

ATTENTION ET SIMULTANÉITÉ INTELLECTUELLE CHEZ DESCARTES, CLAUBERG ET SPINOZA

Il est une question, très largement méconnue par les historiens de la philosophie, qui a joué un rôle important dans le développement de la science de l'âme avant et pendant le xvii^e siècle, celle de savoir si l'on peut penser plusieurs choses à la fois, que le mot « penser » désigne ici la perception sensible ou l'activité de l'intellect. Certes, aucun philosophe ne conteste le fait qu'une diversité d'éléments puisse être simultanément saisie par l'esprit, mais ce qui est plus malaisé à déterminer, ce sont les modalités de cette saisie. Lorsque je considère un paysage, par exemple, je peux le considérer en son entier et j'aurai alors des éléments qui le composent une perception floue et dégradée ; si je me focalise sur tel rocher, tel coteau, tel village, les autres éléments glisseront aussitôt au second plan. C'est ce qui fait dire à Thomas d'Aquin qu'on ne perçoit ou n'intelligé jamais qu'une chose à la fois et que toute pluralité perçue ou intelligée s'ordonne par rapport à un « premier intelligible » à partir duquel s'unifie l'ensemble¹. Il n'y a donc pas une égale présence des idées dans l'esprit puisque celles-ci sont saisies en fonction d'une idée principale et structurante, la *species* de l'objet perçue « in actu » quand le reste l'est seulement « in potentia »². Comment donner tort à Thomas d'Aquin ? Penser plusieurs choses à la fois ne reviendrait-il pas à tomber dans un « état de confusion, d'inhibition et de dispersion mentale »³ ?

Pourtant, dès le xiv^e siècle, s'est développée contre la position thomiste l'idée que l'esprit peut se porter en même temps vers plusieurs objets et cela avec une égale distinction. La *species* du paysage considéré n'est-elle pas après tout la

1. Thomas d'Aquin, *Quæstiones de quolibet*, 7, 1, 2, in *Opera Omnia*, éd. Léonine, t. 25/1, Rome-Paris, 1996, p. 10.

2. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia pars, q. 85, art. 4, « Utrum possimus multa simul intelligere », in *Opera omnia*, éd. Léonine, t. 5, Rome, 1889, p. 339. Voir O. Dubouclez, « Plura simul intelligere. Éléments pour une histoire du débat médiéval et renaissant sur la simultanéité des actes de l'intellect », *Recherches de théologie et de philosophie médiévale*, 2014, vol. 81, n°2, pp. 149-185.

3. William James, *The Principles of Psychology*, tome I, ch. XI, New York, Henry Holt, 1890, p. 404.

somme des *species* des objets qui se trouvent en lui ? Ces *species* ne sont-elles pas perçues « in actu » au sein de ma représentation ? Cette conception est défendue au début du XVII^e siècle par les Pères de Coïmbre⁴, mais aussi par Francisco Suárez qui explique cette simultanéité par la « latitude » de l'attention capable de se diviser entre plusieurs *species*⁵. La représentation, sensible mais aussi intellectuelle, ne se réduirait donc pas toujours à un tout organisé en fonction d'une forme dominante ; elle pourrait se construire à partir de plusieurs foyers, mobilisant une certaine plasticité attentionnelle de l'esprit. La question qui se pose ici est à la fois épistémologique (comment l'esprit compose-t-il à partir des images et des idées qu'il appréhende ?) et psychologique (s'il existe, quelles sont les limites de ce pouvoir d'appréhension simultanée ?)

Nous voudrions montrer que, dans ce débat, Descartes a pris fait et cause pour la simultanéité intellectuelle, entendue comme un produit du dédoublement de l'attention. Nous verrons toutefois que si certains auteurs, comme Clauberg et surtout Spinoza, ont prolongé ce débat, ils ont proposé une conception nouvelle de la simultanéité au sein des actes cognitifs.

1. Attention sélective et attention simultanée dans les *Regulæ*

Il existe depuis le Moyen Âge un large mouvement en faveur de la réhabilitation de la fonction cognitive de l'attention regroupant Aristotéliens et Anti-aristotéliens⁶. La présence de l'objet ne suffit pas en effet pour qu'un acte intuitif soit produit par l'esprit : il faut encore une certaine tension de celui-ci vers l'objet présent. Or Descartes, dès les *Regulæ*, a placé l'attention au cœur de sa définition de l'*intuitus* :

Par intuition, j'entends non le témoignage instable des sens, ni le jugement trompeur de l'imagination qui opère des compositions sans valeur, mais une représentation qui est le fait de l'intelligence pure et attentive, représentation si facile et si distincte qu'il ne subsiste aucun doute sur ce que l'on y comprend (AT X, 368, 13-17⁷).

L'attention est une certaine manière d'être de la *mens* : il est crucial que les objets du savoir, pour donner lieu à une intuition, soient débarrassés de tout élément parasite, d'origine sensible ou imaginative, *mais aussi que la mens*

4. Pères de Coïmbre, *In tres libros De anima Aristotelis*, c. 8, q. 6, art. 2, Cologne, 1603, c. 501.

5. F. Suárez, *Commentaria una cum questionibus in libros Aristotelis De anima*, t. 2, par. 2, disp. 5, q. 7, § 4, éd. S. Castellotte, Madrid, 1991 (www.catedraldevalencia.es/castellotte/deanimav22.pdf ; site consulté en juin 2016).

6. Voir l'introduction au présent volume, note 4.

7. L'expression « *mentis puræ & attentæ conceptum* » est répétée en AT X, 368, 18. Nous renvoyons à l'édition de référence des œuvres de Descartes (*Œuvres*, publiées par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, 11 vol., Paris, Vrin-CNRS, 1964-1974) en utilisant les abréviations habituelles (AT volume, page, lignes quand elles sont indiquées). Pour les *Regulæ*, nous utilisons la traduction de J. Brunschwicz (Descartes, *Œuvres philosophiques*, vol. I, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1997, pp. 77-204).

soit effectivement dirigée vers eux. L'attention est donc, du côté du sujet, mise sur le même plan que l'exigence de pureté du côté de l'objet. C'est cohérent avec la fin de la Règle II où Descartes a insisté sur le fait que le seul obstacle à la facilité de la géométrie et de l'arithmétique (dont l'objet est pur et simple) est ce qu'il appelle l'« inadvertance » (AT X, 365, 21-22), c'est-à-dire une défaillance dans l'orientation de la *mens*. On doit donc comprendre que, dans l'acte intuitif, l'attention a pour tâche de fixer celle-ci sur un objet, à l'exclusion des objets concurrents, et qu'elle est d'abord pour Descartes de nature sélective.

Un autre passage le confirme en introduisant cette fois le problème de la simultan  t   des actes intellectuels, au début de la Règle IX :

Certes, nous connaissons la manière dont il faut user de l'intuition intellectuelle, ne serait-ce que par comparaison avec nos yeux. Car, celui qui veut regarder du même coup d'œil un grand nombre d'objets à la fois (*qui vult multa simul objecta eodem intuitu respicere*), ne voit distinctement rien d'eux et pareillement, celui qui a coutume de faire attention à un grand nombre de choses à la fois, par un seul acte de la pensée, a l'esprit confus (*qui ad multa simul unico cogitationis actu solet attendere, confuso ingenio est*). Mais les artisans qui s'occupent d'ouvrages minutieux et qui sont habitués à diriger attentivement la pénétration de leur regard sur chaque point en particulier (*oculorum aciem ad singula puncta attente dirigere*), acquièrent par l'usage le pouvoir de distinguer parfaitement ce qu'il y a de plus petit et de plus délicat ; de même aussi ceux qui n'éparpillent jamais leur pensée sur divers objets à la fois (*qui variis simul objectis cogitationem nunquam distrahunt*), mais l'occupent sans cesse tout entière à considérer ce qu'il y a de plus simple et de plus facile, acquièrent de la perspicacit  ⁸.

Ce plaidoyer en faveur d'une attention sélective ou ponctuelle est suivi d'une déclaration plus ambiguë :

Il faut donc que tous s'accoutument à embrasser par la pensée si peu de choses à la fois et des choses si simples (*paucula simul et tam simplicia cogitatione complecti*) que jamais ils ne croient rien savoir, sans le voir par intuition (*intueantur*) aussi distinctement que ce qu'ils connaissent le plus distinctement de tout⁹.

L'intuition distincte peut avoir lieu pour une chose simple : c'est le cas décrit dans la Règle III et rappelé au début de la Règle IX, mais elle peut avoir lieu aussi, comme il vient d'être dit, pour des choses simples *prises ensemble*, pourvu qu'elles soient en nombre restreint. Cette remarque est troublante : comment obtenir pour un ensemble de choses une distinction aussi grande que pour une chose considérée à part ? Comment la pluralité pourrait-elle ne pas nuire à l'expérience de la distinction ? Cette introduction d'une simultan  t   dans l'acte de connaître n'a pourtant rien d'accidentel puisque la

8. AT X, 400, 24-401, 10.

9. AT X, 401, 27-402, 1.

Règle XI en fait l'un de ses objectifs avoués, proposant à son lecteur de s'entraîner à « plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere » (AT X, 407, 5-6), et cela dans le but même qu'évoquait déjà la Règle IX, à savoir l'augmentation de la « capacité » de l'esprit (AT X, 401, 5 ; 407, 7). Le progrès de la connaissance ne sera donc pas seulement assuré par une attention sélective et ponctuelle, mais aussi par son autre, une attention portant sur de petits ensembles d'objets. L'habitude de se concentrer sur le plus simple et le plus facile n'interdit pas de considérer des pluralités : c'en est même au contraire un aspect essentiel. Il y aurait donc dans la pensée une certaine simultanéité qui ne serait pas de l'ordre de la distraction, mais qui, produite par l'habitude de séparer et de distinguer, servirait à la perception distincte de petits ensembles d'objets.

Comme l'a montré Jean-Marie Beyssade¹⁰, cette latitude touche en réalité à l'essence même du projet des *Regulae*. Descartes précise au début de la Règle XI que l'*intuitus* porte non pas seulement sur des éléments séparés, mais sur des relations entre ces éléments qui composent les propositions. Dans ce cas, écrit-il, l'*intuitus mentis* requiert que la proposition « tota simul & non successive intelligatur » (AT X, 407, 17), autrement dit que tous ses éléments soient saisis dans un seul acte et non par un enchaînement point par point. Saisir une relation, c'est toujours saisir au moins deux choses à la fois, et saisir un enchaînement rationnel, c'est être capable d'en ressaisir l'ensemble. Il s'agit de remédier aux difficultés ouvertes par la définition de la déduction dans la Règle III où la mémoire, centrale dans l'acte de déduire, menace par sa fragilité la certitude du savoir obtenu. Dans la Règle VII, Descartes affirme clairement que la vision simultanée est le but de la répétition du mouvement déductif de la pensée :

C'est pourquoi je les parcourrai un certain nombre de fois par une sorte de mouvement continu de l'imagination qui voit d'un seul coup chaque objet particulier en même temps qu'elle passe aux autres (*continuo quodam imaginationis motu singula intuentis simul & ad alia transeuntis aliquoties percurram*), jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier rapport au dernier assez rapidement pour que, sans laisser presque aucun rôle à la mémoire, il me semble voir toute la chose en même temps (*rem totam simul videar intueri*)¹¹.

La simultanéité intervient deux fois ici : *dans le passage attentif d'une vérité à une autre*, c'est-à-dire dans le mouvement de l'inférence comme le répète la Règle XI (*per motum quemdam cogitationis singulaattente intuentis simul & ad alia transeuntis*, AT X, 408, 16-17), et *au terme de l'exercice* pour, à force de répétitions, obtenir de la déduction une appréhension globale et immédiate.

10. J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Paris, Flammarion, 1979, pp. 146-148.

11. AT X, 388, 2-7.

Ce thème de l'attention dédoublée se retrouvera ailleurs dans les *Regulae* : dans le traitement des proportions proposé par la Règle VI¹², mais aussi dans la construction des figures où l'appréhension simultanée de la largeur et de la longueur permet de conduire la comparaison des rapports¹³. Car l'exigence d'une considération simultanée des objets tient indiscutablement à la révolution épistémologique instituée par Descartes. À partir du moment où la forme syllogistique est rejetée, la déduction doit être sécurisée par un autre biais ; c'est à l'intuition que l'on fait généralement porter cette responsabilité, mais l'intuition repose elle-même sur le point d'ancrage de l'attention (Règle III) et surtout, nous venons de le voir, l'expansion du savoir implique une *attention embrassante* permettant d'atteindre une intuition synoptique (Règle XI).

2. La résurgence du problème de la simultanéité dans la métaphysique cartésienne

Si l'on considère l'œuvre postérieure de Descartes, le thème de l'attention et de son dédoublement paraît en net recul. Il resurgit pourtant au cœur de la métaphysique cartésienne, dans la *Troisième Méditation*, et cela pour des raisons bien connues : en l'absence de toute garantie théologique du souvenir d'évidence il faut bien que le méditant, pour formuler une preuve de l'existence de Dieu, dispose d'un lien sûr aux propositions qui la composent. Comme dans les *Regulae*, l'attention est convoquée pour répondre aux insuffisances de la mémoire en y substituant la pleine présence à l'esprit des idées qu'il enchaîne.

Les difficultés de ce recours à l'attention ont été aperçues par certains contemporains de Descartes. Commentant les *Principia* I, 13-14, Jacob Revius souligne dès 1647 que la connaissance du vrai dépend chez Descartes du « bénéfice de l'attention » et qu'en raison de l'« absence d'une attention perpétuelle (*defectus attentionis perpetuae*) », les propositions dont l'esprit

12. La Règle VI prend l'exemple de l'insertion des moyennes proportionnelles. Si l'on donne les nombres 3 et 12, « pour trouver [la] moyenne proportionnelle, il faut en même temps faire attention aux deux extrêmes et au rapport qui existe entre eux, afin d'en dégager une nouvelle par division (*quia, ut medium proportionale inveniatur, oportet simul attendere ad duo extrema & ad proportionem quae est inter eadem duo, ut nova quaedam ex ejus divisione habeatur*) » (AT X, 385, 188-22). L'insertion de deux moyennes proportionnelles exige davantage : « C'est qu'ici, en effet, il faut prêter attention, non à une chose seulement ou à deux, mais à trois choses différentes en même temps pour en trouver une quatrième (*quippe hoc, non ad unum tantum aut ad duo, sed ad tria diversa simul est attendendum, ut quartum inveniatur*) » (AT X, 386, 2-4 ; voir ensuite AT X, 385, 24-386, 4). La Règle XI reviendra sur ce point (AT X, 409, 15-23).

13. « On doit savoir enfin que, parmi les dimensions d'une grandeur continue, il n'y en a pas qu'on conçoive avec une plus parfaite distinction que la longueur et la largeur, et qu'il ne faut pas faire attention à plusieurs à la fois dans la même figure, pour en comparer entre elles deux différentes. Le propre de l'art, en effet, si nous en avons plus de deux à comparer entre elles, c'est de les parcourir successivement et de ne faire attention qu'à deux à la fois (*ad duo duntaxat simul attendere*) » (AT X, 452, 7-13).

diligent a une fois reconnu la vérité sont appelées à être remises en doute¹⁴. Autrement dit, si l'attention est substituée à la mémoire source d'incertitude, la finitude de l'attention rendra inévitable le retour du doute... Mais c'est surtout dans l'*Entretien avec Burman* que ce problème trouve sa formulation la plus aiguë. Descartes, interrogé par le jeune Burman sur la question du « cercle cartésien », lui répond comme à Arnauld : Dieu n'a pas à soutenir la vérité des arguments qui font l'objet d'une attention immédiate¹⁵. Ainsi ce dont je constate *présentement* la vérité ne requiert aucune forme de garantie et le reproche de circularité peut être écarté. Or Burman revient à la charge :

Mais notre esprit ne peut concevoir qu'une seule chose à la fois (*Sed mens nostra non potest simul nisi unam rem concipere*), or cette démonstration est plutôt longue et son assurance repose sur une pluralité d'axiomes. D'autre part toute pensée se fait en un instant (*in instanti*), nombreuses sont ainsi les pensées qui se succèdent au cours de cette démonstration dans l'esprit, et dans ces conditions il ne pourra pas prêter son attention à tous ces axiomes puisque chaque pensée est un empêchement pour les autres (*cum una cogitatio impediatur aliam*)¹⁶.

Si, dans la *Troisième Méditation*, l'attention présente garantit la certitude des axiomes fondant la preuve de l'existence de Dieu, le fait qu'il y ait plusieurs axiomes ou plusieurs « rationes » (AT VII, 246, 6)¹⁷ pose problème. Pour Burman, mon attention ne pourra viser qu'une raison à la fois et ainsi, passant d'une raison à l'autre, je devrai m'appuyer sur ma mémoire pour retenir les raisons antérieures : ce faisant, l'objection du « cercle cartésien » retrouvera sa pertinence puisque ces pensées exigeront, afin d'être conservées dans leur certitude, la garantie de Dieu. Pour répondre à cette objection, Descartes prend explicitement position en faveur de la thèse simultaniste :

Que l'esprit ne puisse concevoir qu'une seule chose à la fois, ce n'est pas vrai [...] : il ne peut certes pas en concevoir beaucoup à la fois, mais il peut cependant

14. J. Revisius, *Methodi cartesianæ consideratio theologica* in *A Theological Examination of Cartesian Philosophy. Early Criticisms* (1647), éd. A. Goudriaan, Leyde-Boston, Brill, 2002, p. 164, l. 8-18.

15. « La preuve [*i.e.* la preuve de l'existence de Dieu donnée dans la *Troisième Méditation*] est rigoureuse et il [*i.e.* le méditant] sait qu'il ne se trompe pas à leur endroit [*i.e.* à l'endroit des axiomes] parce qu'il leur prête son attention (*quoniam ad ea attendit*) ; or, aussi longtemps qu'il fait ainsi attention (*quandiu id facit*), il est certain de ne pas se tromper et contraint de leur donner son assentiment » (Descartes, *L'Entretien avec Burman*, éd. J.-M. Beyssade, Paris, Puf, 1981, pp. 22-23). Descartes avait donné cette réponse à Regius dès sa lettre du 24 mai 1640 (AT III, 64, 21-65, 15). Elle apparaît encore dans la *Cinquième Méditation* (AT VII, 65, 7-9 ; et surtout 69, 26-70, 4), les *Secondes Réponses* (140-146 ; IX-1, 110-115), les *Quatrièmes Réponses* (246, 5-6 ; IX-1, 189) et les *Principes de la philosophie*, I, 13 (AT VIII-1, 9, 19-10, 4).

16. *Entretien avec Burman*, pp. 22-23.

17. Dans l'*Abrégé géométrique*, on utilise en effet trois axiomes pour la proposition II (AT VII, 167, 14-23) et six pour la proposition III (168, 5-169, 4). J.-M. Beyssade ne relève que deux axiomes dans son édition (R. Descartes, *Entretien avec Burman*, trad. fr. J.-M. Beyssade, Paris, Puf, 1981, p. 22, n. 1), se référant au texte de la *Troisième Méditation*, comme Burman lui-même (*Ibidem*, p. 23). Voir aussi les *Secondes Réponses* (AT VII, 135, 11-26 ; IX-1, 106-107).

en concevoir plus d'une, par exemple maintenant je conçois et je pense, à la fois, que je parle et que je mange¹⁸.

   la lettre, l'argument fait état d'un strict parallélisme : il y a simultan  t   des actes dans le corps (parler et manger) et simultan  t   des idées correspondantes dans l'  me. Il n'y a pas une conscience unique de parler et de manger, mais il y a deux *cogitationes* co-présentes dans la *mens*. Sur ce modèle, les arguments métaphysiques nécessaires à l'établissement de l'existence divine peuvent donc co-exister dans l'  me à un moment donné parce qu'il existe, explique Descartes, un chevauchement temporel des pensées qui fait que l'une persiste au moment où l'autre se dessine. Problématique pour Burman, la conception cartésienne de l'attention simultanée le demeurera pour beaucoup d'autres cartésiens. Spinoza notera dans ses *Principes de la philosophie de Descartes* que l'idée selon laquelle « nous pourrions cependant parvenir à une connaissance certaine de l'existence de Dieu si nous faisons très attention (*accuratissime attendamus*)    toutes les prémisses dont nous la concluons [...] ne satisfait pas tout le monde¹⁹. » Avant cela, Clauberg avait émis certaines réserves quant à l'idée que l'attention intellectuelle puisse être ainsi dédoublée et proposé une autre conception de la simultan  t  .

3. Simultan  t   et union de l'  me et du corps chez Clauberg

Dans sa *Defensio cartesiana* de 1652, Clauberg conçoit en effet l'attention à la lumière du second précepte de la méthode et l'assimile à une attention sélective, dont la fonction est de séparation clarificatrice. L'exigence de diviser les difficultés est primordiale et, comme le dit Descartes dans les *Sixièmes Réponses*, « l'on viole cette règle si l'on appréhende beaucoup de choses comme si elles étaient une...    c'est un vice presque ordinaire de toutes les connaissances imparfaites, d'assembler en un plusieurs choses, à les prendre toutes pour une même ; c'est pourquoi il faut par après avoir la peine de les séparer, à par un examen plus exact les distinguer les unes des autres²⁰ ». Le philosophe a besoin partout d'une attention distincte, il a coutume en ce sens d'étudier la nature par parties et de « satisfaire à une question soit en posant plusieurs choses pour expliquer un terme, soit d'expliquer une

18. *Ibidem*, pp. 22-23 (nous soulignons). Sur ce point, voir O. Duboulez, « Peut-on avoir plusieurs pensées en même temps ?   tude d'une controverse scolaire et de son traitement par Descartes dans *L'Entretien avec Burman* », *Studia UBB. Philosophia*, 2013, vol. 58, n  3, pp. 85-108.

19. Spinoza, *Principes de la philosophie de Descartes*, « Premi  re partie », in *Œuvres complètes*,   d. R. Caillois, M. Franc  s et R. Misrahi, Paris, Gallimard, 1954, p. 159.

20. « Violatur regula primo, si multa instar unius apprehendamus [...] Atque in omni fere imperfecta cognitione contingit, ut multa simul instar unius apprehendantur, qu   postea per accuratius examen sunt distinguenda » (J. Clauberg, *Defensio cartesiana*, in *Opera omnia philosophica*, vol. II, Amsterdam, 1691, ch. XIV, à 9, p. 987 ; citation des *Sixièmes Réponses*, AT VII, 445, 19-22 ; IX-1, 243).

chose en en définissant plusieurs²¹ », comme dans la *Méditation Seconde* où Descartes énumère les différents modes de la substance pensante pour définir l'homme (AT VII, 28, 21-22). La division est donc un principe méthodique fondamental et l'on ne saurait, sans dommage, accorder une « attention égale à plusieurs choses à la fois²² ». Ce qu'entérine la *Métaphysique* de Clauberg :

L'esprit humain ne pense jamais en même temps et en une seule fois ces choses qu'il peut et l'habitude de penser au fil du temps ou de manière successive, comme on dit. À cet égard, seul Dieu, puisqu'il a toutes ses pensées en même temps et en une seule fois, peut être authentiquement dit être permanent²³.

Clauberg fait néanmoins une exception pour le cas de l'imagination. Il y est invité par le début de la *Sixième Méditation* où Descartes oppose conception et imagination, insistant sur le fait que, dans le cas des myriogones et autres chiliogones, « totum simul imaginari » – selon la formule les *Cinquièmes Réponses* (AT VII, 385, 4) – est impossible. Une appréhension simultanée *partielle* est néanmoins possible :

Par exemple, lorsque j'imagine un triangle, je ne le conçois (*intelligo*) pas seulement comme une figure composée & comprise de trois lignes, mais outre cela je considère ces trois lignes comme présentes par la force & l'application intérieure de mon esprit (*simul etiam istas tres lineas tanquam presentes acie mentis intueor*)²⁴.

Pour Descartes, la conception est la saisie du triangle dans son unité notionnelle, tandis que l'imagination appréhende la diversité de ses parties dans l'étendue, en l'occurrence ses trois côtés. Imaginer le « pentagone » impliquera une certaine *contentio animi*, puisque je devrai alors appliquer « l'attention de mon esprit à chacun de ses cinq côtés, & tout ensemble à l'aire ou à l'espace qu'ils renferment (*applicando scilicet aciem mentis ad ejus quinque latera, simulque ad aream iis contentam*) » (AT VII, 72, 26-28 ; IX, 58)²⁵. Clauberg accepte cette idée d'une simultanéité dans l'imagination (il prend l'exemple d'un hexagone dans sa *Paraphrase des Méditations*²⁶), mais à aucun moment il ne parle, comme Descartes dans

21. « Ideo Philosophus ubicunque distincta attentione opus, solet per partes naturam evolvere atque ita quæstioni *quid est* satisfacere, aut pro uno termino plures ponere, aut unum per plures definiendo explicare » (*Ibidem*, § 14, p. 988).

22. « Pluribus simul pari attentione vacare non licet » (*Logica*, ch. IX, § 104, in *Opera philosophica*, vol. I, p. 796).

23. « Mens humana nunquam cogitat ea simul & semel, quæ progressu temporis vel successive, ut aiunt, cogitare potest & solet. Solus Deus, cum omnes cogitationes suas simul & semel habeat simpliciter Ens permanens eo respectu dici queat » (*Metaphysica*, in *Opera omnia philosophica*, vol. I, p. 331).

24. AT VII, 72, 6-9 ; IX-1, 57.

25. Descartes dira pourtant dans les *Premières Réponses* que l'imagination du chiliogone ne peut être distincte que « sur un ou deux de ses côtés » (AT VII, 113, 17-27 ; IX-1, 90).

26. « Sed possumus quoque eandem figuram (hexagonum volo) imaginari, convertendo scilicet mentis aciem ad sex ejus latera veluti præsentia, pariterque ad spatium lateribus istis inclusum » (Clauberg, *Opera omnia philosophica*, vol. I, p. 459).

les *Regulæ* ou l'*Entretien*, d'une appréhension simultanée de propositions ou d'idées purement intellectuelles.

C'est ce qui apparaît aussi lorsque l'on se tourne vers sa *Physique* où la simultanéité est posée comme un fait anthropologique caractéristique de l'union de l'âme et du corps. Il est dans la nature de l'homme, explique Clauberg, d'accomplir de nombreuses tâches différentes dans son âme et dans son corps « simul & semel », comme le musicien, le secrétaire, l'orateur, le traducteur ou César qui, dit-on, pouvait dicter plusieurs lettres simultanément et écrire dans le même temps²⁷. Il y a une simultanéité entre les actions de l'âme et les actions du corps, quoiqu'il n'existe aucune médiation matérielle ou relation causale entre elles²⁸. La simultanéité permet de préserver l'indépendance des deux substances chère à l'occasionnalisme tout en pensant leur connexion la plus intime et en rendant compte, du même coup, de la confusion que l'union peut susciter : « Les actes du corps et de l'âme concourent tellement en l'homme que beaucoup ne les distinguent même pas », dit le chapitre xxvii²⁹. Point capital, cette théorie de la simultanéité repose sur le modèle biologique fourni à Clauberg par sa théorie des corps vivants où domine l'idée pré-leibnizienne qu'un très grand nombre, voire une infinité, de mécanismes simultanés et collaboratifs forment la base du fonctionnement vital³⁰. Ce modèle est donc généralisé au corps et à l'âme, Clauberg exposant longuement le réseau de ces actions qui, à la fois exécutées par le corps et voulues par l'esprit, renforcent d'autant mieux l'union qu'elles sont plus nombreuses et plus diverses.

Mais s'il y a bien simultanéité dans le corps (c'est un aspect de la vie même), l'idée d'une simultanéité dans l'âme demeure problématique. Dans le chapitre xxvii, Clauberg prend l'exemple de la vision qu'il analyse comme suit :

Par exemple, tandis que l'œil *est mû* par la lumière du soleil, l'esprit joint au corps en même temps *perçoit* quelque chose et en même temps *juge* : puisque ce sont là trois actes, une affection du corps ou réception, une perception de l'esprit et un jugement, ils passent pour la même chose et sont qualifiées du seul nom de Vision³¹.

27. *Ibidem*, p. 227. Exemple canonique qui remonte à Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VII, 25.

28. *Ibidem*, pp. 229-230.

29. « Corporis atque animi actus eodem tempore in Homine concurrere, adeo ut a multis hominibus ne quidem distinguantur » (*Ibidem*, p. 231).

30. Cette intégration des actions des parties dans l'action du tout est un élément original de la conception claubergienne de la vie. Voir J. E. H. Smith, « Heat, Action, Perception : Models of Living in German Medical Cartesianism », in M. Dobré et T. Nyden (eds.), *Cartesian Empiricisms*, Dordrecht, Springer, 2013, pp. 111-114.

31. « 10. Iste corporis animique functionum eodem tempore concursus non postrema causa est, cur adeo difficulter a nobis discerni valeant. Hæ namque rerum diversissimarum operationes tam prope se invicem excipiunt atque insequuntur, ut pro una & eadem a plerisque mortalium habeantur & simplice uno nomine insigniantur. 11. Ex. gr. quia dum oculus *movetur* a lumine Solis, mens juncta corpori simul aliquid *percipit*, simul *judicat* tres isti actus, corporis affectio seu receptio, animi perceptio, & judicium, pro uno eodemque reputantur, atque uno Visus nomine exprimuntur » (Clauberg, *Opera omnia philosophica*, vol. I, pp. 231-232). Voir aussi *Logique ancienne et nouvelle*, éd. J. Lagrée et G. Coqui, Paris, Vrin, 2007, p. 44.

L'opération que nous appelons ordinairement « vision » se décompose en trois opérations simultanées : *receptio*, *perceptio* et *judicium*. Mais ce qui est décrit ici est en réalité une *simultanéité de simultanités* : il y a simultanéité entre le corps mû et l'âme qui opère à partir de ce mouvement, mais aussi *dans l'âme elle-même* qui à la fois éprouve une sensation et juge à partir d'elle. Le jugement ne suit pas la perception de la cire, il lui est exactement contemporain, explique Clauberg, et c'est précisément cette simultanéité qui fait que je peux être tenté de dire erronément que je « vois » la même cire au lieu de dire que je « juge » que c'est la même. Comment comprendre la possibilité de cette simultanéité intrapsychique ?

On ne trouve pas d'explication claire de ce point. Clauberg reprend l'adage « pluribus intentus minor est ad singula sensus » qui veut que la simultanéité des actions dans le corps ou des pensées dans l'âme implique une moindre qualité des unes et des autres³². Appliqué au cas de la vision, cela signifierait que le jugement intervenant en même temps que la perception soit de qualité inférieure à un jugement indépendant de celle-ci (sans qu'on puisse du reste se prononcer sur l'ampleur de cet écart). Mais rien ne permet de dépasser la conjecture. Dans le chapitre xxix, Clauberg revient sur le cas de la vision, mais avec une intention différente :

Car si donc dans l'esprit humain qui est fini tant de choses peuvent être à la fois pensées, perçues et recherchées par la volonté, qui pourtant se suivent selon un certain ordre de nature, et si dans notre corps, qui est encore plus fini, plusieurs mouvements de ce genre agissent de concours, vois si tout cela ne peut t'aider à mieux reconnaître que l'esprit divin, qui est vraiment infini, comprend et veut toutes choses en même temps³³.

Qu'il y ait un « ordre de nature » entre la perception et le jugement est assez clair : le jugement n'aurait pas lieu si la perception n'avait pas lieu. Il reste que ces deux actes sont, on l'a vu, strictement synchronisés, Clauberg se contentant de souligner ici la possibilité pour l'homme d'accéder à cette multiplicité « simul & semel » que Dieu porte à son absolu de par l'unité en lui de la volonté et de l'entendement. Certes, le corps organique reste le modèle à partir duquel la simultanéité s'introduit dans l'ensemble des activités humaines. Mais, à nouveau, si cette simultanéité se conçoit bien du côté de l'imagination, elle reste problématique dans le cas de la pure cogitation qui, selon la méthode cartésienne, devrait, pour être distincte, toujours être sélective.

32. *Ibidem*, p. 227 : « Nempe quod plures magisque distinctæ corporis animique functiones in Homine eodem tempore conjunguntur, eo remissiores ac debiliores minusque accuratæ solent esse singulæ : quod vero pauciores simul exercentur, eo fortiores ac validiores esse possunt. » Clauberg n'exclut pas la possibilité d'un exercice simultané des facultés, mais il insiste sur la nécessité de le limiter (« pauciores »).

33. *Ibidem*, p. 234 : « Quod si igitur a mente humana, quæ valde finita est, tam multa simul cogitari, percipi & appeti voluntate possunt, quorum tamen aliud ex alio naturæ quodam ordine consequitur ; imo si in corpore nostro, quod multo magis finitum est, ejusmodi plures motus concurrunt ; vide an non hoc juvare te possit ad melius agnoscendum, quod mens divina, quæ prorsus infinita, omnia simul intelligat & velit. »

4. Puissance de l'esprit et simultan  t   chez Spinoza

Spinoza va reprendre la distinction entre la simultan  t   dans l'imagination et la simultan  t   dans l'intellect. Il en propose toutefois une élaboration plus précise. Car, dans la continuité de la position claubergienne, l'homme simultané n'est plus chez Spinoza un cas-limite, mais l'homme lui-même en tant que son *conatus* le porte vers la plus grande puissance.

Le statut de l'imagination, en particulier dans son rapport aux notions de simultan  t   et d'attention, s'explique à partir d'une note du *Traite de la réforme de l'entendement* :

[Une fiction] ne produit ni n'offre à l'esprit rien de nouveau, mais rappelle seulement à la mémoire ce qui est dans le cerveau ou dans l'imagination, et que l'esprit s'applique confusément à tout à la fois. Par exemple, une parole prononcée et un arbre sont rappelés à la mémoire, et comme l'esprit s'y applique confusément et sans distinction, il pense que l'arbre parle. Même chose pour l'existence, surtout quand elle est conçue d'une manière aussi générale que l'être – nous l'avons fait remarquer. En effet, elle s'applique alors facilement à toutes les choses qui, en même temps, se trouvent dans l'esprit³⁴.

Le concept abstrait et la fiction procèdent d'une d'application élargie de l'esprit où l'on embrasse plusieurs idées. Mais c'est une *simultan  t   sans distinction* des choses considérées. Ce que confirme le paragraphe 63 : l'esprit qui imagine « s'applique à la fois et sans les distinguer à ces éléments multiples contenus dans chaque chose (*ad multa, quae continentur in unaquaque re, simul attendat sine ulla distinctione*)³⁵ ». L'attention est donc bien dirigée vers une pluralité, mais sans parvenir à maintenir les objets dans leur diff  rence³⁶. Un passage parallèle dans l'*  thique* l'explique mieux : « le Corps humain, puisqu'il est limité, n'est capable de former en lui de manière distincte qu'un nombre précis d'images à la fois », dit d'abord Spinoza. Il ajoute : « Si ce nombre est dépassé, ces images commenceront à se confondre, et si ce nombre d'images que le Corps est capable de former à la fois en lui de manière distincte est largement dépassé, elles se confondront tout entièrement entre elles », ce qui entraînera la même confusion dans l'esprit³⁷. La confusion ici n'est donc pas immédiate : elle tient au franchissement d'un seuil au-delà duquel la co-présence des images dans le corps et des idées dans l'esprit n'est plus possible parce que l'attention ne parvient plus à se répartir entre les

34. Spinoza, *Traite de la réforme de l'entendement*, § 57, note, in *Œuvres complètes*, trad. fr. R. Caillois, M. Franc  s et R. Misrahi, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », pp. 120-121.

35. *Traite*, § 63 (*Œuvres complètes*, p. 123).

36. La confusion est bien un phénomène attentionnel pour Spinoza. Voir *Traite*, § § 64 et 65 (*Œuvres complètes*, p. 124).

37. *  thique*, II, § 40, scolie I ; trad. fr. B. Pautrat, Paris, Seuil, 2010, p. 173. L'amplitude de l'imagination s'ensuit de l'amplitude de la capacité imaginaire du corps. En *  thique* II, 17 et 18, Spinoza dit que l'esprit peut percevoir « deux ou plusieurs corps à la fois » (*ibidem*, p. 139 et p. 143).

différents objets. Le *Traité* précise que l'absence de compréhension amplifie cet effet de débordement : « L'esprit est d'autant plus capable de fiction qu'il comprend moins et perçoit plus de choses³⁸. » L'imagination devient plus puissante à mesure que s'accroît le nombre d'objets à considérer puisque cet accroissement favorise toutes sortes de mélanges chimériques. Plus j'imagine sans comprendre, plus je confonds.

L'idée de simultanéité intellectuelle se construit par opposition à cette logique fusionnelle de l'imaginaire – ce qui va permettre d'expliquer du même coup en quoi consiste le défaut de compréhension que nous venons d'évoquer :

L'esprit, en comprenant plus de choses, acquiert en même temps de nouveaux instruments qui lui permettent d'avancer plus facilement dans la compréhension. Car, comme on peut le conclure de ce qui précède, il doit avant tout y avoir en nous une idée vraie qui soit comme un instrument inné qui, par sa compréhension même, nous fasse comprendre en même temps la différence entre une pareille perception et toutes les autres³⁹.

En même temps que je connais une idée, je connais sa différence avec les autres idées, la connaissance augmentant donc au fur et à mesure que je considère plus de choses et me trouve en situation de différencier plus, mais aussi mieux (puisque je saisis davantage de nuances). Autrement dit, la possibilité de la connaissance distincte ne repose pas sur la restriction de l'esprit à la considération d'objets isolés ou abstraits, séparés des autres ou formant de simples « dyades » comme chez Descartes, mais au contraire sur la prise en vue d'une multiplicité en rapport avec l'objet considéré, elle-même ouverte à une dynamique d'expansion. Plus je comprends de choses, plus je suis apte à en saisir de nouvelles. Cette idée que le savoir d'une chose se produit *en intégrant sa différence avec les autres choses* et que la considération d'une pluralité fournit toujours sa matière à la détermination d'une essence qualifie en *Éthique*, II, 40, scolie 2, le « troisième genre de connaissance » :

Étant donnés par ex. trois nombres, on veut en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le deuxième au premier. Les marchands n'hésitent pas à multiplier le deuxième par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore livré à l'oubli ce qu'ils ont entendu dire par leur maître sans aucune démonstration, ou bien parce qu'ils ont souvent essayé cela sur les nombres les plus simples, ou bien par la force de la Démonstration de la Prop. 19 du livre 7 d'Euclide, à savoir, à partir d'une propriété commune des proportionnels. Mais sur les nombres les plus simples il n'est pas besoin de cela. Par ex., étant donnés les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième nombre proportionnel est 6, et cela bien plus clairement parce que c'est du rapport même que nous voyons d'un seul coup d'œil qu'à le premier avec le deuxième, que nous concluons le quatrième⁴⁰.

38. *Traité*, § 58 (*Œuvres complètes*, p. 121).

39. *Traité*, § 39 (*Œuvres complètes*, p. 114).

40. *Éthique*, p. 177.

Ce n'est pas une simple addition que considère Spinoza ici, mais une opération plus complexe dont la résolution tient à la capacité de l'esprit à élaborer immédiatement le rapport entre 1 et 2 d'une part et 3 et 6 d'autre part. Cette perception où « la chose est perçue par sa seule essence ou par la connaissance de sa cause prochaine » est en réalité une *architecture de rapports* qui met en jeu une multiplicité d'objets et consiste dans l'appréhension simultanée « du rapport même que nous voyons d'un seul coup d'œil » entre 1 et 2 et de celui qui appar  it entre le nombre 3 et le nombre recherché. L   où les *Regulae* insistaient sur la difficile diffraction de l'attention (je dois tenir présents à mon esprit les termes des rapports), Spinoza envisage un degré supérieur de compréhension où les relations particulières entre les nombres sont appréhendées par transparence au sein de la structure qui les articule. La connaissance du troisième genre est ici de l'ordre de cette unité formelle qui, pour Thomas d'Aquin, constitue le cadre de toute appréhension du multiple « ut unum ». La simultan  t   est donc possible au prix de la concentration de l'attention sur le théorème, en évitant de se focaliser sur les termes et relations composant la structure, une telle concentration entraînant l'augmentation de la puissance intellectuelle⁴¹.

On aurait tort toutefois de croire que la simultan  t   imaginative induit nécessairement la confusion, par opposition à la simultan  t   éclairée de l'intellect. Car ce qui est décisif, comme l'a montré Pascal Sévérac, c'est que la richesse des affects corporels constitue dans l'*  thique* une ressource essentielle du développement intellectuel de l'esprit⁴². En effet, si le corps est limité dans le nombre d'images qu'il peut former en même temps, il n'est pas limité dans le nombre d'affects qu'il peut recevoir. La richesse de la perception est bien un facteur positif pour la compréhension, même si, comme on l'a vu, le défaut de compréhension peut laisser cette richesse à l'état de confusion. En *  thique*, IV, 44, Spinoza écrit que la focalisation sur un seul objet est ruineuse pour l'épanouissement de la connaissance et dans son célèbre développement sur le soin du corps (en *  thique*, IV, 45), il rappelle l'importance de maintenir une aptitude à l'affection dans tout le corps « pour que l'Esprit soit lui aussi partout également apte à comprendre plusieurs choses à la fois (*ad plura simul intelligendum*) ».

C'est en *  thique* II, 13, scolie, que cette idée trouve sa formulation la plus complète :

Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions

41.    propos des choses singulières fixes et éternelles, Spinoza souligne toutefois que « les concevoir toutes à la fois (*omnia simul concipere*), cela dépasse de beaucoup les forces de l'entendement humain. » (*Traite*, § 102 ; *Œuvres complètes*, p. 138).

42. P. Sévérac, « Le devenir actif du corps affectif », *Ast  rion*, 3, 2005. <http://asterion.revues.org/158> (site consulté en juin 2016). Voir aussi, du même auteur, *Le Devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005.

d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a de corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte⁴³.

Il y a donc une double progression ici : d'abord dans l'aptitude perceptive qui progresse de façon identique dans le corps et l'esprit, puis dans l'acuité intellectuelle de l'esprit dont le développement dépend d'une prise d'autonomie d'un corps devenu actif. Il y aurait donc une tendance à l'enrichissement de la perception (dans le corps et l'âme) à quoi répondrait, dans l'âme, un développement de la compréhension conditionnée par une certaine « activation » du corps. Un autre texte permettra de préciser la nature de cette double exigence, le scolie d'*Éthique* II, 29 :

Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des Corps extérieurs la connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire chaque fois qu'il est déterminé du dehors, j'entends, par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non pas déterminé du dedans, j'entends, du fait qu'il contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre leurs convenances, différences et oppugnances ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte, comme je le montrerai plus bas⁴⁴.

La perception inadéquate est nécessairement disjonctive et successive : la confusion a pour source la perception séparée des choses puisque ces choses que je rencontre sans les articuler les unes avec les autres, étant incapable de les comprendre, je suis susceptible de les confondre. Au contraire, la connaissance adéquate « passe par une appréhension simultanée d'une pluralité de choses dont sont alors compris les rapports réels, c'est-à-dire les convenances, les différences et les oppositions »⁴⁵. Or, ce qui est crucial ici, c'est que la détermination « par le dedans » ne se distingue pas de la saisie simultanée des objets, qu'elle est cette saisie même. Elle s'oppose aux hasards de la rencontre perceptive où le corps non seulement subit les autres corps, mais les subit dans un ordre qui est irrationnel et de pure contingence, ce qui limite *de facto* le point de vue sur les corps ambiants. En II, 13 comme en II, 29, la même exigence vise à lutter contre cette situation : l'aptitude à être affecté doit être la plus grande possible pour limiter l'effet myopique et chaotique de la « rencontre », où la passivité est maximale, et offrir une vue d'ensemble où le corps est *déjà ouvert* à ce qui l'affecte, anticipant les affections possibles. Or cette ouverture affective pourra ensuite donner lieu à une compréhension qui n'est pas causée par

43. *Éthique*, p. 123.

44. *Éthique*, pp. 159-161. La traduction utilisée par P. Sévérac dans son article est légèrement différente.

45. P. Sévérac, art. cit., p. 71. Voir aussi, du même auteur, « De la multiplicité simultanée à l'autonomie singulière : l'activité du corps et de l'esprit », in C. Jacquet (dir.), *La Théorie spinoziste des rapports corps/esprit et ses usages actuels*, Paris, Hermann, 2009, pp. 19-26.

les objets extérieurs, mais par l'esprit lui-même en tant qu'il appréhende leurs relations. Ce que l'esprit comprend, il ne le comprend pas à l'initiative d'une affection (même si toute connaissance des corps s'enracine dans une affectivité croissante), mais à l'initiative de son propre mouvement embrassant. L'ouverture perceptible est suivie d'une reprise intellectuelle où les éléments ne sont plus perçus comme autant d'éléments séparés affectant le corps, mais comme une structure qui fait sens pour l'esprit.

Que Spinoza ne recoure pas ici à la notion d'attention est significatif. Il n'y a pas d'acte positif par lequel un esprit se fixerait sur telle ou telle idée ou affect en vue de comprendre puisque la tendance fondant l'accès au savoir repose sur une perception constamment élargie. L'attention globale, et non sélective, est un aspect constitutif de la compréhension : quand je comprends, je suis attentif à ce que je considère, c'est-à-dire à un complexe de relations au sein du divers ou d'une portion du divers. Si le fait d'être attentif n'entraîne pas nécessairement la compréhension, la compréhension commande une attention à un tout où sont comprises un grand nombre de choses de façon tout à fait inattentive.

Ce dernier point fait toute la différence avec Descartes, penseur de la présence à l'esprit. Chez lui, l'attention reste le pivot de la connaissance, même dans *La Géométrie* où l'algèbre ne dispense jamais de la considération des lignes. Clauberg puis Spinoza développent une autre stratégie qui consiste à restreindre la place de l'attention comprise comme présence à l'esprit, l'effet d'une telle manœuvre étant d'accroître la capacité d'appréhension simultanée. Chez Clauberg, c'est le corps vivant qui est le modèle de la simultanéité en l'homme, et ce modèle laisse peu de place à l'attention qui contribuerait plutôt à limiter la simultanéité. Spinoza entérine ce changement : l'attention aux images est limitée par essence et il existe dans le corps lui-même une simultanéité plus profonde, plus ample, celle des affects qui nourrit la puissance de l'intellect. L'attention n'opère vraiment qu'au niveau de l'imaginaire ou de la représentation des images, car au niveau de la perception, liée à la diversité des parties du corps, sa présence ne s'impose plus. La compréhension dépasse nécessairement l'attention ponctuelle puisqu'elle intègre un divers qui est pour ainsi dire perçu en elle, au-delà de son effort psychique et conscient. Chez Spinoza l'attention se perd donc deux fois : dans le corps, en s'ouvrant à la diversité simultanée des affects, puis dans l'esprit, en intégrant cette diversité dans l'architecture du savoir. Pensée comme une force essentielle par Descartes, l'attention apparaît ici comme une force limitée et même comme une limite à la force essentielle de l'esprit.

Olivier DUBOUCLEZ
Université de Liège

