette idée en décidant de donner ou de ne pas donner mon assentiment au contenu qu'elle représente (faculté d'assentir : la volonté). Ainsi, à la racine de la suspension du jugement il y a une volonté libre, indépendante, souveraine. Tel est l'argument cartésien en faveur de l'existence d'une volonté autonome.

Si Spinoza accepte de considérer que la suspension du jugement renvoie à un *fait d'expérience*, il rejette l'idée selon laquelle cette suspension relèverait d'un libre pouvoir de la volonté. Qu'il puisse y avoir, en nous, suspension du jugement, est une chose ; que nous ayons le pouvoir de suspendre librement et volontairement notre jugement, en est une autre. Mais alors, comment expliquer la suspension du jugement si l'on fait l'économie de toute référence à la volonté ? « *Quand nous disons que quelqu'un suspend son jugement*, explique Spinoza, *nous ne disons rien d'autre sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement* ». Dire que quelqu'un suspend son jugement est *une manière de parler* qui induit une représentation erronée

si nous entendons par là que quelqu'un suspend son jugement, autrement dit, si nous assignons la suspension du jugement à l'acte d'un « je » qui décide librement de ne pas donner son accord à ce que l'entendement lui présente. On remarquera d'abord que Spinoza n'écrit pas : « Quand quelqu'un suspend son jugement », mais : « *Quand nous disons que...* ». C'est une *façon de parler* qui renvoie à une situation qui n'est pas exactement celle que nous exprimerions si nous disions : « quelqu'un suspend son jugement ». Il faut donc distinguer le sens immédiat, ou littéral, de l'expression, qui, à la lettre, est faux, de sa signification véritable. Qu'est-ce que nous disons *en réalité* lorsque nous disons que quelqu'un suspend son jugement ? Autrement dit, quel est le processus, ou quelle est l'opération à l'œuvre dans la suspension du jugement, s'il est erroné d'attribuer cette suspension à l'acte délibéré de *quelqu'un* ? D'après Spinoza, la suspension du jugement se produit lorsque nous voyons que nous ne percevons pas la chose adéquatement. La suspension est donc *l'effet d'une perception* qui fait apparaître comme non-adéquate l'idée qui se présente à mon esprit. Dans ce cas, la puissance affirmative de l'idée est contrecarrée par une perception qui en manifeste le caractère confus : l'idée ne peut plus être affirmée. Mais elle n'est pas pour autant niée ; car il faudrait, pour cela, que je dispose d'une perception excluant l'existence de ce que pose l'idée ; il faudrait que l'idée s'impose à moi comme fausse. Mais alors, le jugement ne serait pas suspendu.

Pour que la suspension du jugement se produise, il faut donc que je perçoive que l'idée que j'ai est confuse – ce qui m'interdit d'adhérer à ce qu'elle représente – sans avoir néanmoins une connaissance adéquate de ce dont elle est l'idée – car, dans le cas contraire, elle serait pur et simplement rejetée comme fausse. Ainsi, si quelqu'un « voit qu'il ne perçoit pas la chose adéquatement », cela ne veut pas dire qu'il ait une claire conscience de son caractère inadéquat. Pourquoi ? Parce que la possibilité d'une telle conscience ne peut reposer que sur la connaissance adéquate de la chose. Et s'il y a connaissance adéquate de la chose, il n'y a pas suspension du jugement. Dès lors, la suspension du jugement se produit lorsqu'une perception, qui ne renvoie pas à une connaissance adéquate, entre en conflit avec une autre perception dont la puissance affirmative est par là désactivée. Je peux, sur la foi de mes lectures d'enfant, former la représentation d'un centaure, tout en ayant *entendu dire* que les centaures n'existent pas. Sans disposer de la connaissance vraie permettant d'établir l'impossibilité que des centaures existent, j'ai néanmoins une *connaissance par oui-dire* de cette impossibilité, connaissance qui affecte nécessairement ma représentation des centaures, au point qu'il me devient impossible, sur la base de cette représentation, de rien conclure quant à l'existence des centaures : mon jugement est suspendu.

Une double conséquence apparaît alors : 1) la suspension du jugement ne peut se produire que sur le terrain de la *connaissance du premier genre*. S'il en est ainsi, cette suspension ne saurait en aucune manière être tenue pour un moyen d'accéder à une connaissance adéquate. Rompant avec la démarche cartésienne, Spinoza considère que ce n'est pas par le moyen du doute que l'on peut atteindre une connaissance vraie : aucune clarté ne peut jaillir de ce qui m'apparaît comme confus. 2) La deuxième conséquence, c'est que la suspension du jugement se produit *nécessairement* en moi lorsqu'une perception entre en contradiction avec une autre perception, sans que je puisse démêler le vrai du faux. Le doute s'insinue en moi ; je n'en ai pas la maîtrise : ma perception est neutralisée dans sa puissance affirmative par une perception contraire. Ainsi, la suspension du jugement est-elle le pur effet, quasiment mécanique, d'une telle situation, mais elle n'est en aucun cas le fruit d'une libre initiative de ma volonté. C'est pourquoi Spinoza écrit que « *la suspension du jugement est [...] en réalité une perception, et non une libre volonté* ». Au lieu, donc, de traduire la libre et ferme *décision* d'un sujet dont la volonté dépasse l'entendement, ce que traduit la suspension du jugement est plutôt cet *état* que Spinoza désignera dans la III^{ème} partie de l'*Ethique*, comme « *fluctuation de l'âme* » (III, 17, scolie). Ou peut-être faudrait-il dire que si la « *fluctuation de l'âme* » « *naît de deux affections contraires* », la suspension du jugement naît de deux perceptions contraires. Elle est l'effet d'une contrainte qui opère en moi sans que la volonté y prenne la moindre part.

Que la suspension du jugement soit une perception et non une volonté, c'est ce que Spinoza illustre au moyen de *deux exemples*. Le premier exemple vise à montrer que si aucune perception ne vient, sinon redresser, du moins perturber, une perception que nous avons, aussi fausse soit-elle, nous ne pouvons faire autrement que consentir à la représentation qu'elle véhicule. Le doute est impossible. La volonté est hors-jeu. Ainsi, « *un enfant qui imagine un cheval ailé et n'imagine rien d'autre* », ne pourra douter de l'existence de ce qu'il imagine. Et si le doute est exclu, ce n'est pas parce qu'il lui manque la puissance de juger, et donc de mettre à distance ce qu'il imagine, mais parce qu'il ne dispose d'aucune perception *autre* susceptible d'exclure l'existence d'un cheval ailé. Mais, dira-t-on, la représentation d'un cheval ailé c'est la représentation de quelque chose qui n'existe pas. Est-ce que ce défaut d'existence n'est pas suffisant pour déclencher le doute ? En réalité, non. Pourquoi ? En raison même de la nature de la perception qui, secondée par l'imagination, consiste toujours à se représenter comme présents les objets des idées dont elle forme l'image. Spinoza rappelle, à cet effet, le corollaire de la prop.17 (Part. II) : « *Si le Corps humain a été affecté une fois par des corps extérieurs [et ce peut être, pour rester dans l'exemple, la représentation picturale ou plastique d'un cheval ailé : image, gravure, sculpture,...], l'Ame pourra considérer ces corps, bien qu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents* » (II, 17, cor.). La dimension imaginative de la perception fait que, loin de présupposer la présence actuelle de ce qu'elle perçoit, elle pose comme étant présents les objets qu'elle imagine, bien que ceux-ci n'existent pas ou ne soient pas présents. De ce point de vue, il n'y a pas de différence *intrinsèque* entre une perception réelle et une perception hallucinatoire : rien, au niveau de la perception prise en tant que telle, n'est à même d'indiquer l'inexistence de l'objet dont elle fournit une représentation. Pour que naisse le doute quant à l'existence de cet objet, une autre perception est nécessaire : une perception qui, au lieu de composer avec la première, s'y oppose.

Le second exemple est emprunté au domaine du rêve, des perceptions oniriques. Lorsque nous rêvons, nous ne pouvons pas faire autrement que croire à la réalité des objets dont le rêve nous délivre l'image. Sous l'emprise de cette image, il n'est pas en notre pouvoir de douter de la réalité de ce que nous rêvons : « *je ne pense pas qu'il y ait quelqu'un qui croie, durant qu'il rêve, avoir le libre pouvoir de suspendre son jugement sur ce qu'il rêve et de faire qu'il ne rêve pas ce qu'il rêve qu'il voit* ». Cet exemple du rêve permet de souligner à nouveau que lorsque la puissance d'une perception n'est contrariée par aucune autre perception (celles que je peux avoir, p.ex., à l'état de veille), il nous est impossible d'adopter par rapport à celle-ci le moindre recul critique. Pour pouvoir douter de ce que les perceptions oniriques posent comme présent, il faut sortir du rêve. Ce qui n'est possible que de deux manières : a/ soit en s'éveillant : dans ce cas, d'autres perceptions – des perceptions vigiles – entrent en contradiction avec les perceptions oniriques pour en souligner l'incohérence ou l'aberration ; b/ soit, comme le suggère Spinoza, en rêvant que nous rêvons : « *et néanmoins il arrive que, même dans le sommeil, nous suspendions notre jugement, c'est à savoir quand nous rêvons que nous rêvons* ». Situation classique, dans la littérature baroque, d'une mise en abyme du rêve. Ce que nous prenions pour réel nous apparaît comme fictif, sans que nous sortions pour autant du contexte des songes. Rêver que nous rêvons c'est toujours rester sous l'emprise d'une perception dominante sans que nous puissions nous assurer de sa prise sur le réel. Or, cette situation n'est-elle pas comparable à celle où nous sommes dans le monde de la veille ? Car, qu'est-ce qui peut garantir que « la vie n'est pas un songe », que nous veillons au lieu de dormir, si nous n'avons, pour nous assurer de la réalité des objets de nos perceptions, que ces mêmes perceptions, qui sont portées, par nature, comme vient de le rappeler Spinoza en référence au corollaire de la prop.17, à considérer leurs objets « *bien qu'ils n'existent pas et ne soient pas présents, comme s'ils étaient présents* » ? Mais, tout aussi bien, le doute n'est pas permis, faute de disposer d'une perception capable d'inquiéter la conscience que nous avons de la réalité de nos perceptions. Et si, par hypothèse, une telle perception pouvait être donnée, comme lorsque, dans le sommeil, nous rêvons que nous rêvons, la volonté ne serait aucunement à l'initiative. Ainsi, faut-il

convenir que si la suspension du jugement correspond à une situation dont nous pouvons effectivement avoir l'expérience, cette expérience n'est pas celle de la liberté de notre volonté, mais de l'incertitude dans laquelle nous sommes plongés du fait qu'une perception s'oppose à une autre perception. La suspension du jugement ne saurait donc, en aucune manière, témoigner de l'existence d'une libre volonté, distincte de l'entendement.

Mais, s'il en est ainsi, si la suspension du jugement n'est pas du ressort de la volonté, si le jugement lui-même n'est pas une opération distincte de la perception, comment rendre compte de *l'expérience de l'erreur* ? L'objection à la thèse qui soutient l'identité de la volonté et de l'entendement, repose aussi sur le constat que l'erreur n'est pas liée à ce que nous percevons mais à la manière dont nous en jugeons : « *cela est confirmé par ce fait que nul n'est dit se tromper en tant qu'il perçoit quelque chose, mais seulement en tant qu'il donne ou refuse son assentiment* ». L'erreur est l'œuvre du jugement, qui est un acte de la volonté, et non pas le produit de la perception, qui se contente de présenter ce qu'elle donne. La représentation d'un cheval ailé ne contient aucune erreur : seul le jugement qui conclut de cette représentation à l'existence de l'objet est passible d'erreur. Il s'agit donc, pour Spinoza, de répondre à cette objection en distinguant ce qu'elle contient de valide de ce qui, en elle, est erroné – et, par là même, disqualifie sa valeur argumentative à l'encontre de la thèse. Que l'erreur ne soit pas dans la perception prise en tant que telle, Spinoza l'admet pleinement : « *J'accorde maintenant que nul ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les imaginations de l'Ame considérées en elles-mêmes n'enveloppent aucune sorte d'erreur* ». La prop.17, à laquelle Spinoza se réfère à nouveau, mais dans son scolie, soulignait déjà que « *les imaginations de l'Ame considérées en elles-mêmes ne contiennent aucune erreur ; autrement dit, que l'Ame n'est pas dans l'erreur parce qu'elle imagine* ». La distinction du vrai et du faux ne peut concerner ce que nous percevons ou ce que nous imaginons. Cela est donc exempt d'erreur. Mais d'où vient cette absence d'erreur ? D'après l'objection, elle est liée à l'absolue neutralité de la perception, au fait que la perception n'affirme rien, qu'elle ne contient en elle aucun jugement. Percevoir est une chose ; juger du sens de ce que l'on perçoit en est une autre, qui requiert une volonté capable de s'égarer. Or, selon Spinoza, l'absence d'erreur au niveau de la perception, ne vient pas, contrairement à ce que soutient l'objection, de l'absence d'affirmation. Comment le comprendre ? Et quelle est, dans ce cas, sinon la source, du moins la nature de l'erreur ?

Abordons le problème à travers deux questions : *Qu'est-ce que percevoir ? Qu'est-ce que se tromper ?*

1) Si la perception comporte un élément de passivité (cf. II, définition 3, Explication), elle implique aussi toujours une forme d'activité. Percevoir, ce n'est pas simplement recevoir : recevoir les impressions que les autres corps font sur mon corps. La perception, pas plus que l'idée, n'est comparable à une représentation inerte ou « *une peinture muette sur un panneau* ». Il y a une dynamique de la perception, qui s'articule, dans son fonctionnement même, aux mécanismes de l'imagination. Percevoir, ce n'est pas recevoir, c'est aussi imaginer – imaginer, i.e. tenir pour présents les objets de la perception alors même que ceux-ci ne sont pas actuellement présents, ou même n'existent pas. L'imagination opère donc dans la perception sous la forme de cette tendance à poser la réalité de ses objets. Or, cette tendance est intrinsèquement liée à la perception. Je ne peux pas percevoir sans poser l'existence des objets de ma perception. C'est dire que dans toute perception il y a, à quelque degré que ce soit, une affirmation : « *je nie qu'un homme n'affirme rien en tant qu'il perçoit* ». Alors que l'objection oppose la *neutralité* de la perception à la *positivité* de l'affirmation, pour attribuer cette dernière à un acte autonome de l'esprit comme volonté, Spinoza loge dans la perception même l'acte par lequel ses objets sont posés comme présents ou existants. Au lieu d'être tenue pour passive, inerte, et, au final, inexpressive (mutisme de la représentation peinte), la perception doit être comprise dans sa radicale expressivité : il y a une positivité de la perception qui réside dans sa puissance affirmative intrinsèque. De ce point de vue, « forger un cheval ailé » et « accorder qu'il existe un cheval ailé », c'est, en un sens, tout un. En effet, demande Spinoza : « *Qu'est-ce*

donc (...) que percevoir un cheval ailé sinon affirmer d'un cheval des ailes ? ». La fiction du cheval ailé – perception ou imagination – ne peut pas se révéler fiction au niveau de son seul contenu représentatif ; car, au niveau de ce contenu, la représentation est indissociable de la position de son objet comme existant. Et Spinoza explique que « si l'Ame, en dehors du cheval ailé, ne percevait rien d'autre, elle le considérerait comme lui étant présent, et n'aurait aucun motif de douter de son existence et aucune faculté de ne pas assentir ». Comment résister à la force affirmative d'une perception si aucune autre perception n'y oppose sa propre force pour en triompher ? De quel « pouvoir » pourrais-je tirer les ressources de m'opposer à ce que je perçois si je ne dispose d'aucune « contre-perception » ? De la volonté, dira l'objection. Mais par quoi cette volonté pourrait-elle être déterminée en l'absence de toute volition ? Et comment une volition pourrait-elle s'installer en moi en l'absence de toute perception ou de toute idée ? Comme le souligne Spinoza dans la prop.49 : « Il n'y a dans l'Ame aucune volition, c'est-à-dire aucune affirmation et aucune négation, en dehors de celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée ». En réalité, si je peux douter de l'existence d'un cheval ailé, ce n'est pas parce que *je le veux*, mais parce que j'ai, par ailleurs, *d'autres perceptions* qui excluent la possibilité qu'existe un cheval ailé. Et la volonté a d'autant moins à voir avec ce doute que, non seulement elle n'en est pas l'origine, mais qu'il n'est pas en son pouvoir de le suspendre si bon lui semble : le doute ne vient pas d'une *volonté* mais d'une *connaissance* (connaissance du premier genre) dont le caractère est contraignant. Ainsi, ce n'est pas parce que *je le veux* que je doute de l'existence d'un cheval ailé, mais parce que *je sais*, ou, tout du moins, *crois savoir*, mais d'une manière qui n'enveloppe aucune certitude – et, sachant, je ne peux pas faire autrement qu'en douter, la suspension du doute devenant une pure et simple impossibilité. Inséparable des contraintes cognitives qui en déterminent la possibilité, le doute n'est pas une liberté, mais une nécessité.

2) Mais alors, *d'où vient l'erreur* ? D'où vient que je me trompe si l'erreur n'est pas imputable à la volonté, qui n'est rien ? A quoi attribuer l'erreur si l'on ne peut la rapporter à un jugement distinct de la perception ? Il faut se rappeler que, pour Spinoza, l'erreur ne renvoie à rien de positif : « Il n'y a dans les idées rien de positif à cause de quoi elles sont dites fausses » (II, 33). Je ne suis pas dans l'erreur du fait d'avoir telle ou telle idée, telle ou telle perception, ni même d'assentir à ce que la perception me représente comme présent puisque cela fait partie de la nature affirmative de la perception. En un sens, aucune perception, aucune idée ne peut être dite erronée. Comprises à partir de leurs causes et des mécanismes de leur formation, toutes les idées sont vraies. Ce que Spinoza traduit en disant : « Toutes les idées, considérées dans leur rapport à Dieu, sont vraies » (II, 32). Mais alors où loger l'erreur ? Simplement dans la privation d'une perception ou d'une connaissance capable de redresser celle qui s'impose immédiatement à moi avec la force d'évidence qu'emporte nécessairement une perception isolée ou exclusive. Comme le dit Spinoza dans le scolie de la prop. 17, « l'âme n'est pas dans l'erreur du fait qu'elle imagine, mais seulement pour autant qu'elle est considérée comme privée de l'idée excluant l'existence des choses qu'elle se représente par l'imagination comme présentes ». Je ne suis pas dans l'erreur du fait que j'imagine un cheval ailé, ou du fait que j'imagine le soleil plus proche de moi qu'il n'est en réalité, mais du fait que, tandis que j'imagine cela, je ne dispose d'aucune autre forme de perception ou de connaissance capable de contrer et de vaincre la force de ma perception imaginative. Ainsi, l'erreur n'est pas imputable à un excès de la volonté sur l'entendement – ce qui, en un sens, conduirait à voir dans l'erreur l'expression d'une puissance – mais à un défaut de connaissance, une privation. Mais, du même coup, la suspension du jugement n'apparaît absolument pas comme un moyen de se prémunir contre l'erreur. La suspension du jugement, on l'a vu, traduit un état de confusion dans lequel l'âme se trouve plongée du fait qu'opèrent en elle des perceptions opposées et contradictoires. Or, dans un tel état, l'âme demeure privée de la connaissance adéquate de la chose, qui est le seul remède contre l'erreur. Au final, ce sont donc deux thèses cartésiennes qui sont réfutées : 1) celle qui tient que la suspension du jugement est au pouvoir de la volonté, faisant de cette

dernière une faculté distincte de l'entendement ; 2) celle qui confère à la suspension du jugement la vertu de me prémunir contre l'erreur.

Concluons en soulignant la nature et les enjeux de la question qu'affronte Spinoza dans le texte : celle de la suspension du jugement. Alors que Descartes voit dans la suspension du jugement l'expression d'une *liberté*, et donc d'un pouvoir par lequel la volonté manifeste son indépendance par rapport à l'entendement, Spinoza voit dans cette même suspension une *nécessité* qui s'impose à nous dès lors que nous voyons que nous ne percevons pas une chose adéquatement. Cette conscience provient d'une perception dont la force neutralise la force affirmative d'une autre perception. De ce fait, la suspension du jugement n'est pas un *acte*, c'est un *état* – état de doute et d'incertitude, qui n'est pas la manifestation positive d'une puissance, mais plutôt l'indice d'une privation, et donc, si ce n'est une erreur, du moins une errance. Sans doute l'âme qui doute n'affirme-t-elle rien, si ce n'est son impuissance à affirmer quoi que ce soit. Mais elle ne se libère pas pour autant des conditions qui donnent naissance à l'erreur puisqu'elle est privée de ce qui, d'un même mouvement, l'affranchirait de l'erreur et la délivrerait du doute, à savoir : la certitude qu'enveloppent les idées adéquates. Or, la vraie puissance, la seule puissance, est précisément celle de l'esprit qui connaît adéquatement les choses, et non pas, comme le sous-entendent les tenants d'une liberté de juger distincte de la faculté de connaître, celle de l'esprit qui se trompe et qui doute. Se tromper, pas plus que douter, n'exprime quelque chose de positif. C'est dans le connaître, et nulle part ailleurs, que s'affirme la puissance de l'esprit, emportant avec soi tout ce que la philosophie cartésienne mettait au compte de la volonté.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr