CLASSIQUES
GARNIER

CARBONE (Raffaele), « L'erreur et l'étonnement chez Montaigne et Spinoza », *Bulletin de la Société internationale des amis de Montaigne*, n° 63, 2016 – 1, p. 181-197

DOI : 10.15122/isbn.978-2-406-06087-1.p.0181

La diffusion ou la divulgation de ce document et de son contenu via Internet ou tout autre moyen de communication ne sont pas autorisées hormis dans un cadre privé.

© 2016. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

Carbone (Raffaele), « L'erreur et l'étonnement chez Montaigne et Spinoza »

Résumé – Nous thématisons, en premier lieu, le problème de la connaissance dans les *Essais*. En deuxième lieu, nous examinons les passages où Montaigne parle de l'erreur et de l'étonnement. Ensuite, nous analysons des textes spinoziens sur l'erreur et l'étonnement qui donnent lieu à une comparaison entre les deux auteurs. Pour conclure, en évoquant deux grandes doctrines sur la nature de l'erreur, nous montrons les similarités et les différences entre les positions respectives de Montaigne et de Spinoza.

Abstract – We thematize, at first, the problem of knowledge in Montaigne's *Essays*. Secondly, we consider some passages where Montaigne refers to the error and the astonishment. Then we analyze the spinoziens texts about the error and astonishment that give rise to a comparison between the two authors. In conclusion, invoking two great philosophical doctrines on the nature of the error, we show the similarities and differences between the respective positions of Montaigne and Spinoza.

L'ERREUR ET L'ÉTONNEMENT CHEZ MONTAIGNE ET SPINOZA

L'ERREUR : APPROCHES ET PERSPECTIVES

La question de l'erreur en philosophie peut être abordée sous différents angles et convoquer plusieurs domaines : le champ logico-linguistique, celui de la métaphysique et de l'épistémologie, où elle s'articule avec la notion de vérité, le domaine de l'éthique et celui de la religion. « Les logiciens et les moralistes – écrivait Victor Brochard – se sont souvent occupé des erreurs, les uns pour en déterminer les diverses espèces et dresser la liste des sophismes, les autres pour découvrir dans la variété complexe des sentiments et des passions les influences qui faussent le jugement et expliquer par les entraînements du cœur les égarements de l'esprit[1] ». Mais aussitôt il posait un problème logique et métaphysique : comment l'erreur est-elle possible en des intelligences qui sont capables de connaître la vérité, comment apparait-elle sous tant de formes diverses ? Aux yeux de Brochard, la solution de ce problème est importante afin de mesurer la portée de l'esprit humain, à plus forte raison si l'on considère que le nombre et la fréquence de nos erreurs et notre incapacité à les éviter sont des arguments bien exploités par les détracteurs de la raison[2].

Nous envisageons ici le point de vue de Montaigne et de Spinoza sur ce sujet. En sachant que sans doute Spinoza n'a pas eu une connaissance directe de l'œuvre de Montaigne, nous établissons une comparaison structurelle entre le sens que la notion d'erreur revêt dans certains passages des *Essais*, notamment là où elle s'accompagne à celle d'étonnement, et la conception spinozienne de l'erreur pour voir comment situer les

1 V. Brochard, *De l'erreur*, Paris, Félix Alcan, 1926 (III[e] édition), p. 1.
2 *Ibid.*, p. 1-2.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

positions de deux auteurs face aux grandes théories de l'erreur formulées par la tradition philosophique occidentale.

Nous abordons la question de l'erreur essentiellement dans une perspective épistémologique et métaphysique, ainsi nous n'allons pas nous pencher sur ces passages où Montaigne emploie le mot « erreur » (au pluriel) pour désigner les errements de la conduite humaine et le dérèglement dans les mœurs, notamment par rapport à son expérience passée (« la plus commune des humaines erreurs », I, 3, 15 B[1] ; « des erreurs innocentes » des enfants, I, 9, 36 B ; « des erreurs contestées et debatables », I, 23, 120 C ; « les erreurs et les vices », I, 46, 277 A ; « J'ay encouru quelques lourdes erreurs en ma vie et importantes », III, 2, 814 C ; « des erreurs de ma jeunesse », III, 3, 826 B, etc.).

Dans un premier temps, nous allons évoquer, à titre d'introduction, la problématique de la connaissance dans les *Essais*. Dans un deuxième temps, nous examinons certains passages des *Essais* où Montaigne fait allusion à l'erreur (et à l'étonnement). Ensuite, nous prenons en ligne de compte des textes spinoziens sur l'erreur et l'étonnement qui donnent lieu à une comparaison entre les deux auteurs. Pour conclure, en nous réclamant de deux grandes doctrines philosophiques sur la nature de l'erreur, nous mettons l'accent sur les similarités et les différences entre les positions respectives de Montaigne et de Spinoza.

LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE CHEZ MONTAIGNE

Malgré le désir de connaissance est le désir le plus naturel (III, 13, 1065 B), qui s'explique aussi comme « une maladie naturelle de [...] [l'] esprit » (III, 13, 1068 B), nous n'avons pas accès à une essence immuable des choses et nous ne pouvons prétendre les ramener « à la mesure de notre capacité et suffisance » (I, 27, 179 A).

La connaissance semble d'ailleurs dépendre des circonstances, qui en seraient à la fois l'occasion et la texture[2]. Dans l'« Apologie de Raymond

1 Nous citons les *Essais* dans l'édition Villey-Saulnier, Paris, PUF, 2004.

2 Voir à cet égard P. Mathias, *Montaigne ou l'usage du monde*, Paris, Vrin, 2006, p. 75-78.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

Sebond », en effet, Montaigne écrit : « L'homme peut reconnoistre [...] qu'il doit à la fortune et au rencontre, la verité qu'il descouvre luy seul [...] » (II, 12, 553 A). En outre, il partage la réserve des philosophes dits rationalistes qui refusent d'accorder un crédit total aux sens, même s'il ne semble pas maintenir un primat de la raison (dans le sens des rationalistes) :

> Les yeux humains ne peuvent apercevoir les choses que par les formes de leur cognoissance (II, 12, 535 B) ;
> [A] Or, nostre estat accomodant les choses à soy et les transformant selon soy, nous ne sçavons plus quelles sont les choses en verité : car rien ne vient à nous que falsifié et alteré par nos sens (II, 12, 600 A) ;
> Nostre fantasie ne s'applique pas aux choses estrangeres, ains elle est conceue par l'entremise des sens ; et les sens ne comprennent pas le subject estranger, ains seulement leurs propres passions ; et par ainsi la fantasie et apparence n'est pas du subject, ains seulement de la passion et souffrance du sens, laquelle passion et subject sont choses diverses : parquoy qui juge par les apparences, juge par chose autre que le subject (II, 12, 601 A).

Nous transférons les qualités de nos sens – leurs modifications lorsqu'ils subissent l'action des choses – sur ces objets mêmes qui sont à l'origine des sensations. Ainsi nos perceptions, produites par nos sens, expriment la structure de notre corps plutôt que celle des objets perçus[1]. Le domaine de l'être est alors hors de notre portée, et cela tient à deux raisons. D'une part, il serait absurde de supposer que les limites de nos capacités de sentir et d'imaginer sont celles de la réalité physique, et d'autre part, le cosmos tout entier bouge, le sujet et l'objet de la connaissance sont tous deux en mouvement : « Finalement, il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celuy des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse. Ainsi il ne se peut establir rien de certain de l'un à l'autre, et le jugeant et le jugé estans en continuelle mutation et branle » (II, 12, 601 A)[2]. S'il y a une vérité à la portée de l'homme, elle concerne cette double prise de conscience : nous percevons le réel à travers nos propres « filtres cognitifs[3] » ; l'être, la nature des choses est insaisissable. L'erreur consisterait

1 C'est ce que Montaigne retient du pyrrhonisme : « [...] les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence [...] » (II, 12, 562 A).

2 *Cf.* aussi II, 12, 598 A : « nous recevons les choses autres et autres, selon que nous sommes et qu'il nous semble ».

3 *Cf.* D. Ottaviani, « Montaigne, méthode et interprétation », *Réforme, Humanisme, Renaissance*, vol. 64, 2007, p. 59-72, ici p. 68.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

alors en la prétention d'avoir accès aux essences alors que nous restons cantonnés dans les formes et les affections changeantes de notre corps.

ERREUR, IGNORANCE ET ÉTONNEMENT CHEZ MONTAIGNE

Pour comprendre le sens que revêt l'erreur chez Montaigne, on ne peut pas s'en passer des critiques adressées à l'anthropocentrisme téléologique dans l'« Apologie de Raymond Sebond » (*cf.*, par exemple, II, 12, 452 A, *et passim*) ou dans « De la ressemblance des enfans aux peres ». Dans ce chapitre, où il exprime sa défiance envers la médecine, Montaigne cite l'opinion selon laquelle rien n'est plus efficace que le sang de bouc pour guérir des calculs de la vessie ; il écrit avoir entendu parler « [...] du sang du bouc à plusieurs, comme d'une manne céleste envoyée en ces derniers siecles pour la tutelle et conservation de la vie humaine » (II, 37, 779 A). Montaigne raille ainsi la présomption humaine, car l'homme pense que le monde n'est fait que pour lui et qu'il est l'objet d'une particulière attention de la divinité.

Cette suffisance ainsi que les limites de notre imagination nous empêchent de comprendre la plupart du temps l'erreur dans laquelle nous sommes. C'est ce que Montaigne souligne dans un passage de « De l'institution des enfans » :

> [A] A qui il gresle sur la teste, tout l'hemisphere semble estre en tempeste et orage. Et disoit le Savoïart que, si ce sot de Roy de France eut sceu bien conduire sa fortune, il estoit homme pour devenir maistre d'hostel de son Duc. Son imagination ne concevoit autre plus eslevée grandeur que celle de son maistre. [C] Nous sommes insensiblement tous en cette erreur : erreur de grande suite et prejudice. [A] Mais qui se presente, comme dans un tableau, cette grande image de nostre mere nature en son entiere magesté ; qui lit en son visage une si generale et constante varieté ; qui se remarque là dedans, et non soy, mais tout un royaume, comme un traict d'une pointe tres delicate : celuy-là seul estime les choses selon leur juste grandeur (I, 26, 157 A C).

Ce passage, où la « grande image de nostre mere nature en son entiere magesté » donne à penser que l'homme peut avoir accès à une notion

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

imagée de la totalité, peut être mis en relation avec le chapitre « D'un enfant monstrueux », notamment sa dernière partie :

> Ce que nous appellons monstres, ne le sont pas à Dieu, qui voit en l'immensité de son ouvrage l'infinité des formes qu'il y a comprinses ; et est à croire que cette figure qui nous estonne, se rapporte et tient à quelque autre figure de mesme genre inconnu à l'homme. De sa toute sagesse il ne part rien que bon et commun et reglé ; mais nous n'en voyons pas l'assortiment et la relation. « *Quod crebro videt, non miratur, etiam si cur fiat nescit. Quod ante non vidit, id, si evenerit, ostentum esse censet* ».
> Nous apelons contre nature ce qui advient contre la coustume : rien n'est que selon elle, quel qu'il soit. Que cette raison universelle et naturelle chasse de nous l'erreur et l'estonnement que la nouvelleté nous apporte (II, 30, 713 C).

Dans ce passage, l'erreur de notre jugement est censée aller de pair avec la condition psychologique de l'étonnement et ce dernier semble être stigmatisé. Montaigne entend montrer ici que le monstre est un être naturel : il résulte de l'organisation et de la cohésion de l'ensemble de la nature dont nous ne connaissons pas tous les détails et leurs liens. Pour étayer cette thèse, Montaigne reprend à son compte un raisonnement de Cicéron et de Saint Augustin[1]. Cette approche se base sur l'idée selon laquelle dans la nature on ne trouve pas d'erreurs, anomalies, aberrations, mais toutes choses, y comprises ces entités qui nous apparaissent monstrueuses, sont dotées de signification, même si nous sommes incapables de saisir le contexte dans lequel les choses singulières s'insèrent. Ceux que nous appelons erronément monstres et qui suscitent notre étonnement contribuent en réalité à enrichir la diversité et l'harmonie du cosmos. Dès lors, toute entité, toute forme qui existe, quelle qu'elle soit, est selon nature.

Dans « Des boyteux », Montaigne présente l'étonnement comme une espèce de condition pathologique de l'esprit aux prises avec les hantises et les aspects inconnus de soi-même : « Jusques à cette heure,

1 « Pourtant, même s'il en ignore la cause, ce qu'il voit fréquemment ne l'étonne pas ; au contraire, si un événement qu'il n'a jamais vu survient, il estime que c'est un prodige » (Cicéron, *De la divination*, traduit et commenté par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992, II, 22, p. 126). « Dieu, en effet, Créateur de tous les êtres, sait en quel lieu, en quel temps il faut ou il a fallu créer un être, comme il sait par quel agencement de parties diverses ou semblables s'obtient la beauté de l'univers. Mais qui ne peut en considérer l'ensemble est choqué par l'apparente difformité d'une partie dont il ignore la convenance et le rapport avec l'ensemble » (*Œuvres de Saint Augustin*, 36, *La Cité de Dieu*, Livres XV-XVIII, texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb, introduction générale et notes par G. Bardy, trad. française par G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, p. 210).

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

tous ces miracles et evenemens estranges se cachent devant moy. Je n'ay veu monstre et miracle au monde plus expres que moy-mesme. On s'apprivoise à toute estrangeté par l'usage et le temps ; mais plus je me hante et me connois, plus ma difformité m'estonne, moins je m'entens en moy » (III, 11, 1029 B). Même dans ce cas, l'étonnement n'engendre pas l'interrogation et la connaissance et semble pouvoir nous induire en erreur, voire freiner toute investigation ultérieure. Montaigne s'inscrit ainsi dans cette ligne de pensée qui formule un jugement négatif à l'endroit de l'étonnement. S'il existe un étonnement fécond qui est le moteur de la recherche[1] et qui repose sur la fréquentation du monde et la prise de distance par rapport à soi, Montaigne ne semble pas imputer à l'étonnement en soi une positivité immédiate[2].

Revenons à « D'un enfant monstrueux ». Nous sommes étonnés de voir un enfant avec deux corps et une seule tête et nous en concluons qu'il est un monstre susceptible de signifier un événement à venir (*cf.* II, 30, 712-713 A), parce que d'une part nous n'avons qu'une connaissance partielle de la nature, et d'autre part nous utilisons certains schèmes perceptifs, cognitifs et axiologiques pour interpréter le réel et classer les êtres et les objets avec lesquels nous entrons en contact. En réalité, « les miracles sont selon l'ignorance en quoy nous sommes de la nature, non selon l'estre de la nature. L'assuefaction endort la veuë de nostre jugement » (I, 23, 112 C). C'est donc l'accoutumance qui engendre l'étonnement. Cela revient à dire aussi que notre prétendue connaissance des choses se ramène à l'accoutumance et que nous tirons toujours des conclusions universelles à partir de quelques cas particuliers : « Et les communes imaginations, que nous trouvons en credit autour de nous, et infuses en nostre ame par la semence de nos peres, il semble que ce soyent les generalles et naturelles » (I, 23, 115-116 A).

L'erreur consiste alors à étendre à l'universalité de la nature les notions, les catégories, les conceptions dont nous nous servons pour comprendre notre espace ambiant et que nous forgeons à partir de notre perception sensible de notre corps et des autres (*cf.* par exemple, II, 12, 564 A ; III, 8, 930 B). Ainsi, lorsque nous sommes ébahis par un être

1 « Iris est fille de Thaumantis. L'admiration est fondement de toute philosophie, l'inquisition le progrez, l'ignorance le bout » (III, 11, 1030 C).

2 Sur ce thème, *cf.* J. Céard, *La Nature et les prodiges. L'insolite au XVI^e siècle*, Genève, Droz, 1996 [1977], p. 426-427.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

qui remet en question nos habitudes et nos certitudes, nous sommes induits à expliquer cette singularité par un enchaînement de facteurs théologiques et moraux ou selon d'autres grilles de lectures. Il nous semble qu'apparaissent ici deux genres d'erreur. La première concerne l'usage de nos facultés et la valeur que nous accordons à nos croyances et nos habitudes : nous appliquons à l'universalité de la nature ce qui ne vaut que pour nous. La deuxième consiste à plier la nature à notre coutume et à nous efforcer d'élaborer des interprétations pour donner un sens à l'être qui nous étonne : celui-ci devient ainsi un signe d'un événement à venir ou le témoignage d'une faute (commise, par exemple, par la mère qui a engendré un enfant monstrueux). Cette herméneutique du monstrueux est toujours en fonction de nos paramètres d'évaluation, de nos expériences courantes et, au bout du compte, de notre ignorance[1]. De la même manière, l'erreur se manifeste dans certaines conceptions philosophiques et religieuses outrées, comme la théorie de la métempsychose et la divinisation des animaux[2], auxquelles Montaigne oppose « les opinions les plus moderées » sur les liens entre les hommes et les animaux (II, 12, 435 A).

En somme, l'erreur tient à la prétention de juger de l'univers entier, et de Dieu même, sur la base de notre particularité : « Et de là s'engendrent toutes les resveries et erreurs desquelles le monde se trouve saisi, ramenant et poisant à sa balance chose si esloignée de son poix » (II, 12, 528 A)[3]. C'est pourquoi, si nous réussissons à nous affranchir des contraintes de notre particularité, l'univers apparaît comme un ordre rationnel : chaque chose singulière se rapporte à son contexte, a des liens avec les autres et obéit à des lois générales (tout y est « commun et reglé »), même lorsque nous ne voyons pas l'« assortiment » et la relation entre ces choses et ces lois, leur diversité et leur nombre étant illimités[4].

1 « Davantage, combien y a il de choses en nostre cognoissance, qui combatent ces belles regles que nous avons taillées et prescrites à nature ? et nous entreprendrons d'y attacher Dieu mesme ? Combien de choses appellons nous miraculeuses et contre nature ? [C] Cela se faict par chaque homme et par chaque nation selon la mesure de son ignorance » (II, 12, 526 A C).

2 « Et l'interpretation mesme que Plutarque donne à cet erreur, qui est tresbien prise, leur est encores honorable » (II, 12, 434 A).

3 C'est pourquoi il vaut mieux « demeurer en suspens » plutôt que « de s'infrasquer en tant d'erreurs que l'humaine fantaisie a produictes » (II, 12, 504 B).

4 Voir sur ce point M. Baraz, *L'Être et la connaissance selon Montaigne*, Paris, Librairie José Corti, 1968, p. 109.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

SPINOZA : L'ERREUR DANS LA LETTRE À OLDENBURG DE 1661

Dans la première lettre d'Oldenburg à Spinoza (août 1661), le futur premier secrétaire de la *Royal Society* demande au philosophe hollandais son avis sur Bacon et Descartes. Spinoza lui écrit : « Vous me demandez deuxièmement quelles erreurs j'observe dans la philosophie de Descartes et de Bacon. […] Ainsi, la première et la plus importante est qu'ils étaient très loin de connaître la cause première et l'origine de toutes choses. La deuxième, qu'ils n'ont pas connu la vraie nature de l'esprit humain. La troisième, qu'ils n'ont jamais accédé à la vraie cause de l'erreur[1] ». La théorie de l'erreur élaborée par Bacon apparait aux yeux de Spinoza comme confuse et dépourvue d'argumentations. En définitive, elle attribue l'erreur à une intervention active du sujet dans les matériaux qui proviennent des sens : « […] il suppose, au-delà du caractère trompeur des sens, que l'intellect humain se trompe du fait de sa seule nature, et qu'il se figure tout par analogie avec sa nature, et non par analogie avec l'Univers[2] ». Les causes que Bacon assigne à l'erreur « peuvent toutes facilement se réduire à une seule, celle de Descartes. Elle consiste dans le fait que la volonté humaine est libre et plus vaste que l'intellect, autrement dit, comme parle Verulam lui-même plus confusément (Aphorisme 49), que la lumière de l'entendement n'est pas sèche, mais chargée de l'humidité de la volonté[3] ».

Pour Spinoza, il n'en est rien. En premier lieu, la volonté ne diffère pas plus de telle ou telle volition que la blancheur de tel ou tel blanc, ou l'humanité de tel ou tel homme. La volonté n'est pas un pouvoir réel de l'esprit, elle est un être de raison, une abstraction, et on ne peut pas la considérer comme étant la cause d'une volition particulière. Il n'y a pas

1 B. Spinoza, *Correspondance*, édition par M. Rovere, Paris, GF Flammarion, 2010, Lettre 2, p. 51.

2 *Ibid.*

3 *Ibid.*, p. 52-52. *Cf.* F. Bacon, *Novum Organum*, éd. par M. Malherbe, J.-M. Pousseur, Paris, PUF, 1986, 49, p. 115 : « L'entendement humain n'est pas une lumière sèche : en lui s'infusent la volonté et les passions ; ce qui engendre des sciences taillées sur mesure, car ce que l'homme désire être vrai, il le croit de préférence ». Voir sur cette lettre Ch. Jaquet, « Les trois erreurs de Bacon selon Spinoza », *L'Enseignement philosophique*, n° 6, 1997, p. 4-14.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

de volonté indépendante, il n'y a que des volitions, et la volition n'existe pas en dehors de l'idée, qui, selon Spinoza, est une réalité active[1] : « la volonté et l'entendement sont une seule et même chose[2] ». En deuxième lieu, les volitions particulières ne sont pas libres, mais déterminées par des causes extérieures et aucunement par la volonté, c'est pourquoi la présumée liberté de l'esprit dans le jugement erroné n'a pas de fondement[3]. En effet, dans l'*Éthique*, Spinoza identifie l'idée au jugement et de ce fait il va saper le caractère volontaire du jugement erroné. La volonté et l'entendement n'étant qu'une seule chose, on ne peut pas séparer l'idée du jugement et estimer que l'idée est produite par l'entendement, le jugement engendré par la volonté. L'idée même est un jugement ou un ensemble de jugements. Dans l'*Éthique*, Spinoza va alors élaborer une théorie de l'erreur qui ne repose pas sur l'activité libre de l'esprit.

LE PREMIER GENRE DE CONNAISSANCE ET L'ÉTONNEMENT DANS LE *COURT TRAITÉ* ET DANS L'*ÉTHIQUE*

Faisons un pas en arrière et penchons-nous à présent sur le *Court traité*, où Spinoza met au jour le rapport entre le premier genre de connaissance et l'étonnement, considéré comme une passion négative qui naît de l'opinion. Dans la seconde partie de cet ouvrage (chap. I, § 1), Spinoza fait allusion à la « conscience de la connaissance de nous-même et de ces choses qui sont hors de nous ». Ensuite (§ 2), il écrit : « Ces concepts, ou 1. nous les obtenons simplement par croyance (laquelle naît ou par expérience ou par ouï-dire) ; 2. ou encore nous les recevons par une croyance vraie ; 3. ou nous les avons par une compréhension claire et distincte. Le premier cas est communément sujet à l'erreur [*Het eerste is gemeenlyk dooling onderworpen*]. Les deuxième et troisième, bien qu'ils diffèrent l'un de l'autre, ne peuvent cependant pas se fourvoyer[4] ». La

1 *Cf.* B. Spinoza, *Éthique*, trad. par B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010 [1988], II, prop. 49 et dém., p. 192-195.
2 *Ibid.*, coroll., p. 195.
3 *Id.*, *Correspondance*, *op. cit.*, Lettre 2, p. 52.
4 *Id.*, *Court traité*, texte établi par F. Mignini, trad. du latin par J. Ganault, dans *Id.*, *Œuvres* I *Premiers écrits*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2009, Seconde partie, chap. I, § 1-2, p. 264-265.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

première forme de connaissance, l'opinion (*Waan*), consiste à opiner seulement, à croire seulement par ouï-dire ou à croire non seulement par ouï-dire, mais par expérience. Dans les deux cas, l'opinion s'avère sujette à l'erreur : d'une part, celui qui a appris quelque chose par ouï-dire se limite à le répéter comme le fait un perroquet ; d'autre part, l'expérience de quelques cas particuliers ne peut pas nous donner une règle pour tous les cas[1]. En s'attardant sur les différents formes de connaissance et leurs effets, Spinoza précise alors : « Nous appelons la première *opinion* parce qu'elle est sujette à l'erreur, et n'a aucune place en quoi que ce soit dont nous soyons certains, mais seulement là où il s'agit de supposer et de présumer[2] ». Se distinguant de la « croyance » et de la « connaissance claire », l'opinion donne lieu à « toutes les *passions* qui s'opposent à la saine raison », tandis que de la deuxième proviennent « les bons désirs », et de la troisième « l'*amour* véritable et sincère avec tout ce qu'il engendre[3] ». Au-delà de la question des genres de connaissance dans le *Court traité*, il importe de noter ici le lien entre l'opinion qui est source d'erreur et la première passion qui provient d'elle, c'est-à-dire l'étonnement. Car, quand Spinoza recense dans le *Court Traité* les principales passions qui naissent de l'opinion, il mentionne en premier lieu l'admiration, l'amour, la haine, le désir.

> Prenons donc comme premier [exemple] l'étonnement [*de Verwondering*], qui se rencontre en celui qui connaît la chose selon le premier mode ; car puisqu'il tire une conclusion universelle de quelques cas particuliers, il est surpris lorsqu'il voit quelque chose aller à l'encontre de cette conclusion qu'il a tirée ; comme quelqu'un qui, n'ayant jamais vu que des moutons à queue courte, s'étonnerait devant les moutons à longue queue du Maroc. Ainsi parle-t-on d'un paysan qui s'était fait l'idée que n'existaient aucun champ en dehors des siens ; mais une vache ayant disparu et comme il devenait nécessaire d'aller la chercher au loin, il tomba dans l'étonnement de ce qu'en dehors du peu de champs qu'il avait, en existent encore en si grande quantité[4].

L'étonnement est donc une passion qui provient de l'opinion, le genre de connaissance qui est communément source d'erreurs. On s'étonne parce qu'on a indûment formulé un jugement prétendant à une validité

1 *Ibid.*, II, chap. I, § 3, p. 264-267.
2 *Ibid.*, II, chap. II, § 2, p. 268-269.
3 *Ibid.*, II, chap. II, § 3, p. 268-269.
4 *Ibid.*, II, chap. III, § 2, p. 270-271.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

universelle à partir de quelques expériences particulières, et parce qu'on ignore la complexité et la multiplicité de relations qui tissent le réel.

La réflexion critique sur l'étonnement se poursuit dans l'*Éthique*. Spinoza minorise l'admiration tout d'abord dans l'Appendice du premier livre :

> [...] qui recherche les vraies causes des miracles et s'emploie, en savant, à comprendre les choses naturelles au lieu de les admirer comme un sot, est tenu un peu partout comme hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et des Dieux. C'est qu'ils savent bien qu'une fois supprimée l'ignorance [*ignorantiâ*], l'admiration stupide [*stupor*], c'est-à-dire le seul moyen qu'ils ont d'argumenter et de maintenir leur autorité, est supprimée[1].

Si l'admiration occupe une place de choix dans le *Court Traité*, où elle fait en tout cas l'objet d'une critique sévère, elle est reléguée au rang des affections simples et disparaît de la liste des affects dans l'*Éthique*[2]. Mais au-delà de ces fluctuations, dans les deux ouvrages, Spinoza, à l'instar de Descartes[3], formule un jugement négatif sur l'étonnement : en sont touchés ceux qui restent fixés sur une imagination singulière, détachée des autres auxquelles elle doit être reliée[4], et qui, par conséquent, ont tendance à prendre leur singularité et localité pour l'univers entier.

L'ERREUR DANS L'*ÉTHIQUE*

Considérons maintenant la théorie de l'erreur dans l'*Éthique*[5]. Aux yeux du philosophe hollandais, chaque perception implique un jugement

1 *Id.*, *Éthique*, *op. cit.*, I, Appendice, p. 88-91.

2 *Ibid.*, III, *Définitions des Affects*, 4, *Explication*, p. 322-323.

3 « L'étonnement est un excès d'admiration, qui ne peut jamais être que mauvais » (R. Descartes, *Les Passions de l'âme*, II^e^ partie, art. 73, dans *Œuvres de Descartes*, éd. par Ch. Adam, P. Tannery, Paris, Vrin, t. XI, 1947, p. 383). Nous avons modernisé l'orthographe.

4 *Cf.* B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, III, *Définitions des Affects*, 4, p. 320-321 : « L'Admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination singulière n'est aucunement enchaînée aux autres. *Voir la Prop. 52 avec son Scolie* ».

5 Nous nous appuyons sur les travaux de J. Bennet, *A Study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1984, p. 167-174 ; M. Lebuffe, *From Bondage to Freedom :*

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

qui porte sur l'existence de la chose représentée[1]. Cela se vérifie aussi quand nous attribuons à la réalité extérieure les caractéristiques de notre perception, par exemple quand nous disons que le soleil est distant de nous d'environ deux cent pieds sur la base de la perception que nous en avons[2]. En pareil cas, nous formulons un jugement dans le cadre du premier genre de connaissance, qui inclut les perceptions d'ordre sensoriel et imaginatif[3].

À ce propos, il peut être utile de mentionner l'Appendice du livre I de l'*Éthique*, où, tout comme Montaigne, Spinoza dénonce l'anthropocentrisme, l'anthropomorphisme et le finalisme de la conception commune de Dieu et de la Nature. « Tout cela – nous dit Spinoza – montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de l'imagination [*imaginationis affectiones pro rebus accepisse*][4] ». De la même manière, dans le deuxième livre de l'*Éthique*, Spinoza explique que : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affectée par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur » ; or, comme l'esprit humain perçoit la nature de nombreux corps en même temps que la nature de son corps, il s'ensuit que « […] les idées que nous avons des corps extérieurs indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs[5] ». Pour sortir du subjectivisme, il faut envisager le fait que quand le corps humain est modifié par un corps extérieur, l'idée de cette affection comprend deux choses : la nature du corps humain (sa propre manière d'apercevoir les objets extérieurs, d'en être modifié) et la nature du corps extérieur[6]. Il importe alors de distinguer l'enchaînement qui se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain (mémoire) de « l'enchaînement d'idées qui se fait suivant l'ordre de

Spinoza on Human Excellence, Oxford-New York, Oxford University Press, 2010, p. 77-98 ; E. Scribano, « Spinoza sull'errore e sulla verità », dans *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, édition par G. D'Anna et V. Morfino, Milan, Mimesis, 2012, p. 15-36.

1 *Cf.* B. Spinoza, *Éthique*., *op. cit.*, II, prop. 17, p. 138-139.

2 *Cf. Ibid.*, II, prop. 35, scolie, p. 166-167.

3 Rappelons à cet égard que l'imagination s'avère complexe et polymorphe dans le discours spinozien. Voir sur ce point P.-F. Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994, p. 255.

4 B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, I, Appendice, p. 92-93.

5 *Ibid.*, II, prop. 16, coroll. 1 et 2, p. 136-139.

6 *Cf. Ibid.*, II, prop. 17, p. 142-143.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

l'intellect, par lequel l'Esprit perçoit les choses par leurs premières causes, et qui est le même chez tous les hommes[1] ».

Il n'en demeure pas moins que lorsque nous connaissons les choses par le premier genre de connaissance, qui exprime la rencontre entre le monde extérieur et notre corps, nous leur attribuons des caractéristiques qui tiennent de notre corps. De ce point de vue, Spinoza semble rejoindre Montaigne quand il soutient que les sens nous font connaître notre état, et non la nature de l'objet extérieur censé nous modifier.

Cependant, de nouvelles expériences ou connaissances qui vont s'ajouter aux données dont nous disposons permettent de modifier le jugement impliqué dans notre première perception. La connaissance de certains mécanismes perceptifs et de l'astronomie nous fait comprendre la véritable grandeur et structure du soleil : même s'il ne cesse pas de nous apparaître petit et proche de nous, nous savons maintenant qu'il nous apparaît comme tel et qu'il n'est pas tel qu'il nous apparaît[2].

Par conséquent, l'idée en tant que telle n'est pas fausse et l'erreur, qui ne coïncide pas avec l'absolue ignorance[3], doit être imputée à ce qui manque à l'idée :

> Et ici, pour commencer à indiquer ce qu'est l'erreur, je voudrais que vous notiez que les imaginations de l'Esprit, considérées en soi, ne contiennent pas d'erreur, autrement dit, que l'Esprit, s'il se trompe, ce n'est pas parce qu'il imagine, mais c'est seulement en tant qu'on le considère manquer d'une idée qui exclue l'existence des choses qu'il imagine avoir en sa présence. Car si l'Esprit, pendant qu'il imagine avoir en sa présence des choses non existantes, en même temps savait qu'en vérité ces choses n'existent pas, il est sûr qu'il attribuerait cette puissance d'imaginer à une vertu et non à un vice de sa nature ; surtout si cette faculté d'imaginer dépendait de sa seule nature, c'est-à-dire (*par la Défin. 7 p. 1*) si cette faculté qu'a l'esprit d'imaginer était libre[4].

En plus de cela, rappelons que pour Spinoza « la fausseté [*falsitas*] consiste en une privation de connaissance [*consistit in cognitionis privatione*] qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses[5] ».

1 *Ibid.*, II, prop. 18, scolie, p. 144-145.
2 *Ibid.*, II, prop. 35, scolie, p. 166-167.
3 *Cf. Ibid.*, II, prop. 35, dém., p. 164-165.
4 *Ibid.*, II, prop. 17, scolie, p. 142-143.
5 *Ibid.*, II, prop. 35, p. 164-165. *Cf.* aussi *ibid.*, II, prop. 35, scolie, p. 164-165 : « Dans le Scolie de la Prop. 17 de cette Partie, j'ai expliqué de quelle façon l'erreur consiste en une privation de connaissance ; mais pour plus ample explication de cette chose, je donnerai

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

Loin de manifester une faculté libre et distincte de l'idée, l'affirmation impliquée dans le jugement faux, n'est que l'affirmation par soi d'une idée inadéquate et mutilée, dans un esprit qui est temporairement privé de l'idée adéquate. L'idée inadéquate implique un jugement qui se modifie dès que se présentent d'autres idées qui sont enchaînées à cette idée : celle-ci est saisie alors à l'intérieur d'une une chaine comme un des maillons de cette chaine. Si l'affirmation qui corrige une affirmation erronée laisse inchangée cette dernière, elle l'intègre cependant dans un contexte plus large. Comme l'expliquait Parkinson, une affirmation fausse peut être comparée à la pièce d'un puzzle dont la place dans ce puzzle n'est pas connue : la correction de l'affirmation fausse consistera alors à mettre la pièce dans le puzzle à sa propre place[1].

MONTAIGNE ET SPINOZA : SIMILITUDES ET DIFFÉRENCES

Dans la tradition philosophique occidentale, on peut détecter deux grandes théories de l'erreur. La première est formulée entre autres par Thomas d'Aquin (*De veritate*)[2], Suarez (*Disputationes metaphysicae*) et Descartes[3]. Selon cette tradition, l'erreur s'explique par l'activité de l'esprit

---

un exemple. Les hommes se trompent en ceci qu'ils se croient libres, opinion qui consiste seulement en ceci qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes qui les déterminent ».

1 *Cf.* G. H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1954, p. 124.

2 « [...] une chose n'est pas cause de la fausseté dans l'âme comme si elle causait nécessairement la fausseté, car la vérité et la fausseté existent avant tout dans le jugement de l'âme : l'âme en tant qu'elle juge des choses ne pâtit pas des choses mais bien plutôt agit d'une certaine manière ; aussi, une chose n'est pas dite fausse parce qu'elle provoque toujours une appréhension fausse d'elle-même, mais parce qu'elle est de nature à la provoquer par ce qui apparaît d'elle-même » (Thomas d'Aquin, *Première question disputée La vérité (De veritate)*, texte latin de l'édition Léonine, édition par Ch. Brouwer et M. Peeters, Paris, Vrin, 2002, Article X, Réponse, p. 157).

3 Comme l'a remarqué Emanuela Scribano (« Spinoza sull'errore e sulla verità », art. cité, p. 18), Descartes a tiré sa théorie de l'erreur d'un texte de Suarez. Il s'agit de la *Disputatio de falsitate* (*Disputationes metaphysicae*, IX, *De falsitate*, II, « Quae sit falsitatis origo », VI), que Descartes connait et qu'il cite dans ses réponses à Arnauld (*cf. Quartae responsiones*, AT VII, 235).

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

et le jugement est précisément l'œuvre non de l'entendement mais de la volonté. En témoigne justement l'erreur, car lorsque l'on se trompe le jugement aurait pu être différent. Pour Descartes, par exemple, « la volonté aussi bien que l'entendement est requise pour juger ». L'erreur est produite par notre volonté lorsque « nous donnons notre consentement à des choses dont nous n'avons jamais eu qu'une connaissance fort confuse », même si nous ne sommes pas contraints de le donner[1]. Pour être plus précis, l'erreur tient au fait que la volonté a plus d'étendue que l'entendement si bien que « nous la portons ordinairement au-delà de ce que nous connaissons clairement et distinctement ». L'erreur naît d'un abus de notre volonté : « lorsque nous en abusons de la sorte, ce n'est pas merveille s'il nous arrive de nous méprendre[2] ».

Selon cette autre théorie de l'erreur, que l'on pourrait faire remonter jusqu'à Platon[3], l'erreur naît du caractère parcellaire de notre connaissance quand nous ne sommes pas conscients de celui-ci. Montaigne et Spinoza peuvent s'inscrire dans cette lignée : à leurs yeux, l'erreur semble être une privation ou une négation. Se tromper, ce n'est pas imaginer ce qui n'existe pas, mais c'est ne pas connaître tous les éléments et les liens qui permettent de rendre raison d'un fait et prétendre en même temps de formuler des jugements ayant une portée universelle. S'il y a dans notre esprit des idées fausses et inadéquates, c'est que – à la différence de l'entendement divin qui embrasse la totalité infinie des connexions – nous ne voyons qu'une partie des causes et des effets, nous n'apercevons que quelques maillons de l'enchaînement des choses, sans comprendre clairement comment tel maillon se rattache à tel autre au moyen des autres maillons enchaînés[4].

Peut-être pourrions-nous ajouter encore quelques remarques. Montaigne et Spinoza cherchent tous les deux à rendre raison de l'erreur en analysant certains aspects de la nature de l'homme. Avec des accents différents, ils mettent en cause la présomption de tout juger à partir de ses propres données subjectives et partielles ; ils soulignent ainsi

1 R. Descartes, *Les principes de la philosophie*, I, 34, AT IX.2, 39.
2 *Ibid.*, I, 35, AT IX.2, 40.
3 *Cf.* l'allégorie de la caverne chez Platon, *Œuvres complètes*, t. VII, 1re partie, *La République* (Livres VIII-X), trad. du grec ancien par É. Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 1996, VII, 514a – 515 b, p. 145-146.
4 Voir sur ce point l'analyse de V. Brochard, *De l'erreur*, *op. cit.*, p. 75.

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

l'ignorance humaine des causes des choses qui s'accompagne à l'appétit de chercher son propre utile. C'est pourquoi les hommes se forgent des idées fausses des choses naturelles[1]. Mais si pour Spinoza l'homme peut parvenir à l'idée vraie du tout, à la connaissance des structures fondamentales de l'être sans évidemment en épuiser la richesse et les manifestations, pour Montaigne ce n'est pas possible : il nous semble qu'aux yeux du bordelais nous pouvons avoir une idée de la totalité (« notre mère nature »), d'un « ordre de l'univers » (I, 20, 92 A) dans lequel chaque pièce a sa place, mais nous ne sommes pas à même de fournir une description véritable de cette totalité et de cet ordre. Insistant sur le fait que l'esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu (« *Mentem humanam partem esse infiniti intellectûs Dei*[2] »), Spinoza pense que « […] plus l'esprit possède de connaissance, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature [*eo melius et suas vires et ordinem Naturae intellegit*][3] », de sorte qu'il peut réussir « […] à avoir des choses la meilleure compréhension possible, exempte d'erreur [*absque errore*][4] ». Chez Montaigne, au contraire, plus l'homme réfléchit sur le processus de la connaissance, plus il comprend que ses connaissances fluctuantes n'expriment pas l'essence des choses, mais les caractères et les modifications de son corps ; par conséquent, il comprend également que ces essences ainsi que l'ordre global de la nature ne sont pas vraiment atteignables. À la différence de Spinoza, pour lequel l'esprit humain a la puissance de saisir les rapports entre les idées[5], Montaigne semble dire que l'homme ne peut pas restituer ces connexions à cause de l'ancrage sensoriel de ses connaissances, de l'impossibilité de se débarrasser du caractère anthropomorphe du savoir et du mobilisme universel. Néanmoins, l'auteur des *Essais* semble suggérer qu'en méditant sur ses expériences et les comparant

1 *Cf.* par exemple M. de Montaigne, *Essais*, II, 12, 500-501 A C ; B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, I, Appendice, p. 81-85.

2 B. Spinoza, *Éthique*, *op. cit.*, II, prop. 11, coroll., p. 118-119. Voir aussi *ibid.*, prop. 43, scolie, p. 182-183.

3 *Id.*, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte établi par F. Mignini, trad. du latin par M. Beyssade, dans Id., *Œuvres* I *Premiers écrits*, *op. cit.*, § 40, p. 87.

4 *Ibid.*, § 15, p. 73.

5 L'esprit humain peut heureusement être interprété comme un « […] *champ* de connexions d'idées qui s'enchaînent et s'affrontent selon des forces, dont le sens le plus souvent nous échappe parce que nous en ignorons les causes » (L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, p. 54).

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.

entre elles, l'esprit peut du moins se hisser à l'idée d'un ordre et d'une organisation de l'ensemble de la nature, juger que ce qu'il perçoit de la nature n'en qu'« un traict d'une pointe tres delicate » et par ce biais éviter de prendre la partie pour le tout, le particulier pour l'universel.

Raffaele Carbone
Collegium de Lyon
Université de Lyon

© 2016. Classiques Garnier. Reproduction et diffusion interdites.