Philonsorbonne

5 | 2011
Année 2010-2011

Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza

Marcos André GLEIZER

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/philonsorbonne/361>
DOI : 10.4000/philonsorbonne.361
ISSN : 2270-7336

Éditeur

Publications de la Sorbonne

Édition imprimée

Date de publication : 15 mai 2011
Pagination : 119-135
ISBN : 978-2-85944-680-2
ISSN : 1255-183X

Référence électronique

Marcos André GLEIZER, « Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza », *Philonsorbonne* [En ligne], 5 | 2011, mis en ligne le 03 février 2013, consulté le 08 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/philonsorbonne/361> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/philonsorbonne.361>

Remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza

Marcos André Gleizer

Université de l'État de Rio de Janeiro

Dans cet article, je voudrais présenter quelques remarques sur le problème de la vérité chez Spinoza. Néanmoins, il faut d'abord préciser que sous la rubrique « problème de la vérité », il se trouve en réalité un ensemble de questions distinctes bien qu'essentiellement liées entre elles. Par « problème de la vérité » on doit d'abord comprendre le problème qui porte sur la détermination de la nature ou essence de la vérité. Il s'agit de répondre à la question (1) sur la signification du terme « vérité ». Ensuite, il s'agit de poser les questions qui portent sur les conditions de possibilité de la vérité, c'est-à-dire de répondre aux questions suivantes : (2) Etant donnée la définition de la vérité, quelles conditions générales, du point de vue de l'absolu, doivent être remplies pour qu'il y ait des idées vraies ? (3) Ensuite, quelles conditions particulières doivent être remplies pour que nous, du point de vue de l'âme humaine, ayons des idées vraies ? (4) Finalement, quelles conditions doivent être remplies pour que nous sachions que nous avons des idées vraies, c'est-à-dire pour que nous puissions reconnaître les idées vraies et les distinguer de celles qui sont fausses ? C'est le problème du critère de vérité.

L'ordre des ces questions n'est pas fortuit. En effet, il semble bien que pour répondre aux questions (2), (3) et (4), il nous faut d'abord répondre à celle qui porte sur la nature de la vérité, puisque c'est cette réponse qui nous permettra de déterminer le sens précis à apporter aux mots « vrai » et « vérité » présents dans ces questions.

Néanmoins, la liaison entre elles, surtout entre la première et la dernière, n'est pas dépourvue d'une certaine tension interne. Selon certains philosophes, par exemple Russell et Popper, nous devons distinguer

soigneusement l'investigation qui porte sur la définition de la vérité de celle qui concerne le critère de vérité, et nous ne devons pas espérer que cette définition nous apporte un critère pour reconnaître la vérité d'un jugement donné. Selon eux, la première question est complètement indépendante de la dernière. D'autres, par exemple les pragmatistes et Dummet, soutiennent que toute recherche sur le concept de vérité resterait vide si elle n'était pas susceptible de nous montrer comment nous pouvons reconnaître la vérité d'un jugement donné. Pour eux, la réponse à apporter à la première question dépend de la prise en considération de l'exigence exprimée par la dernière.

Mais que la question concernant la détermination de la nature de la vérité soit considérée comme un « problème », voilà qui a quelque chose de problématique ou de paradoxal en soi. En effet, si nous ne savions pas d'emblée ce qu'est la vérité, comment pourrions-nous l'apprendre ? Quelles raisons aurions-nous d'accepter une certaine définition parmi les diverses définitions possibles ? Bref, comment trouverions-nous la vraie définition de la vérité ? Ce problème a été posé par Descartes dans une lettre bien connue adressée à Mersenne le 16 octobre 1639. Descartes y affirme que la notion de vérité est « si transcendentale claire, qu'il est impossible de l'ignorer »¹. Sa solution pour ce problème consiste à affirmer que nous avons une « connaissance naturelle » de la notion de vérité, définie nominalement par la conformité de la pensée avec l'objet. Pour lui, donc, le « problème de la vérité » renvoie essentiellement au problème qui consiste à trouver et à fonder un critère de vérité, le sens du terme « vérité », quant à lui, étant tout à fait clair et naturellement donné à l'esprit.

On peut évidemment accorder à Descartes que si nous n'avions pas une compréhension naturelle du sens de la vérité, compréhension à laquelle nous pouvons et devons faire appel pour nous guider dans notre investigation, nous resterions dans un vide conceptuel qui ne pourrait être rempli que par un choix arbitraire parmi les multiples définitions possibles. Néanmoins, on n'est pas forcé de croire que cette connaissance naturelle soit aussi transcendentale claire qu'elle semble l'être pour Descartes, ni non plus qu'elle épuise le contenu du concept de vérité. On peut très bien soutenir que ce que nous connaissons naturellement de la vérité et que nous expliquons *quid nominis*, c'est-à-dire la définition nominale de la vérité, ne porte que sur la propriété ou dénomination extrinsèque de l'idée vraie et que cette

1. « Il [Cherbury] examine ce que c'est que la vérité ; et pour moi, je n'en ai jamais douté, me semblant que c'est une notion si transcendentale 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 de consentir à ce qui nous l'apprendrait, si nous ne savions qu'il fût vrai, c'est-à-dire, si nous ne 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 propre signification, 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 de logique qui aide à connaître sa nature » (R. Descartes, *Œuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, Garnier, Paris, 1973, t. II, p. 144).

définition, correspondant à un niveau encore superficiel de la réflexion sur l'idée vraie, ne fournit que le point de départ pour une recherche plus approfondie sur la nature de la vérité.

Tout se passe comme si cette définition n'était qu'un instrument naturel premier, encore partiel et imparfait, à l'aide duquel l'âme, par un mouvement réflexif, pourrait progresser dans le sens d'un approfondissement de la compréhension de la forme de l'idée vraie. Or, cet effort réflexif, ce questionnement qui porte sur le concept même de vérité, soit pour préciser à quoi il s'applique, soit pour en dégager d'autres déterminations que celle apportée par la définition nominale, nous semble s'accorder avec la démarche effective de la pensée spinoziste. Tout au long de son œuvre, du *Court Traité* et du *Traité de la Réforme de l'Entendement* à l'*Éthique*, Spinoza examine de façon critique la conception de la vérité comme correspondance, afin d'explicitier non seulement ses conditions de possibilité, mais aussi et surtout, de la compléter avec une propriété ou dénomination intrinsèque qui permette, d'une part, d'expliquer que nous puissions savoir avec certitude que nous avons des idées vraies, et, d'autre part, de fournir à la perspective éthique un principe explicatif de la supériorité interne du sage sur l'ignorant.

En effet, la simple correspondance entre la pensée et son objet n'est pas capable d'apporter une réponse satisfaisante aux trois questions qui fournissent le fil conducteur de l'investigation spinoziste sur la vérité, et qui sont formulées de la façon suivante aussi bien dans le *Court Traité*² que dans l'*Éthique* :

Si une idée vraie, en tant qu'elle est dite seulement s'accorder avec ce dont elle est l'idée, se distingue d'une fausse, une idée vraie ne contient donc aucune réalité ou perfection de plus qu'une fausse (puisqu'elles se distinguent seulement par une dénomination extrinsèque), et conséquemment un homme qui a des idées vraies ne l'emporte en rien sur celui qui en a seulement des fausses ? Puis d'où vient que les hommes ont des idées fausses ? Et enfin, d'où quelque'un peut-il savoir avec certitude qu'il a des idées qui conviennent avec leurs objets ?³

Parmi ces trois questions, la première, bien qu'étant sûrement celle où se manifeste la fin ultime qui dirige la pensée de Spinoza, ne nous concernera pas directement ici. Cela signifie que nous n'allons pas examiner les effets de l'exigence éthique sur la détermination du concept de vérité chez Spinoza. Parmi les deux autres questions, c'est surtout celle concernant la possibilité de savoir avec certitude que nous avons des idées vraies qui doit retenir notre attention. En effet, celle-ci renvoie au problème du critère de vérité et c'est elle qui, dans un rapport de tension avec la détermination

2. Cf. chap. XV, deuxième partie. GI/78 (« G » renverra toujours à *Spinoza Opera*, éd. Carl Gebhardt, 5 vol., Heidelberg, Carl Winters, 1924).

3. *Éthique* II, Proposition XLIII, scolie. GII/124.

préalablement donnée de la nature de la vérité, met en marche l'approfondissement de la réflexion concernant la forme de l'idée vraie.

La réponse à ces questions repose sur l'introduction de la dénomination intrinsèque de l'idée vraie, c'est-à-dire sur la notion spinoziste d'*adaequatio*. C'est cette notion qui permet d'expliquer que la vérité soit norme d'elle-même et du faux, et qui exclut le recours à une marque ou à un signe extrinsèque qui serait nécessaire pour nous faire reconnaître cette vérité ; c'est elle qui fonde l'identification spinoziste entre l'idée vraie et la certitude et qui explique qu'une idée vraie ait plus de réalité qu'une fausse.

L'investigation de Spinoza nous met ainsi devant deux aspects de l'idée vraie, l'un intrinsèque et l'autre extrinsèque. Tout le problème consiste à savoir si entre ces deux aspects il y a tension, contradiction ou complémentarité harmonieuse. Y a-t-il chez Spinoza deux théories de la vérité qui s'opposent ou deux aspects qui se complètent dans une conception consistante de la vérité ? La réponse à ces questions partage les interprètes du spinozisme.

Certains soutiennent qu'il y a dans l'*Éthique* une coexistence harmonieuse entre la conception de la vérité comme correspondance et celle de la vérité comme cohérence, liée à la notion spinoziste d'*adaequatio*. Ainsi, R. Landim affirme :

Ces questions posées par la définition de la vérité trouvent dans l'*Éthique* de Spinoza une réponse aussi subtile qu'originale. Dans l'*Éthique* les deux théories de la vérité coexistent. Si la vérité est en premier lieu correspondance, c'est par une sorte de cohérence que la vérité s'impose à l'homme comme correspondance⁴.

4. R. Landim, « La notion de vérité dans l'*Éthique* de Spinoza », in *Groupe de recherches spinozistes* n° 2, P.U.F., Paris, 1989, p. 123. Il faut remarquer que Landim semble distinguer dans son article entre ce qui constitue proprement la vérité (la correspondance) et ce qui nous permet de la reconnaître (la cohérence), puisqu'il affirme que la cohérence est ce par quoi la vérité s'impose à l'homme comme correspondance. Bref, au lieu d'une coexistence entre deux théories de la vérité, il s'agit plutôt d'une distinction entre la définition et le critère de vérité. Or, si l'on pose que la correspondance épuise la définition de la vérité, étant donnée l'impossibilité de comparer l'idée avec son objet pour vérifier la satisfaction de cet accord, il faudra chercher une propriété intrinsèque à la pensée qui puisse légitimement l'attester. Dans ce cas, néanmoins, cette propriété sera distincte de la propriété d'être vraie et il y aura dissociation entre ce qui rend et ce qui identifie une idée vraie. Nous sommes ainsi ramenés à la position cartésienne du problème de la vérité. La définition de la vérité étant « transcendentale claire », le problème consiste à trouver un critère ou signe de la vérité et à prouver sa validité. Par contre, si, comme le fait Spinoza, la propriété intrinsèque de la pensée vraie est posée comme faisant partie de la définition même de la vérité, c'est-à-dire s'il n'y a pas de vérité sans justification rationnelle (seule l'idée adéquate qui porte en elle la complétude de ses causes ou raisons peut être vraie), alors on peut dire que cette propriété non seulement permet la reconnaissance de la vérité mais aussi qu'elle appartient à la nature de l'idée vraie (raison pour laquelle celle-ci n'a pas besoin d'un signe extrinsèque pour être reconnue). C'est pour cette raison qu'au lieu de parler de coexistence entre deux théories de la vérité, je parlerai de complémentarité entre l'*adaequatio* (cohérence) et la *convenientia* (correspondance) dans la constitution du concept spinoziste de vérité.

D'autres, comme F. Alquié, ont insisté sur le caractère conflictuel de cette coexistence. Il parle d'une « certaine tension inhérente au concept spinoziste de la vérité », tension qui renvoie à la difficulté de concilier les trois affirmations suivantes :

[1] La vérité est intérieure à la pensée, et se définit, non par son rapport avec la chose, mais par une dénomination intrinsèque ; [2] la vérité est sa propre marque, son propre signe, et celui qui possède une idée vraie ne peut douter de sa vérité ; [3] la vérité, malgré les deux caractères précédents, est accord de l'idée et de la chose⁵.

D'autres encore, face à cette tension et désespérant de la résoudre, ont choisi de la supprimer en privilégiant exclusivement soit les passages de Spinoza qui vont dans le sens de deux premières affirmations, interprétées comme exprimant une certaine version de la théorie de la vérité comme cohérence⁶, soit les passages qui vont dans le sens de la dernière affirmation, assimilée à la théorie de la vérité comme correspondance⁷.

Bien entendu, le procédé qui consiste à supprimer la tension par l'élimination d'un de ses termes n'est pas légitime ici. Il le serait si l'on pouvait montrer que ces affirmations renvoient à des moments différents de la pensée de l'auteur, c'est-à-dire si l'on pouvait dissoudre la tension dans la considération de l'évolution de la pensée de Spinoza. Mais tel n'est pas le cas puisque cette tension est présente aussi bien dans le *Court Traité*, que dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*. Ainsi, ou bien il est possible de résoudre conceptuellement cette tension, ou bien il faut avouer qu'elle renvoie à une conception incohérente de la vérité.

Dans cette étude, mon objectif est de présenter quelques remarques qui permettent de soutenir la première de ces deux options. Il me semble qu'il n'y a pas nécessairement d'exclusion mutuelle entre la théorie de la vérité comme cohérence et celle de la vérité comme correspondance, mais plutôt un rapport de complémentarité. J'essaierai de montrer que l'originalité de Spinoza consiste précisément à supprimer cette fausse opposition et à faire de l'*adaequatio* et de la *convenientia* deux aspects complémentaires du concept de vérité. L'idée vraie, pour être pleinement vraie, doit satisfaire à une double condition : être adéquate (cohérente) et s'accorder avec son objet. Sans pouvoir examiner ici la totalité des aspects enveloppés dans cette

5. F. Alquié, *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, col. Épiméthée, Paris, 1981, p. 212.

6. Ce sont ceux, comme S. Hampshire ou H. Joachim, qui considèrent que Spinoza soutient exclusivement la conception de la vérité comme cohérence.

7. Ce sont ceux, comme E. Curley ou J. Bennett, pour lesquels Spinoza adopte exclusivement la conception de la vérité comme correspondance. Cette position, adoptée par Curley dans son livre *Spinoza's Metaphysics* (p. 56, p. 122-126), a été revue dans son article « Spinoza on Truth », in *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 72, N° 1, March 1994. Dans cet article, il soutient l'existence dans la pensée de Spinoza de « tendances en conflit » entre la théorie de la vérité comme correspondance et une certaine version de la théorie de la vérité comme cohérence.

question⁸, je prétends seulement indiquer quelques éléments qui, permettant d'éliminer la tension signalée par F. Alquié, rendent possible cette complémentarité et illuminent l'originalité de la réflexion spinoziste sur la nature de la vérité.

Qu'il y a un rapport de complémentarité entre *adaequatio* et *convenientia*

Il faut remarquer avant tout que Spinoza ne présente pas dans l'*Éthique*, ni dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, une définition en bonne et due forme et explicite de la vérité. Dans l'*Éthique*, la traditionnelle définition nominale de la vérité n'est pas présentée sous forme de définition, mais sous forme d'axiome : « l'idée vraie doit (*debet*) s'accorder (*convenire*) avec son idéat »⁹. On ne doit pas penser que la substitution de l'énoncé sous forme d'axiome à l'énoncé définitionnel soit gratuite. En effet, les définitions portent sur l'essence des choses et sur leurs affections, tandis que les axiomes concernent surtout les relations entre les choses. Ainsi, la mise en forme axiomatique de la définition nominale vise à indiquer que celle-ci ne porte que sur la relation extrinsèque de l'idée vraie à l'objet, sans nous renseigner en quoi consiste l'idée vraie prise en elle-même.

C'est dans l'*Éthique* II, définition IV, que Spinoza considère l'idée vraie par sa propriété intrinsèque, c'est-à-dire par son adéquation : « J'entends par idée adéquate une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie. Explication : Je dis intrinsèques pour exclure celle qui est extrinsèque, à savoir, l'accord de l'idée avec l'objet dont elle est l'idée ». Que l'*adaequatio* et la *convenientia* soient deux propriétés distinctes et complémentaires d'une seule et même idée, c'est ce que Spinoza affirme clairement dans la lettre 60 à Tschirnhaus¹⁰. « Idée adéquate » et « idée vraie » sont deux dénominations distinctes pour désigner une seule et même idée, selon que nous considérons cette idée unique soit dans sa nature, abstraction faite de son rapport à l'objet, soit dans son rapport à l'objet. Voyons donc ce qui rend possible cette complémentarité.

8. En particulier, il n'est pas possible de développer ici l'analyse détaillée de la notion d'idée adéquate élaborée par Spinoza dans le *Traité de la réforme de l'entendement* et dans l'*Éthique*, ni de justifier l'interprétation adoptée de cette notion comme renvoyant à une affirmation connectée au système de raisons qui la prouvent et, par là, à une certaine version de la théorie de la vérité comme cohérence. Pour ces analyses et cette justification je renvoie au deuxième chapitre de mon livre *Verdade e Certeza em Espinosa* (Ed. L & PM, Porto Alegre, 1999).

9. *Éthique* I, axiome VI.

10. « Je ne reconnais aucune différence entre l'idée vraie et l'idée adéquate, sinon que le mot "vraie" se rapporte seulement à l'accord de l'idée avec son objet, tandis que le mot "adéquate" se rapporte à la nature de l'idée même » (GIV/270).

Je prendrai comme fil conducteur de mon analyse le § 69 du *Traité de la réforme de l'entendement* :

Quant à ce qui constitue la forme du vrai, il est certain que la pensée vraie ne se distingue pas seulement de la fausse par une dénomination extrinsèque, mais surtout par une dénomination intrinsèque.

L'emploi de l'adverbe « surtout » dans ce passage marque nettement la primauté de la dénomination intrinsèque par rapport à l'extrinsèque, mais l'affirmation de la subordination de cette dernière à la précédente n'équivaut pas à l'affirmation de son exclusion au profit de la première. Néanmoins, les exemples donnés ensuite par Spinoza semblent aller dans le sens d'une véritable exclusion. En effet, il poursuit :

Si un ouvrier conçoit un ouvrage avec ordre, bien que cet ouvrage n'ait jamais existé et même ne doive jamais exister, sa pensée est néanmoins vraie : que l'ouvrage existe ou non, cette pensée est la même. Et au contraire, si quelqu'un dit, par exemple, que Pierre existe, sans savoir cependant que Pierre existe, sa pensée, par rapport à lui, est fausse, ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, quoique Pierre existe effectivement. Et cette proposition : Pierre existe, n'est vraie qu'en ce qui concerne celui qui sait avec certitude que Pierre existe¹¹.

Le deuxième exemple affirme clairement que le simple accord entre une affirmation et l'état de choses auquel elle renvoie n'est pas une condition suffisante pour qu'elle soit vraie, tandis que le premier exemple semble aller plus loin et affirmer qu'il n'est pas non plus une condition nécessaire de la vérité, puisque le plan conçu par l'ouvrier est dit « vrai » indépendamment de l'existence de son objet.

Néanmoins, il est possible d'interpréter le premier exemple, à la lumière de certaines thèses métaphysiques soutenues par Spinoza dans l'*Éthique*¹², comme affirmant simplement que la vérité d'une pensée construite d'une façon ordonnée ne dépend pas de son accord avec quelque chose qui existe dans la durée, sans que cela signifie qu'elle ne s'accorde avec une essence éternelle contenue dans un attribut de Dieu. En effet, étant donné que le nécessitarisme de Spinoza entraîne que tout ce qui est concevable possède un certain type d'actualité extra-mentale, il est légitime d'affirmer qu'il n'y a pas d'idée vraie qui ne s'accorde avec un objet doué d'actualité, que cette actualité soit l'existence temporelle de la chose ou l'existence éternelle de son essence¹³. Toute idée vraie a donc une portée existentielle et une

11. GII/26.

12. Cf. *Éthique* I, Proposition VIII, scolie 2 ; *Éthique* II, Proposition VIII ; *Éthique* V, Proposition XXIX, scolie.

13. Selon Spinoza, le contraste entre l'existence éternelle et l'existence temporelle n'est pas un contraste entre l'existence possible et l'existence actuelle, mais entre deux types d'existence actuelle. L'actualité éternelle de l'essence d'un mode fini qui n'existe pas dans le temps n'est que la propriété actuelle qui appartient à l'attribut divin de produire

dénomination extrinsèque. Cette lecture permet de maintenir la présence constante de la dénomination extrinsèque de l'idée vraie indiquée au début du § 69, affirmée dans d'autres paragraphes du *Traité de la réforme de l'entendement*¹⁴ et dans plusieurs passages de l'*Éthique*¹⁵.

Parmi les deux dénominations de l'idée vraie, c'est surtout l'intrinsèque qui constitue la forme du vrai. C'est elle, en effet, qui permet de considérer l'idée vraie comme ayant plus de réalité ou de perfection interne qu'une idée fausse, et qui permet d'affirmer qu'il y a entre l'idée vraie et la fausse la même relation qu'entre l'être et le non être¹⁶. C'est à elle que le § 70 du *Traité de la réforme de l'entendement* se réfère quand il affirme « qu'il y a dans les idées quelque chose de réel par quoi les vraies se distinguent des fausses », ce « quelque chose de réel » consistant dans la possession effective d'un savoir concernant ce qu'on affirme. Cela lie indissolublement, comme nous le verrons par la suite, le concept spinoziste de vérité au concept de savoir.

Comment ce rapport de complémentarité est-il possible ?

Si la vérité de l'idée vraie était réduite à la dimension extrinsèque, il semble bien que nous serions contraints d'adopter l'interprétation réaliste de la définition nominale de la vérité, selon laquelle une idée est vraie parce qu'elle s'accorde à son objet.¹⁷ Dans ce cas, c'est l'objet qui rend l'idée vraie, c'est la présence d'une réalité extérieure qui est la norme de la vérité de l'idée. On voit bien que cela est tout à fait contraire à la thèse spinoziste selon laquelle « la vérité est norme d'elle même et du faux », et qu'ainsi, celle-ci ne pouvant pas être fondée sur la dénomination extrinsèque de l'idée vraie et la définition de la vérité à elle attachée, elle devra être fondée sur la dénomination intrinsèque de l'idée vraie. L'*adaequatio* devra fournir un aspect complémentaire à la définition de la vérité qui fonctionne aussi comme norme de la vérité.

Si je dis « aspect complémentaire », c'est pour souligner encore une fois que cela ne signifie pas qu'il faille exclure la définition nominale de la vérité. Celle-ci affirme simplement que l'idée vraie s'accorde à son objet.

nécessairement ce mode quand les conditions sont remplies. Cette propriété est une combinaison particulière des lois de la nature.

14. Cf. les § 41, § 42, § 85, § 91 et § 99.

15. Cf. *Éthique* II, Propositions XXXII et XXXIV ; Proposition XLI, démonstration ; Proposition XLIII, démonstration.

16. Cf. *ibid.*, Proposition XLIII, scolie.

17. Bien que la substitution de l'énoncé définitionnel par l'axiomatique ne soit pas dépourvue d'importance, elle ne signifie pas la suppression de la correspondance comme l'un des éléments constitutifs de la conception spinoziste de la vérité. Pour cette raison, et pour faciliter l'exposition, j'ai pris la liberté de maintenir la désignation traditionnelle de définition nominale pour renvoyer à cet élément.

Elle ne précise pas en quoi consiste cet accord ni non plus quel est, parmi les termes en rapport, celui qui rend l'idée vraie. L'interprétation réaliste de cette définition va plus loin parce qu'elle affirme que c'est exclusivement à l'objet qu'il appartient la fonction de rendre l'idée vraie. On peut néanmoins maintenir cette définition tout en excluant l'interprétation réaliste. Dans ce cas, il faudra dire que l'idée vraie, étant intrinsèquement vraie (adéquate), doit s'accorder avec son objet, c'est-à-dire doit avoir aussi la dénomination extrinsèque. Seule l'exclusion de l'interprétation réaliste de la définition nominale peut rendre compatible les deux aspects de l'idée vraie.

Ces considérations permettent d'avancer dans la compréhension de l'emploi du mot « *debet* » dans la formulation de l'axiome VI de l'*Éthique* I. D'après ce qui a été dit, cet axiome doit être interprété comme l'équivalent de la formule suivante

1) « Si une idée est vraie (intrinsèquement vraie, adéquate), alors elle s'accorde nécessairement avec son objet ».

Et non comme l'équivalent de la formule suivante :

2) « Si une idée s'accorde avec son objet, alors elle est nécessairement vraie ».

Cela veut dire que si une idée vraie s'accorde avec son objet, elle le fait, comme le dit A. Koyré, « *vi propria* ; elle s'y accorde parce qu'elle est vraie et non inversement »¹⁸. Le mot « *debet* » exprime le fait, pour la dénomination extrinsèque, d'être une conséquence nécessaire de la puissance intrinsèque de la pensée vraie. Cela signifie que, dans le rapport de complémentarité entre *convenientia* et *adaequatio*, il y a subordination de la première à la seconde.

Cette lecture, qui exclut le caractère réaliste de la définition nominale, peut être renforcée par l'analyse du deuxième exemple donné dans le § 69, qui concerne l'affirmation de l'existence de Pierre. Selon ce passage, la simple rencontre fortuite entre un état de choses et l'affirmation qui le représente n'est pas une condition suffisante pour que cette affirmation puisse être qualifiée de vraie. La simple existence fortuite de l'état de choses affirmé ne rend pas l'idée vraie. Par contre, cette même affirmation, faite par « celui qui sait avec certitude que Pierre existe », 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.

Ainsi, pour Spinoza, il n'y a de proposition vraie sur une chose que si elle consiste dans un savoir certain sur cette chose. Dans la connaissance vraie, il y a un rapport indissociable entre ce qui est affirmé et les raisons par lesquelles cela est affirmé, ce qui conduit Spinoza à soutenir, dans l'*Éthique* II, Proposition XLIII, scolie, qu'« avoir une idée vraie ne signifie rien, sinon connaître une chose parfaitement ou le mieux possible »¹⁹.

18. *Traité de la réforme de l'entendement*, tr. A. Koyré, J. Vrin, Paris, 1984, note 69, p. 107.

19. GII/124.

« Parfaitement ou le mieux possible » désigne la forme par laquelle la chose est connue, le processus d'engendrement de la connaissance. Et dès lors que ce processus ne reste pas étranger à la vérité de l'affirmation à laquelle il conduit, mais fait partie intégrante de la signification même de sa vérité, il n'est pas possible qu'une affirmation soit vraie si elle est dépourvue de cette forme, si donc elle n'est pas la connaissance parfaite de son objet. L'indissociabilité entre l'opération rationnelle qui fonde et justifie une certaine affirmation et la vérité de cette affirmation, l'immanence du processus démonstratif à la vérité, signifie que le rejet de l'interprétation réaliste de la définition nominale s'accompagne, chez Spinoza, de l'exclusion consécutive de ce que M. Dummett a appelé de « principe de connaissance », selon lequel « un énoncé peut être vrai même si l'on ne peut pas connaître ce qui le rend vrai ». Spinoza soutient ainsi une certaine conception épistémique de la vérité.

Le réalisme, selon Dummett, peut être caractérisé par la conjonction du « principe de correspondance » : « si un énoncé est vrai il doit y avoir quelque chose en vertu de laquelle il est vrai » ; du « principe de bivalence » : « tout énoncé est vrai ou faux d'une manière déterminée » ; et du « principe de connaissance » : « si un énoncé est vrai, il doit être, en principe, possible de connaître qu'il est vrai ». Or, dans la mesure où les limites de la connaissance humaine ne déterminent pas les limites de toute connaissance possible, ce principe peut être interprété comme affirmant que quelque chose peut rendre vrai un énoncé sans que nous puissions l'identifier. Il peut, par conséquent, être reformulé de la façon suivante : « les conditions de vérité d'un énoncé peuvent être remplies indépendamment de notre capacité de savoir si elles sont ou non remplies ». Le réalisme, ainsi caractérisé, établit une nette séparation entre le fait pour un énoncé d'être vrai et les raisons qui permettent de le considérer comme tel, puisqu'il est possible qu'un énoncé soit vrai et qu'on ne puisse pas le démontrer²⁰. Nous voyons ainsi que le rejet spinoziste de cette séparation, présent dans le § 69 du *Traité de la réforme de l'entendement*, s'accorde bien avec son rejet de l'interprétation réaliste de la définition nominale de la vérité.

Il faut néanmoins souligner que l'exclusion de l'interprétation réaliste de la définition nominale de la vérité ne fait pas de Spinoza un idéaliste. D'après lui, jamais l'être des choses ne se réduit au fait pour elles d'être pensées. Même si tout ce qui existe est nécessairement l'objet d'une idée en Dieu²¹, ce n'est pas cela qui constitue l'être formel de l'objet, car Spinoza exclut catégoriquement l'hypothèse d'un entendement créateur²². Sa position pourrait être caractérisée comme celle d'un réaliste métaphysique qui, en

20. Pour cette interprétation de M. Dummett, voir R. Landim : « A interpretação realista da definição nominal da verdade », *Manuscrito*, vol.VI, n° 2, avril 1983 ; et « Significado e verdade », *Síntese*, n° 32, décembre 1984.

21. *Éthique* II, Proposition III.

22. *Ibid*, Proposition VI, corollaire.

vertu de son inspiration constructiviste²³, refuse le réalisme épistémologique. Cela signifie que tout en acceptant l'existence indépendante d'une réalité extérieure à la pensée, Spinoza nie la fonction de cette réalité dans la production des idées ainsi que dans la détermination par soi seule de leur valeur de vérité.

Le fameux exemple de la quatrième proportionnelle, utilisé par Spinoza pour illustrer aussi bien les différences entre les modes de perception du *Traité de la réforme de l'entendement* (§ 23 et 24) que les genres de connaissance de l'*Éthique*²⁴, illustre bien ce lien indissociable entre ce qu'on affirme et les raisons qui prouvent ce qu'on affirme dans l'idée vraie. En effet, le même résultat peut être atteint par des procédés cognitifs qui divergent qualitativement, et cette divergence quant à la manière de parvenir au résultat permet de poser les uns et d'exclure les autres de la sphère de la vérité.

La simple application aveugle d'une règle qu'on a apprise par ouï-dire mais dont la raison nous échappe (premier mode de perception), ou qui a été trouvée par des expériences particulières non guidées par la raison, et généralisée ensuite d'une façon abusive, sans que nous puissions comprendre la validité de la règle et la nécessité du résultat obtenu (second mode de perception), conduit à des affirmations gratuites et incertaines qui ne peuvent pas être qualifiées de vraies. Même si l'application de la règle nous mène au résultat « correct », la simple impossibilité de rendre compte du chemin qui y conduit l'exclut de la vérité. Ces modes de perception, qui font partie du premier genre de connaissance dans l'*Éthique*, sont inadéquats et par conséquent non-vrais.

Par contre, l'application de la règle comprise à partir des propriétés communes des nombres proportionnels (troisième mode de perception, second genre de connaissance), ou l'inférence directe de la quatrième proportionnelle à partir de l'intuition du rapport entre le premier et le second nombre (quatrième mode de perception, troisième genre de connaissance), étant de procédés qui peuvent rendre compte du chemin qui les mène nécessairement au résultat, appartiennent à la sphère de la vérité. Ainsi, il ne suffit pas de suivre aveuglément une règle qui nous mène au résultat correct pour énoncer des propositions vraies. Il faut aussi comprendre la nécessité de la règle, cette compréhension étant la condition même pour la compréhension de la nécessité du résultat²⁵.

23. Cette inspiration est nettement présente dans la théorie de la définition génétique formulée dans le *Traité de la réforme de l'entendement*.

24. *Éthique* II, Proposition XL, scolie 2.

25. Il est important de rapprocher cette distinction intrinsèque, du point de vue de la vérité, entre suivre une règle en connaissant ou en ignorant sa nécessité, de ce que Spinoza soutient à propos de la distinction intrinsèque, du point de vue éthique, entre la conduite du sage et celle de l'ignorant par rapport aux principes éthiques. Le sage et l'ignorant peuvent avoir une même conduite, accomplir une même action d'un point de vue extérieur tout en étant radicalement distincts du point de vue de la détermination intérieure. Ainsi, l'un interprète une règle de vie comme une loi morale et est déterminé à l'obéir par la peur du châtement et

Comparaison avec Descartes

Pour mieux saisir l'originalité de la pensée de Spinoza, il est intéressant de rapprocher ce qu'il affirme dans le § 69 du *Traité de la réforme de l'entendement* de ce que Descartes soutient dans ses *Méditations Métaphysiques*.

Nous trouvons dans les *Méditations* deux passages qui illustrent la position de Descartes à propos du « principe de connaissance ». Le premier se trouve au début de la *Troisième Méditation* :

Mais il y avait encore une autre chose que j'assurais, et qu'à cause de l'habitude que j'avais à la croire, je pensais apercevoir très clairement, quoique véritablement je ne l'aperçusse point, à savoir qu'il y avait des choses hors de moi, d'où procédait ces idées, et auxquelles elles étaient tout à fait semblables. Et c'était en cela que je me trompais ; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité, ce n'était aucune connaissance que j'eusse, qui fût cause de la vérité de mon jugement (*si verum judicabam, id non ex vi meae perceptionis contingebat*)²⁶.

Dans ce passage Descartes admet que si ce qu'il assurait s'accordait effectivement avec la réalité, son jugement serait vrai, malgré l'absence d'une perception claire et distincte de ce qu'il affirmait. Son jugement serait vrai non par la force (*ex vi*) de sa perception, mais, pourrait-on dire, grâce à une rencontre hasardeuse avec la réalité. Son hésitation (« c'était en cela que je me trompais ; ou, si peut-être je jugeais selon la vérité... ») ne porte pas sur la légitimité de considérer un jugement de ce type comme vrai, mais plutôt sur la possibilité de reconnaître ou déterminer cette vérité. Le jugement serait, absolument parlant, vrai, mais l'absence de clarté et de distinction l'empêcherait de connaître sa vérité.

Spinoza, quant à lui, n'hésite pas à considérer un tel jugement, de par l'absence même d'une perception adéquate de ce qui est affirmé, comme

l'espoir d'une récompense ; l'autre est au-dessus de la loi, c'est-à-dire qu'il est déterminé à suivre cette règle de vie par la compréhension de la nécessité par laquelle elle est liée à ses effets immanents, et par la compréhension de son utilité comme moyen pour parvenir à la liberté et au bonheur (voir lettre XIX à Blyenbergh et *Éthique* IV, Propositions LIX et LXIII). Le premier est esclave des passions tristes engendrées par sa connaissance inadéquate, l'autre est un homme libre qui agit déterminé par sa connaissance adéquate et par les affects actifs qui en découlent (joie et amour intellectuel). De même qu'il ne suffit pas de parvenir à une conclusion correcte en suivant une règle dont on ignore la nécessité pour être dans la sphère de la vérité, de même il ne suffit pas de conformer notre conduite à une loi dont on ignore la nécessité et l'utilité pour être dans la sphère de l'activité éthique et de la liberté. La simple conformité, à l'objet ou à la règle, détachée des raisons qui la justifient, est également insuffisante dans les deux cas. Ce rapprochement indique – sans que nous puissions l'approfondir ici – l'extrême importance qui sera accordée à la propriété intrinsèque de l'idée vraie (*adaequatio*) pour fonder la supériorité éthique du sage face à l'ignorant.

26. AT-VII-35 (« AT » renvoie aux *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1909 ; réédition Vrin-CNRS, 11 vol., 1964-1974).

étant hors de la sphère des jugements vrais. Et cela même si ce qu'il affirme s'accorde avec la réalité. Pour lui, un jugement dont la vérité ne dépend en rien de la puissance explicative de la pensée ne peut pas être qualifié de « vrai ». Sa seule hésitation, dont j'indiquerai ensuite le sens possible, porte sur la façon de désigner ce jugement, hésitant entre les prédicats « faux » et « non-vrai » (« sa pensée...est fausse ou, si l'on préfère, n'est pas vraie, encore que Pierre existe effectivement. »)

Chez Descartes, l'absence de clarté et de distinction, c'est-à-dire du critère de vérité, empêche la reconnaissance de la vérité, mais le jugement reste, malgré cela, vrai. Il y a dissociation entre ce qui identifie et ce qui rend un jugement vrai. Chez Spinoza, l'absence d'adéquation, c'est-à-dire de la propriété intrinsèque de l'idée vraie, empêche que le jugement puisse être, au sens pleinement spinoziste, vrai, et *a fortiori* qu'il puisse y avoir une reconnaissance quelconque de sa vérité.

L'autre passage de Descartes se trouve dans la *Quatrième Méditation*, dans le contexte d'une discussion à propos du bon usage du libre arbitre :

Or si je m'abstiens de donner mon jugement sur une chose, lorsque je ne la conçois pas avec assez de clarté et de distinction, il est évident que j'en use fort bien, et que je ne suis point trompé ; mais si je me détermine à la nier, ou assurer, alors je ne me sers plus comme je dois de mon libre arbitre ; et si j'assure ce qui n'est pas vrai, il est évident que je me trompe ; même aussi, encore que je juge selon la vérité, cela n'arrive que par hasard, et je ne laisse pas de faillir...²⁷

Ici Descartes affirme clairement qu'un jugement qui s'accorderait par hasard avec la réalité ne laisserait pas d'être un jugement vrai. S'il le rapproche d'un jugement faux, il ne va pas jusqu'à le qualifier de faux ou de non-vrai, comme le fait Spinoza. Ce rapprochement vise à attirer l'attention sur le fait qu'un jugement qui par hasard se trouve être vrai renvoie, tout comme un jugement faux, à un mauvais usage du libre arbitre. Mais ce jugement ne laisse pas d'être vrai, même s'il trouve à sa racine le même mauvais usage du libre arbitre qui engendre la fausseté. Nous voyons ainsi comment chez Descartes, contrairement à ce qui se passe chez Spinoza, c'est bien la présence de l'objet qui a la fonction de rendre le jugement vrai et comment l'absence d'évidence ne le rend pas faux mais seulement douteux. Cela montre que l'interprétation réaliste de la définition nominale s'accompagne du « principe de connaissance », et que l'exclusion de l'un entraîne celle de l'autre.

27. AT-IX-48.

Le refus du « principe de bivalence » et le problème de la valeur de vérité de l'imagination

En consonance avec le refus de l'interprétation réaliste du principe de correspondance et du principe de connaissance, l'hésitation de Spinoza entre les prédicats « faux » et « non-vrai » dans le § 69 suggère encore, au moins implicitement, une possible rupture avec le principe de bivalence, faisant basculer ainsi la dichotomie traditionnelle du vrai et du faux. En effet, dans ce paragraphe du *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza suggère une distinction entre trois valeurs de vérité : le vrai, le non-vrai et le faux. Cette tripartition entraîne une asymétrie dans les rapports entre adéquation et vérité, d'une part, et inadéquation et fausseté, d'autre part. Si toute idée adéquate est nécessairement vraie et vice-versa, cette réciprocité n'arrive point dans le rapport entre inadéquation et fausseté. Bien que toute idée fausse soit nécessairement inadéquate, toute idée inadéquate n'est pas nécessairement fausse, sans que cela signifie que ces idées soient vraies. Dans ce cas, le fait pour une idée de ne pas être vraie n'implique pas qu'elle soit fausse. La ligne de partage essentielle se fait entre l'idée adéquate et l'idée inadéquate, celle-ci pouvant être fausse ou simplement non-vraie.

Certains interprètes ont signalé la présence de cette distinction dans le § 69, tout en affirmant ensuite qu'il n'y en a aucune trace dans l'*Éthique*²⁸. Néanmoins, je voudrais juste indiquer, pour finir, comment cette distinction entre l'idée inadéquate non-vraie et l'idée inadéquate fausse permet d'éclaircir d'une manière satisfaisante une ambiguïté présente dans les affirmations de l'*Éthique* concernant le rapport entre la fausseté et la connaissance imaginative, connaissance qui est constituée exclusivement par des idées qui sont toujours inadéquates et confuses²⁹. En effet, Spinoza affirme, d'une part, que cette connaissance est l'unique cause de la fausseté³⁰. D'autre part, il affirme que « les imaginations de l'Âme, considérées en elles-mêmes, ne contiennent aucune erreur »³¹ ; ou encore, que la présence d'une idée vraie peut supprimer l'erreur causée par une connaissance imaginative sans supprimer ce qu'il y a de positif dans cette même connaissance³². Or, il est extrêmement significatif que dans l'*Éthique* Spinoza ne qualifie jamais de vraie une idée imaginative. Dans ce dernier passage, même s'il lui arrive de parler d'une positivité de l'idée imaginative qui n'est pas fausse, il ne va pas jusqu'à qualifier cette idée, dans son rapport

28. Cf. G. H. R. Parkinson, « Truth Is Its Own Standard : Aspects of Spinoza's Theory of Truth », in Shahan and Biro (eds.), *Spinoza : New Perspectives*, University of Oklahoma Press, 1978, p. 44, et M. Della Rocca, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, 1996, p. 109.

29. *Éthique* II, Proposition XLI, démonstration, et Proposition XXVIII.

30. *Ibid.*, Proposition XLI.

31. *Éthique* II, Proposition XVII, scolie et Proposition XLIX, scolie.

32. *Éthique* IV, Proposition I, démonstration et scolie.

à l'âme humaine, comme vraie, ce qu'il n'aurait pas pu faire s'il n'avait pas distingué entre l'idée inadéquate non-vraie et l'idée inadéquate fausse.

Si nous nous rappelons que les idées inadéquates de l'imagination sont les idées des affections du corps humain causées par les corps extérieurs, et que ces idées, qui indiquent directement l'état du corps humain, nous permettent aussi de percevoir indirectement la cause extérieure de cet état³³, nous constaterons que l'idée inadéquate non-vraie est celle qui, tout en s'accordant, grâce au parallélisme, avec son corrélat physique, à savoir l'affection du corps, ne l'indique que très confusément. Bien qu'elle s'accorde avec l'affection, elle ne peut pas l'expliquer par ses causes. En effet, l'affection du corps est déterminée par une série infinie de causes finies. Dans la mesure où l'âme humaine n'est qu'une partie de l'entendement infini de Dieu, elle n'est pas capable de connaître la totalité infinie de cette série. Ainsi, l'idée d'affection, considérée exclusivement dans son rapport à l'âme humaine, est nécessairement comme une « conséquence détachée de ses prémisses », c'est-à-dire inadéquate et confuse³⁴. Son inadéquation irréductible est suffisante pour l'exclure de la vérité, tandis que son accord « fortuit », c'est-à-dire non justifié par l'idée³⁵, avec son corrélat physique, sans être suffisant pour la déterminer comme vraie, suffit pour l'exclure de la fausseté³⁶. L'idée inadéquate fausse, pour sa part, est l'idée d'affection qui, outre son inadéquation et confusion, ne s'accorde pas à l'objet indirect auquel elle renvoie : le corps extérieur qui est cause de l'affection. Si Spinoza soutenait exclusivement une théorie de la vérité comme correspondance, il devrait désigner le premier aspect des idées imaginatives comme vrai, ce qu'il ne fait pas. S'il soutenait exclusivement une certaine conception de la vérité comme cohérence, l'inadéquation coïnciderait avec la fausseté, et il ne pourrait pas se référer à la positivité des idées inadéquates de l'imagination, ce qu'il fait pourtant. Mais, si la vérité naît de la conjonction entre adéquation et correspondance, conjonction rendue possible par l'exclusion de l'interprétation réaliste de la définition nominale de la vérité, il est possible de considérer comme fausse l'idée inadéquate qui ne s'accorde pas avec son objet indirect, et simplement comme non-vraie celle qui s'accorde avec son objet direct.

33. Pour la distinction entre l'objet directement représenté et l'objet indirectement représenté par l'idée d'affection, voir *Éthique* II, Proposition XVI, et ses deux corollaires.

34. *Éthique* II, Proposition XXVIII.

35. Bien entendu, ce n'est pas par l'idée inadéquate que nous pouvons savoir qu'elle s'accorde avec l'affection, c'est-à-dire qu'elle indique effectivement la manière dont nous sommes affectés par les choses extérieures, mais par notre connaissance adéquate de l'origine et de la nature de la connaissance imaginative.

36. Cette idée est l'équivalent épistémique de la passion joyeuse. Celle-ci naît d'un accord entre des individus qui se rencontrent, cet accord entre leurs natures étant cause de joie, c'est-à-dire d'une augmentation positive de puissance. Néanmoins, cet accord et cette positivité ne sont pas suffisants pour caractériser ces individus comme des individus actifs, de même que la positivité de l'idée inadéquate et son accord « fortuit » avec l'affection du corps ne sont pas suffisants pour la caractériser comme vraie.

Ainsi, nous pouvons conclure que c'est l'exclusion de l'interprétation réaliste de la définition nominale de la vérité et, d'une manière plus générale, la tendance à refuser les principes du réalisme épistémologique, qui permet à la pensée spinoziste de dissoudre la tension signalée par F. Alquié et de rendre compatible les deux propriétés de l'idée vraie. Il reste toutefois que rendre compatibles ces deux propriétés n'est pas encore montrer la nécessité de leur liaison. Pour expliciter comment et pourquoi la *convenientia* est une propriété nécessairement liée à l'*adaequatio*, il faudrait examiner la doctrine du parallélisme et la fonction exercée par la substance absolue comme fondement de la complémentarité entre les deux aspects de la vérité. Cette tâche, néanmoins, dépasse largement les objectifs et limites de cet article.

Bibliographie :

- Alquié, F., *Le Rationalisme de Spinoza*, PUF, col. Épiméthée, Paris, 1981.
- Curley, E., *Spinoza's Metaphysics : An Essay in interpretation*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1969.
- Curley, E., « Spinoza on Truth », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 72, N° 1, March 1994.
- Descartes, R., *Œuvres Philosophiques*, éd. F. Alquié, 3 tomes, Garnier, Paris, 1973.
- Descartes, R., *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery, Paris, Léopold Cerf, 1897-1909 ; rééd. Vrin-CNRS, 11 vol., 1964-1974.
- Dummett, M., *Philosophie de la Logique*, Éditions de Minuit, coll. Propositions, Paris, 1991.
- Gleizer, M. A., *Verdade e certeza em Espinosa*, ed. L & PM, Porto Alegre, 1999.
- Gleizer, M. A., *Imaginação, Verdade e Falsidade na Ética de Espinosa ; dissertação de mestrado defendida no departamento de Filosofia da UFRJ, Rio de Janeiro, 1987 (inérita).*
- Landim, R., « La notion de vérité dans l'Éthique de Spinoza », in *Groupe de recherches spinozistes n° 2*, P.U.F., Paris, 1989.
- Landim, R., « A interpretação realista da definição nominal da verdade », *Manuscrito*, volume VI, n° 2, abril 1983.
- Landim, R., « Significado e verdade », *Síntese*, n° 32, dezembro 1984.
- Parkinson, G. H. R., « Truth Is Its Own Standard : Aspects of Spinoza's Theory of Truth », in Shahan and Biro (eds.), *Spinoza : New Perspectives*, University of Oklahoma Press, 1978.
- Della Rocca, M., *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza ;* Oxford University Press, 1996.
- Spinoza, B., *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, 5 vol., Heidelberg, Carl Winters, 1924.
- Spinoza, B., *Éthique*, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Éditions du Seuil, Paris, 1999.
- Spinoza, B., *Éthique*, édition bilingue, trad. et notes de Ch. Appuhn, J. Vrin, Paris, 1983.
- Spinoza, B., *Traité de la Réforme de l'Entendement*, trad. de A. Koyré, J. Vrin, Paris, 1984.