

Lire et traduire

Textes réunis par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau

Méthode et métaphysique

Textes réunis par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau

L'Écriture Sainte au temps de Spinoza

Textes réunis par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau

Les Premières Réfutations de Spinoza. Aubert de Versé, Wittich, Lamy

Christiane Hubert

Temps, durée et éternité dans les « Principes de la philosophie de Descartes » de Spinoza

Yannis Prelorentzos

Spinoza et les affects

Fabienne Brugère et Pierre-François Moreau (dir.)

La Recta Ratio, Criticiste et Spinoziste ? Mélanges offerts à Bernard Rousset

Laurent Bove (dir.)

Carl Gebhardt. Spinoza, judaïsme et baroque

Saverio Ansaldi (dir.)

Des vues de Spinoza. Arguments et figures de la « philosophie vraie »

Jean-Pierre Juillet

Spinoza et les mathématiques

Fabrice Audié

Spinoza et la Renaissance

Saverio Ansaldi (dir.)

Spinoza et ses scolastiques

Retour aux sources et nouveaux enjeux



organisé par Frédéric Manzini
avec les soutiens du Centre d'études cartésiennes (Université Paris-Sorbonne)
et du Groupe de recherches spinozistes (CERPHI-UMR 5037)

Les PUPS sont un service général de l'université Paris-Sorbonne

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2011
ISBN : 978-2-84050-751-2

Maquette et réalisation : Compo-Méca s.a.r.l. (64990 Mouguerre)
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS

Maison de la Recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente
75006 Paris

pups@paris-sorbonne.fr
http://pups.paris-sorbonne.fr
Tél. (33) 01 53 10 57 60
Fax. (33) 01 53 10 57 66

SPINOZA ET LES SCOLASTIQUES. ACTUALITÉ D'UN RETOUR AUX SOURCES

Frédéric Manzini

Rechercher si Averroès peut revendiquer quelque chose dans le système du penseur d'Amsterdam [Spinoza], ce serait dépasser les limites où doit s'arrêter, dans les questions de filiations de systèmes, une juste curiosité : ce serait vouloir retrouver la trace du ruisseau quand il s'est perdu dans la prairie¹.

Ernest Renan

Ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire : quia per facilliora ad difficiliora oportet devenire².

Thomas d'Aquin

La question des rapports entre Spinoza et la scolastique retrouve, depuis quelques années³, une vigueur et un intérêt qu'on a pu croire perdus. Ouverte en Allemagne dès la fin du XIX^e siècle par l'étude innovante et fondatrice de Jakob Freudenthal⁴, puis prolongée et approfondie durant les premières décennies du XX^e siècle notamment par les remarquables travaux de Stanislas von Dunin Borkowski⁵ et de Harry Wolfson⁶, cette vaste entreprise de *Quellenforschung*

- 1 E. Renault, *Averroès et l'averroïsme. Essai historique*, Paris, Michel Lévy, 1861, p. 199.
- 2 « Choisis d'entrer dans la mer par les petits ruisseaux, et non d'un trait : car c'est par le plus facile qu'il convient de parvenir au plus difficile » (« Epistola exhortatoria de modo studendi ad Fratrem Ioannem », *Opuscula Theologica*, Torino, Marietti, 1975, t. 1, p. 451).
- 3 Voir notamment deux publications et une réédition récentes : G. Coppens (dir.), *Spinoza en de scholastiek*, Leuven, Acco, 2004, la réédition établie par M. Walther et M. Czelinski de *Die Lebensgeschichte Spinozas*, stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899, 2 Bände, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2006 ainsi que U. Renz et R. Schnepf (dir.), *Spinoza and Late Scholasticism*, *Studia Spinozana*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, t. 16.
- 4 J. Freudenthal, « Spinoza und die Scholastik », dans *Philosophische Aufsätze, E. Zeller, zu seinem fünfzigjährigen Doctor-jubiläum gewidmet*, Leipzig, Fues's Verlag, 1887, p. 83-138. Voir également J. Lewkowitz, *Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, T. Schatzky, 1902.
- 5 S. von Dunin Borkowski, *Spinoza*, Münster, Aschendorff, 1933-1936, 4 vol.
- 6 H.A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza unfolding the latent process of his reasoning*, Cambridge-Massachusetts, Harvard University Press, 1934, 2 vol., puis 1962, trad. fr. A.-D. Balmès, *La Philosophie de Spinoza*, Paris, Gallimard, 1999. Les références à cet ouvrage sont données dans la traduction française puis, entre crochets, dans l'édition originale.

LA SCOLASTIQUE COMME RÉPERTOIRE ET REPÈRE :
LE CAS DE L'ÉTERNITÉ DU MONDE ET DES GENRES
DE CONNAISSANCE

Emanuela Scribano
Université de Sienne

Avant d'être l'objet de ses critiques ou la source de certaines de ses thèses, la scolastique est, pour Spinoza, le cadre à l'intérieur duquel prennent place ses réflexions – notamment celles concernant la métaphysique et la théologie –, le point de repère autour duquel ses thèses s'articulent et se précisent, la médiation qu'empruntent ses raisonnements. Je proposerai successivement, dans cette étude, trois exemples illustrant les rapports entre Spinoza et la scolastique.

1. Le premier cas est celui où Spinoza entre en discussion avec la littérature philosophique scolastique pour la réfuter, pour ainsi dire, de l'intérieur. On trouve un exemple de cette procédure dans l'ouvrage où la culture scolastique est le plus évidemment présente, à savoir *Cogitata metaphysica*, et plus particulièrement le paragraphe du chapitre 10 de la deuxième partie, consacré à l'examen des problèmes philosophiques posés par la création du monde, et intitulé, par Meyer, « Si Dieu agissait par nécessité, il n'aurait pas une vertu infinie »¹. La question est celle de l'éternité du monde, dont Spinoza entend ici démontrer l'impossibilité. Cette question est liée à celle, plus générale, de savoir si Dieu peut créer l'infini, ou s'il peut créer tout ce qui est en sa puissance, à savoir un monde infini quant à son extension, aux nombres des créatures et à sa durée. C'est donc la puissance de Dieu qui est en jeu lorsqu'il s'agit de s'interroger sur la possibilité de l'éternité du monde.

Pour apprécier la structure de l'argument auquel Spinoza a recours afin de réfuter la possibilité de l'éternité du monde, il faut revenir à ses antécédents, et notamment à l'œuvre du jésuite espagnol Benito Pereira. Il ne fait aucun doute que c'est bien Pereira que Spinoza vise dans cette question de l'éternité du monde ; ce sont en effet les arguments que cet auteur avait utilisés pour démontrer la possibilité de l'éternité du monde qui reviennent sous la plume

1 Je cite les œuvres de Spinoza dans la traduction de Charles Appuhn.

de Spinoza : comme le fils de Dieu est éternel, le monde peut l'être aussi ; comme la puissance de Dieu est infinie, son effet peut l'être aussi², etc. Adriaan Heereboord, dans ses *Meletemata philosophica*, avait déjà pris soin de réfuter la thèse de Pereira³. Spinoza, pour sa part, ne reprend pas les arguments que Heereboord avait opposés à Pereira ; il critique le jésuite en s'appuyant sur la distinction entre éternité et durée, dans la mesure où il utilise cette distinction pour rejeter la démonstration que Pereira fait de la possibilité de l'éternité du monde à partir de la puissance de Dieu. L'argument de Pereira était le suivant : la puissance de Dieu est infinie qu'il agisse par nécessité ou qu'il agisse par liberté. Or, s'il agissait par nécessité, étant donné que sa puissance est infinie, la durée du monde le serait aussi ; donc, la puissance infinie de Dieu peut produire un effet actuellement infini dans la durée, et le monde peut être éternel. Spinoza réfute cet argument en soutenant que la durée, par sa nature propre, ne peut être infinie, et donc qu'il ne s'agit aucunement d'une impuissance de Dieu s'il ne peut pas créer une durée actuellement infinie et si le monde, par conséquent, ne peut pas être éternel. De plus, il est faux d'affirmer que, si Dieu agissait par nécessité, sa vertu serait infinie. Au contraire, si Dieu agissait par nécessité, sa puissance serait indéniablement finie puisque Dieu ne pourrait rien créer au-delà de ce qu'il a effectivement créé. Seul un effet potentiellement infini, à savoir un effet auquel on peut toujours ajouter un effet plus grand, sauvegarde en même temps la liberté et la toute puissance de Dieu :

Nous venons de démontrer qu'il n'y a aucune durée dont on ne puisse concevoir le double, ou telle qu'on n'en puisse concevoir de plus grande et de plus petite ; et par suite une durée plus grande ou plus petite qu'une durée donnée peut toujours être créée par Dieu qui agit librement d'une vertu infinie. Mais si Dieu agissait par une nécessité de nature, cela ne suivrait en aucune façon ; seule en effet la durée qui résulterait de sa nature pourrait être produite et non une infinité d'autres plus grandes que celle qui serait donnée. Nous argumentons donc ainsi brièvement : Si Dieu créait la durée la plus grande, de façon que

2 Cf. Benedictus Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus Libri quindecim*, Romæ, Impensis Venturini Tramezini, 1576, l. XV, cap. XV, *De motu et mundi æternitate*, p. 460 sq. On trouve dans le chapitre XII, à la page 508, les arguments discutés par Spinoza : Pereira y cite l'opinion favorable à l'éternité du monde de Thomas d'Aquin et des « nominales ». Pour Thomas, voir *Summa theologiæ*, I^a, qu. 46 art. 2. Parmi les modernes qui avaient accueilli la thèse thomiste, voir F. Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, XX, sect. 6. Thomas et Suarez avaient appuyé la possibilité d'une création *ab æterno* avec l'exemple de la génération du Fils, exemple rejeté comme impertinent à la fois par Heereboord et par Spinoza. Cf. A. Heereboord, *Meletemata philosophica*, Lugduni Batavorum, F. Moyardi, 1654 ; editio ultima, Neomagi, ex officina A. ab Hoogenhuysen, 1665, l. p. 70 et Spinoza, *Cogitata metaphysica*, II, chap. 10.

3 A. Heereboord, *Meletemata philosophica*, I, disp. XIX et XX, *op. cit.*, p. 68 sq.

lui-même n'en put créer une plus grande, il diminuerait nécessairement sa puissance. Or cette conséquence est fausse car sa puissance ne diffère pas de son essence. Donc etc. En outre, si Dieu agissait par nécessité de nature, il devrait créer une durée telle que lui-même n'en put créer de plus grande ; mais un Dieu créant une telle durée n'a pas une vertu infinie ; car nous pouvons toujours concevoir une durée plus grande qu'une durée donnée. Donc si Dieu agissait par nécessité de nature il n'aurait pas une vertu infinie⁴.

Dans cette réfutation de la possibilité d'une création *ab aeterno*, deux arguments s'entrecroisent. Le principal, que l'on appellera « argument A », est celui qui est lié à la démonstration de l'impossibilité d'une durée telle qu'il soit impossible d'en concevoir une majeure – « Nous venons de démontrer qu'il n'y a aucune durée dont on ne puisse concevoir le double [...] » – et cette démonstration a pour horizon l'hypothèse d'une action créatrice nécessaire. Un Dieu agissant par nécessité produirait nécessairement une durée déterminée (et non la plus grande, qui est impossible par définition), et, par conséquent, il ne pourrait plus faire ce que, au contraire, l'esprit fini conçoit comme possible, à savoir la production d'une quantité plus grande ; par conséquent la puissance de Dieu serait limitée : « si Dieu agissait par une nécessité de nature, il devrait créer une durée telle que lui-même n'en put créer de plus grande ; mais un Dieu créant une telle durée n'a pas une vertu infinie ; car nous pouvons toujours concevoir une durée plus grande qu'une durée donnée. Donc, si Dieu agissait par nécessité de nature il n'aurait pas une vertu infinie ». La puissance divine, dans l'hypothèse d'une action nécessaire, serait limitée à une durée finie sans que Dieu puisse en créer une plus grande. Si, au contraire, Dieu agit librement, il peut toujours créer une durée plus grande que la durée donnée, même s'il ne peut pas créer la durée la plus grande, qui n'est pas concevable ; il est donc à la fois libre et tout-puissant.

Adossé à cet argument qui reste le principal, on peut repérer, dans un court passage, un argument différent que l'on appellera « argument B » et dans lequel on admet que la durée qui résulterait d'une action nécessaire de Dieu serait la plus grande mais, dans ce cas également, la puissance de Dieu serait limitée, précisément parce qu'il ne pourrait pas créer une durée plus grande : « Si Dieu créait la durée la plus grande, de façon que lui-même n'en pût créer une plus grande, il diminuerait nécessairement sa puissance. Or cette conséquence est fausse car sa puissance ne diffère pas de son essence. Donc, etc. ». Cette fois-ci, la question de la nécessité de l'action divine n'est pas posée : il s'agit simplement de répondre à la question principale implicite : Dieu peut-il créer la durée la plus grande ?

4 Spinoza, *Cogitata metaphysica*, II, 10, [§ 13].

Lorsqu'il s'agit de déterminer les limites de la puissance divine, la scolastique distingue les impossibilités concernant les effets et les impossibilités regardant la cause⁵. L'argument A vise une impossibilité du premier genre – la quantité n'est pas susceptible d'une infinité actuelle – tandis que l'argument B vise une impossibilité du second genre – la puissance divine ne peut pas être épuisée. Les deux arguments se conjuguent pour exclure la possibilité d'une durée infinie du monde, et ils sont formulés par Spinoza à l'encontre de l'hypothèse d'une création *ab aeterno*, que Pereira avait soutenue. Il est donc pour le moins surprenant de constater que Pereira avait utilisé soit l'argument A soit l'argument B pour écarter la possibilité d'un autre infini dans les effets de Dieu, à savoir l'infinité dans l'extension du monde et dans le nombre des créatures. À ce propos, Pereira renvoyait, à son tour, à Durand de Saint-Pourçain. Thomas d'Aquin, rappelle Pereira, avait exclu que le monde puisse être infini en extension, parce que la nature du corps est telle qu'elle demande une nature déterminée et, par conséquent, finie. Durand avait approuvé cette thèse thomiste mais l'avait légitimée par deux raisons différentes, inaugurant ainsi l'argument qui niait la possibilité d'une extension infinie à cause de la nature de la quantité, susceptible ni d'un minimum ni d'un maximum :

Licet autem hæc opinio D. Thomæ probetur Durandus, rationes tamen ipsius non placent. Quare ipse ponit alias duas quidem ad refellendam infinitam multitudinem, quarum prior est hæc : producta infinita multitudine, v.g. lapidum, vel angelorum, possetne Deus producere alios angelos ? Si non, ergo potentia Dei est diminuta et exhausta ; si posset, ergo angeli prius producti non erant infiniti. [...] Quod autem non potest dari infinita magnitudo, ita demonstrat ; non potest dari minima magnitudo quia quæcumque fuerit data, si magnitudo est, poterit etiam amplius dividi, ergo neque potest dari maxima, par enim videtur esse ratio utriusque tam maximæ, quam minimæ ; sed si esset infinita magnitudo, utique illa esset maxima ; ergo non potest dari infinita magnitudo⁶.

⁵ Voir Thomas d'Aquin, *Summa contra Gentes*, II, 25.

⁶ B. Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, op. cit., l. XV, cap. X, *An infinitum possit effici à Deo*, p. 339-340. L'argument de Durand à partir de l'impossibilité d'un maximum dans la quantité avait connu un bon succès. On le retrouve chez Lessius, à l'intérieur de la discussion sur la toute-puissance divine : « *Cum dicitur posse facere infinita, intellige infinita syncategorematicæ ut loquuntur Philosophi, non categorématicæ, id est, posse illum tot res cuiusvis generis facere, ut semper possit plures, et plures sine fine ; adeo ut nullus numerus tam magnus concipi queat a mente creata, quin tot et plures sine fine possit facere ; sic tamen ut nunquam faciat infinitum actu, iuxta probabiliorém s. Thomæ et multorum aliorum sententiam ; quia repugnat creaturæ esse infinitum actu* ». Voir L. Lessius, *Quinquaginta nomina Dei, seu divinarum perfectionum compendiaria expositio*, Dilingæ, formis Cornelii Leyserii, 1641 (prem. éd. Bruxelles 1640), p. 65.

Durand proposait deux arguments pour repousser l'hypothèse d'une infinité dans l'extension du monde et dans le nombre des créatures. Suivant le premier, l'infinité dans les créatures est impossible parce que, si Dieu créait une quantité infinie, sa puissance serait épuisée. Il s'agit de l'argument B qu'on a retrouvé chez Spinoza. Le second s'appuie sur la nature de la quantité, qui ne supporte ni maximum ni minimum : c'est l'« argument A » utilisé par Spinoza. Les arguments utilisés par Durand contre l'infinité du monde se trouveront alliés dans la littérature successive, au moins jusqu'à Suarez qui, quand il s'agira de déterminer la puissance divine, affirmera à son tour que la puissance divine ne peut pas être épuisée (« argument B » de Spinoza) et que la quantité créée n'est susceptible ni d'un minimum ni d'un maximum (« argument A » de Spinoza)⁷.

Comme on le disait, il est étonnant de retrouver ces arguments chez Pereira, c'est-à-dire chez celui qui a combattu pour affirmer la possibilité d'une durée infinie, au nom de la possibilité pour la puissance divine de s'épuiser totalement dans la création⁸. Contre la possibilité de la création d'un infini actuel, en extension et en nombre de créatures, Pereira, se rangeant aux côtés de Durand, prend au contraire à son compte la thèse suivant laquelle Dieu ne peut pas créer une extension infinie ou un nombre infini de choses :

Deus non potest simul et actu facere, quicquid potest simpliciter facere: ergo non potest facere infinitum. [...] Præterea, si potentia Dei est infinita, ergo per nullum

7 Voir F. Suarez, *Disputationes metaphysicæ*, XXX, sect. 17, n. 16 : « ad infinitatem potentia non solum spectat posse simul facere quamcunque rem possibilem, sed etiam non posse exhaustiri, (ut sic dicam) sed posse semper efficere, quantumvis multa, vel magna prius effecerit » ; et n. 20 : « nulla [...] repugnantia in eo involvitur, quod in speciebus possibilibus in infinitum procedatur. Constat enim in numerorum speciebus posse in infinitum procedi, sicut in divisio continui. Item in magnitudine corporis possibilis: quis enim Catholicus audeat dicere esse posse corpus finitum tantæ magnitudinis, ut Deus non possit facere maius ? ». Gabriel Vazquez, dans son commentaire de la *Summa theologiæ* de Thomas d'Aquin, attribuait à Alexandre de Hales la paternité de l'argument suivant lequel Dieu ne peut pas créer un effet infini, parce que autrement sa puissance serait épuisée. Cf. G. Vazquez, *Commentaria ac Disputationes in primam partem Sancti Thomæ XXVI, De infinito in rebus creatis*, Lugduni, Sumptibus Jacobi Cardon 1631, I, p. 98b : « Deus non potest simul facere, quicquid cognoscit simul possibile fieri, ergo non potest facere infinitum. Nam si Deus infinitum produceret, faceret omnia quæ cognoscit possibilia fieri : hæc enim duo reciprocari videntur. Deum autem non posse simul facere omnia quæ cognoscit possibilia, hac ratione probant. Si Deus produceret illa omnia simul, nihil aliud superesset faciendum, ergo omnipotentia esset exhausta, atque adeo minor, quam antea, vel certe nulla. Hæc ratio est Alexand : 1 pars d. 21 m. 2 ad 3, quæ multis viris doctis nostræ ætatis magni momenti visa est. » Alexandre formulait cet argument de la façon suivante : « Potentia finita potest educi in totum suum actum. Potentia vero infinita potest educi in actum, sed non in totum ; hoc enim sequeretur, quod esset finita, et ita quod esset finita et infinita, quod est impossibile ». Voir Alexandre de Hales, *Universæ Theologiæ Summa*, pars prima, quæstio 21, membrum II, *An divina Potentia limitata sit ? Coloniae Agrippinae*, Sumptibus Ioannis Gymnici, 1622, p. 106a.

8 D'ailleurs Suarez aussi refusait l'infinité dans la quantité du monde mais, suivant Thomas d'Aquin, admettait son éternité possible. Voir ci-dessus note 2.

*opus suum potest finire, ergo impossibile est fieri a Deo opus aliquod tantum, quin possit aliud fieri maius ipso. Alioquin potentia Dei limitata fuisset per illius productionem*⁹.

Et c'est Pereira lui-même qui souligne explicitement la différence entre la durée infinie du monde, qu'il juge possible, et son extension infinie, qu'il juge, cette fois, impossible :

*Ad id autem quod additur de infinitate durationis, respondendum est, eiusmodi infinitatem nec Aristotelis disciplinæ nec rationi repugnare, nec modo possibilem esse, sed etiam necessariam : nos autem non omnem tollimus infinitudinem, sed eam tantummodo quæ est vel in multitudine vel in magnitudine*¹⁰.

Mais revenons à Spinoza et au texte de *Cogitata metaphysica*, II, 10. Afin de rejeter la thèse d'une durée infinie du monde, Spinoza se contente de faire jouer contre la possibilité d'une durée infinie du monde les arguments que Durand avait élaborés pour nier la possibilité d'une infinité dans la quantité des choses créées, et que Pereira lui-même, parmi d'autres, avait adoptés.

La question de la possibilité de l'infini actuel a hanté la scolastique, et la pensée moderne a hérité des cadres conceptuels dans lesquels la question avait été formulée et résolue. Descartes connaissait bien l'un des arguments utilisés par les scolastiques pour réfuter l'infini actuelle du monde et lui accorder seulement l'infini en puissance ; il fait usage de cet argument dans la *Troisième Méditation* à propos de la perfection de l'esprit créé, pour l'opposer à l'infini des perfections divines : « encore que ma connaissance s'augmentait de plus en plus, néanmoins je ne laisse pas de concevoir qu'elle ne saurait être actuellement infinie, puisqu'elle n'arrivera jamais à un si haut point de perfection, qu'elle ne soit encore capable d'acquérir quelque plus grand accroissement. Mais je conçois Dieu actuellement infini en un si haut degré, qu'il ne se peut rien ajouter à la souveraine perfection qu'il possède »¹¹. Descartes oppose l'infini en puissance des perfections de l'être créé à l'infini actuel des perfections divines, suivant le schéma scolastique dont on a précédemment souligné la large diffusion. Le même argument sera utilisé par Descartes en ce qui concerne la division de la matière et son extension¹². C'est avec le même argument que Spinoza repousse

9 B. Pereira, *De communibus omnium rerum naturalium principiis*, op. cit., X, cap. XI, p. 340.

10 *Ibid.*, X, cap. IX, p. 338.

11 Voir René Descartes, *Œuvres*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Vrin, 1964-1974, 11 vol. (édition désormais abrégée A.T. suivie de l'indication du tome, de la page et éventuellement de la ligne), IX-1, 37.

12 Voir Descartes, *Principia philosophiæ*, II, § 20-21. L'infini potentiel comme troisième voie entre la finitude et l'infini actuelle sera repris par Kant dans la solution de la première antinomie. Voir D. Garber, « Les limites du monde », dans M. Fichant et J.-L. Marion

la possibilité d'une durée éternelle du monde, hypothèse particulièrement privilégiée par les représentants les plus illustres de la littérature scolastique, à partir de Thomas d'Aquin.

Mais si Spinoza accorde que la quantité n'est jamais susceptible d'un maximum et n'hésite pas à utiliser cette thèse contre celle de la durée éternelle du monde, il est loin de partager la thèse suivant laquelle la puissance de Dieu ne peut s'actualiser totalement dans ses effets, thèse qu'il avait néanmoins utilisée contre Pereira. En fait, l'argument tiré de la puissance divine, utilisé par Spinoza dans les *Cogitata metaphysica* pour repousser la possibilité de l'éternité du monde (« argument B ») sera réfuté par le même Spinoza, dans le scolie d'*Éthique* I, proposition 17. En ce cas précis, Spinoza examine l'argument de ceux qui, pour sauvegarder la liberté d'indifférence en Dieu, soutiennent que Dieu ne peut pas créer tout ce qui est en son pouvoir : « mes adversaires semblent [...] nier la toute-puissance de Dieu. Ils sont contraints d'avouer, en effet, que Dieu a l'idée d'une infinité de choses créables que cependant il ne pourra jamais créer. Car, autrement, c'est-à-dire s'il créait tout ce dont il a l'idée, il épuiserait, suivant eux, toute sa puissance et se rendrait imparfait »¹³. Dans l'*Éthique*, cet argument est rejeté au profit de celui qui affirme que « de la nécessité de la nature divine doivent suivre en une infinité de modes une infinité des choses »¹⁴. Au contraire, dans les *Cogitata*, le même argument avait été utilisé pour réfuter ceux qui soutiennent que la durée du monde aurait pu être telle que Dieu n'en aurait pu créer une plus grande.

De fait, dans le scolie de la proposition 17 d'*Éthique* I, Spinoza démontre que tout suit de Dieu dans la dimension éternelle, alors que les scolastiques, en posant la question de l'éternité du monde, ont toujours confondu l'éternité avec une durée sans fin. Ils ont donc tort de penser que la puissance de Dieu ne peut être épuisée dans ses effets, mais ils sont encore plus dans l'erreur lorsqu'ils affirment que l'éternité de l'action divine peut être mesurée par une durée sans fin. Dans les *Cogitata metaphysica*, sans révéler sa thèse à propos de la nécessité de l'action divine et de l'infinité des effets divins, Spinoza parvient toutefois

(dir.), *Descartes en Kant*, Paris, PUF, 2006, p. 349-360. Mais il faut souligner que, suivant Descartes, Dieu peut achever la division infinie de la matière, voir *Principia philosophiæ*, II, 34, et, dans l'*Entretien avec Burman*, Descartes accepte la possibilité d'une durée infinie du monde et d'un nombre infini. Voir *Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, Paris, PUF, 1981, p. 53 : « non video cur creatura non potuerit a Deo ab æterno creari [...]. Sed sic daretur numerus infinitus ? Rsp. Quid absurdi ? Annon datur ille in quantitatis divisione etc. ? ». Descartes, donc, admet ce qui n'est pas concevable pour la scolastique et qui ne le sera pas pour Spinoza, à savoir la possibilité d'une quantité actuellement infinie.

13 *Eth.*, I, 17 sq. ; et plus haut : « S'il avait créé, disent-ils, tout ce qui est en son entendement, il n'aurait donc rien pu créer de plus, ce qu'ils croient qui répugne à l'omnipotence divine ».

14 *Eth.*, I, 16.

à montrer qu'à l'intérieur des catégories de la scolastique, qui pense l'éternité comme une durée sans fin, et l'extension comme une quantité composée de parties, il est impossible de penser l'infinité. La scolastique n'est cohérente que si elle refuse l'infinité dans la durée comme dans l'extension. Il suffit donc de contraindre les scolastiques à la cohérence, sans faire jouer des arguments autres que ceux élaborés par la scolastique. Aussi, dans l'*Éthique*, quand il s'agit de démontrer que l'extension est nécessairement infinie, Spinoza précise que, pour concevoir l'infinité de l'extension, il faut cesser de la penser comme une quantité divisible et composée de parties, ainsi que, selon Spinoza, la scolastique l'a toujours envisagée, parce qu'une telle conception de la quantité n'équivaudra jamais à l'infinité¹⁵. La reprise de l'argument scolastique prend place dans un jugement global porté sur la scolastique, jugement explicitement formulé dans les *Cogitata*, et qui concerne l'incapacité scolastique à concevoir l'infini, ou l'éternité. Un Dieu qui produirait ses effets dans la durée ne pourrait en effet produire un effet infini.

38

2. Le second type de rapport instauré avec la scolastique concerne la reprise des structures argumentatives que celle-ci avait utilisées. Dans la première partie de l'*Éthique*, le scolie de la proposition 15 vise à démontrer que l'extension peut appartenir à Dieu. Ce scolie réfute ceux qui soutiennent que Dieu ne peut pas être étendu parce que l'étendue ne peut pas être infinie, et que l'étendue ne peut pas être infinie parce qu'elle est divisible en parties. C'est donc la simplicité et l'indivisibilité de Dieu qui sont ici en jeu. Et c'est aux développements que la scolastique consacre à la simplicité de Dieu qu'il faut se référer pour comprendre la teneur de ce scolie. Spinoza commence par écarter les conceptions de ceux qui soutiennent que Dieu est composé de corps et d'esprit : « Il y en a qui forgent un Dieu composé comme un homme d'un corps et d'une âme [...]. Je laisse ces hommes de côté. » Ces hommes ont déjà été suffisamment réfutés par tous « ceux qui ont quelques peu pris en considération la nature divine » et qui « sont d'accord pour nier que Dieu soit corporel ».

Ceux qui soutiennent que Dieu est composé d'un corps et d'esprit sont des philosophes sans identité précise. Par cette formule, Spinoza désigne la catégorie des penseurs qui ont été critiqués par les scolastiques au sujet de la question de la simplicité divine, à partir de Thomas d'Aquin, c'est-à-dire de « ceux qui ont quelque peu pris en considération la nature divine », selon l'expression de Spinoza. Leonard Lessius, par exemple, avait abordé la question de la simplicité de Dieu en ces termes : « Il est dit simple, premièrement parce qu'il est dépourvu de n'importe quel composition [...] en effet il n'est pas composé de corps et

¹⁵ Voir *Eth.*, I, 15, scolie.

d'esprit »¹⁶. Pour manifester son accord sur le fait que Dieu n'est pas un corps, il suffit de renvoyer aux arguments scolastiques concernant la simplicité divine pour ensuite poursuivre en critiquant cette fois les scolastiques qui, à travers les objections qu'ils ont adressés aux philosophes les plus naïfs qui attribuent un corps à Dieu, ont montré d'identifier l'étendue avec le corps, et, par conséquent, ont nié que l'étendue, comme le corps, puisse appartenir à Dieu. La critique adressée à la scolastique commence là où la critique des scolastiques s'arrête.

3. Les exemples précédents montrent combien la philosophie spinozienne est redevable à la scolastique. Spinoza est capable de s'exprimer "à la manière de", il raisonne en usant de schémas que la tradition scolaire a rendu familiers, même lorsqu'il s'agit pour lui de réfuter cette même tradition. Cependant, cette fonction d'horizon, de réservoir d'arguments, de *forma mentis*, pourrions-nous dire, et surtout d'adversaire accordée à la scolastique n'épuise pas toute la dette de Spinoza à son égard. La scolastique a aussi transmis à Spinoza des thèses de fond qu'il recueille fidèlement. Nous tenterons de préciser ce rôle de médiation accompli par la scolastique à travers la question précise des genres de connaissance.

La question de l'origine de la détermination des genres de connaissance chez Spinoza est un sujet classique de la recherche spinoziste, au moins depuis les hypothèses avancées par Harry Wolfson¹⁷. Dans la division spinozienne des genres de connaissance, on retrouve les caractéristiques fondamentales du schéma proposé par Platon dans le livre VI de la *République*, et qui se présente sous la forme d'une ligne divisée en quatre segments. La description de la connaissance adéquate par Spinoza fait écho à la *dianoia* et au *nous*, à savoir aux deux segments qui composent la seconde partie de la ligne platonicienne, celle dans laquelle prend place la connaissance intellectuelle. Mais la division de la connaissance intellectuelle en connaissance discursive et en connaissance intuitive avait reçu la caution d'Aristote, et bénéficiait donc d'un consensus plutôt large parmi les philosophes, ce qui explique, et justifie en partie, la multiplicité des sources proposées par Wolfson, et par d'autres après lui. Quant à la connaissance

16 L. Lessius, *Quinquaginta nomina Dei*, op. cit., p. 27 : « *Simplex dicitur, I. quia est expers omnis compositionis, tam accidentariae, quam essentialis : non enim est concretus ex corpore et anima.* » Voir aussi F. Suarez, *Disputationes Metaphysicæ*, XXX, sect. 4, n. 15 : « *Deus non est corpus, et consequenter neque habet compositionem ex partibus integrantibus : hæc enim non est, nisi in corporibus et rebus quantis.* »

17 H. A. Wolfson, *La Philosophie de Spinoza*, p. 502 sq. [= II, p. 131 sq.]. Wolfson rassemblait une quantité énorme de sources possibles : philosophes juifs, Aristote, Averroès, Platon ainsi que de nombreux auteurs du Moyen Âge.

inadéquate, si la ligne platonicienne était effectivement à l'origine des genres de connaissance de Spinoza, elle devrait correspondre aux deux premiers segments de la ligne, dans lesquels Platon avait rangé la connaissance des images des objets sensibles et la connaissance sensible. Pour sa part Spinoza, à partir du *Traité de la Réforme de l'entendement*, divise la connaissance inadéquate entre une connaissance par « ouï-dire » ou par « quelque signe » et une connaissance « par expérience vague »¹⁸. On peut rapporter ces deux catégories aux images des objets – les signes – et à l'expérience sensible des objets dont il est question dans les premiers segments de la ligne platonicienne, parce que, comme l'*Éthique* le précisera ultérieurement, le langage incite l'esprit à former « des idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses »¹⁹. Mais à partir du *Traité de la Réforme de l'entendement*, les genres de connaissance sont définis aussi au moyen de l'exemple de la recherche du quatrième nombre proportionnel. Or, dans la connaissance inadéquate, le quatrième nombre est trouvé soit par généralisation, à partir du succès d'une opération – ou l'on retrouve l'expérience – soit par l'enseignement des maîtres. Même si l'ouï-dire peut être vu comme une reprise de la connaissance par images platonicienne – et, comme nous l'avons vu, le texte de l'*Éthique* insiste sur le lien entre le langage et les images des choses –, il reste à rendre compte du rapport entre l'enseignement des maîtres et les genres de connaissances visées par Platon dans les deux premiers segments de la ligne. La médiation scolastique explique le privilège accordé à l'enseignement d'un maître comme exemple d'un genre de connaissance qui relève de la sensibilité par opposition à la connaissance intellectuelle. Lorsqu'il s'agissait, en effet, de déterminer les différents genres de connaissance de Dieu, Henri de Gand avait divisé cette connaissance en trois catégories :

*Dico quod circa divina differunt credere, intelligere et videre. Credere enim est assentire veritati credibilis per intellectum ex habitu fidei cum voluntatis imperio, secundum modum quo oportet credere doctori omnem qui discit; quemadmodum ille qui credit solem eclipsari nunc, non habendo ad hoc demonstrationem quam habet magister suus, neque videt oculis interpositionem lune inter nos et solem, sed sic esse tenet ex solo dicto magistri sui. Intelligere autem est cognoscere aliquid ex alio per discursum rationis, vel definitivum vel syllogisticum, qualiter doctor astrologus intelligit per demonstrationem nunc solem eclipsari, quod oculis non videt. Videre autem intellectualiter est oculo mentis Deum ex nuda eius presentia conspicerere, quemadmodum quis videt eclipsim oculis carnalibus videndo lunam positam inter nos et solem*²⁰.

18 Spinoza, *Traité de la Réforme de l'entendement*, § 19.

19 Spinoza, *Eth.*, II, 40, scolie 2.

20 Henri de Gand, *Quodlibet XII*, éd. J. Decorte, quæstio 2, Leuven, Leuven University Press, 1987, p. 23-24.

Ce passage de Henri de Gand présente des similitudes frappantes avec le texte de Spinoza. Comme Henri de Gand, Spinoza ne distingue pas les genres de connaissance selon l'objet que vise la connaissance mais selon la modalité de cette connaissance. Le premier genre de connaissance, chez Henri, est une connaissance à laquelle ont recours ceux qui sont démunis de démonstrations et qui n'ont comme seule source que la parole du maître (*ex solo dicto magistri*) ; chez Spinoza, dans le premier genre de connaissance « des marchands n'hésiteront pas à multiplier le second nombre par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont appris de leurs maîtres sans nulle démonstration »²¹. Dans le second genre de connaissance, chez Henri, l'astronome s'appuie sur la démonstration ; chez Spinoza le second genre de connaissance a pour fondement « la force de la démonstration »²². Chez Henri, le troisième genre de connaissance est une vision, de même chez Spinoza : « la relation même, que nous voyons d'un regard »²³. L'éclipse du soleil mentionnée dans le texte de Henri a pour pendant, chez Spinoza, la recherche du quatrième nombre proportionnel, mais le schéma reste le même. Si Platon est présent dans le premier genre de connaissance d'Henri de Gand, ce n'est pas en raison d'une reprise exacte de l'identification avec la connaissance sensible mais en raison de la force d'un terme employé par Platon pour la désigner, celui de *pistis*, la croyance, qui devient la foi en la parole d'un autre.

La connaissance de second genre de Henri recevra de Duns Scot la qualification de connaissance « abstraite », et la connaissance du troisième genre, le « *videre* » dont Henri de Gand avait parlé, recevra, pour sa part, le nom de « connaissance intuitive », terme retenu ultérieurement par Spinoza²⁴. Malgré ce changement

21 Spinoza, *Eth.*, II, 40, scolie 2 (nous soulignons).

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*

24 La connaissance que Duns Scot appelle « abstraite », n'a rien à voir avec la connaissance que Spinoza appelle « abstraite ». La connaissance abstraite de Duns Scot fait abstraction de l'existence des choses, et, pour cette raison, elle n'est pas une connaissance sensible, mais une connaissance rationnelle et scientifique. C'est le genre de connaissance des sciences exactes. La connaissance abstraite de Spinoza, au contraire, fait abstraction de la réalité éternelle et infinie à laquelle les choses appartiennent et elle est, par excellence, connaissance inadéquate, sensible et imaginative ; elle appartient donc au premier genre de connaissance. Voir *Eth.*, I, 15, scolie : « la quantité est conçue par nous en deux manières : savoir abstraitement, c'est-à-dire superficiellement, telle qu'on se la représente par l'imagination, ou comme une substance, ce qui n'est possible qu'à l'entendement » et *Eth.*, II, 45, scolie. Le genre de connaissance que Duns Scot appelle « abstraite » se retrouve, chez Spinoza, dans le second genre de connaissance et elle est, comme chez Scot, connaissance discursive, universelle et scientifique. Sur l'ensemble de la question du rapport entre la théorie de la connaissance de Spinoza et celle élaborée par Duns Scot, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Roma/Bari, Laterza, 2006.

lexical, le schéma proposé par Henri de Gand connaîtra un succès durable, la connaissance du premier genre conservant, comme ce sera d'ailleurs encore le cas chez Spinoza, son caractère de croyance en la parole d'un maître, celle du second genre celui de connaissance discursive et scientifique, et celle du troisième, enfin, celui de vision par contact direct avec son objet. Descartes y fera référence pour distinguer la connaissance de Dieu accessible aux esprits finis et la connaissance intuitive de Dieu des bienheureux, qui appartient à la même catégorie que le *cogito* : « Cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée ; votre esprit la voit, la sent et la manie »²⁵. Ce sont, là encore, les trois genres de connaissance que Henri de Gand avait déterminés : la foi dans la parole des maîtres, le raisonnement, la vision.

Lorsqu'il propose la théorie des genres de connaissance – quatre dans le *Traité de la Réforme de l'entendement*, comme chez Platon, réduits à trois, comme chez Henri de Gand, dans le *Court Traité* et dans l'*Éthique* – Spinoza revient à Platon mais avec les transformations que les segments de sa fameuse ligne ont subi à la suite des réflexions scolastiques sur la connaissance de Dieu. La connaissance qui n'est ni démonstrative ni vision directe est une connaissance que Platon n'avait pas envisagée mais que la scolastique avait un intérêt profond à valoriser : la connaissance acquise par l'autorité d'un maître, celui qui, précisément, possède les démonstrations ou la vision de la chose même.

25 Descartes à Silhon [?], 1648 [?], A.T. V, 138. La description de la connaissance intuitive chez Descartes reprend les termes utilisés par Lessius. Voir L. Lessius, *De summo bono et æterna beatitudine hominis libri quatuor*, Antverpiæ, ex officina palatina 1616, p. 106 : « *Beatitudo [...] est extrema et summa mentis perfectio, qua mens perfectissime Deo unitur, ipsumque perfectissime sentit et gustat, eiusque dulcedine perfruitur, ac proinde cognitionem perfectissimam postulat. Perfectissima autem cognitio est clara visio, qua res ipsa in se clara et distincte absque medio cernitur tamquam præsens. Itaque beatitudo consistit in clara Dei visione* » et p. 113 : « *visio Dei est apprehensio et possessio summi boni. Nam visione veluti manus complexu apprehendimus, firmiter tenemus, et possidemus ipsum Deum tamquam bonum nostrum nobis ad fruendum datum [...]. Sicuti si summum bonum esset pecunia, possidere pecuniam, eamque videre et contrectare eo modo, ut inde summa voluptate afficiatur, esset hominis beatitudo* » (nous soulignons).