

Histoire de la philosophie

36 Spinoza

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Très bien, passons aux choses sérieuses. Cette semaine, nous nous intéressons à Benoît Spinoza, un penseur juif espagnol qui, dès son enfance, vécut aux Pays-Bas avec sa famille en raison du climat antisémite en Espagne. Cependant, il ne fut jamais pleinement accepté par la communauté juive à cause de ses convictions philosophiques. À la lecture de Spinoza, vous constaterez aisément qu'il est bien plus panthéiste que théiste et, par conséquent, il n'interprète pas littéralement les croyances juives concernant Dieu, ce qui fut à l'origine du problème.

avant tout insister sur l'importance historique de Spinoza afin de comprendre pourquoi nous lui consacrons autant de temps et comment il s'inscrit dans le contexte général. Ces deux dernières semaines, nous avons parlé de Descartes, de René Descartes, et la première chose à noter concernant Spinoza, d'un point de vue historique, est qu'il poursuit la méthode employée par Descartes. Autrement dit, la méthode géométrique consiste à procéder logiquement, à partir de définitions et d'axiomes, pour démontrer des théorèmes et des conclusions.

C'est de la géométrie. Et Descartes, comme nous l'avons souligné, l'a adoptée dans ses Méditations et d'autres de ses écrits, tout comme Spinoza. De fait, les livres d'histoire font référence aux cartésiens, et j'en ai commenté certains mercredi dernier, mais Spinoza est incontestablement cartésien de par cette méthodologie.

Sa première publication philosophique, en 1663, alors qu'il n'avait que 30 ans, portait ce titre intéressant : « Parties 1 et 2 des Principes de la philosophie de Descartes, démontrés à la manière géométrique ». Il y présentait les concepts littéralement sous la forme d'un manuel de géométrie, avec définitions, axiomes et théorèmes, leurs démonstrations, etc. Et comme vous l'aurez peut-être remarqué, si vous avez commencé à lire l'Éthique de Spinoza – et je ne vois pas d'activité plus agréable pour un week-end de Thanksgiving que de lire Spinoza –, il procède exactement de la même manière. Il commence par des définitions et des axiomes, puis énonce et démontre des théorèmes, et après chacun d'eux, il écrit, dans la plus pure tradition euclidienne : « CQFD, quod erat demonstratum ».

Je ne sais pas où on trouve cette méthode dans les manuels de géométrie modernes, mais elle figurait assurément dans ceux du lycée que j'ai utilisés. Donc oui, la méthode cartésienne était scrupuleusement appliquée. Vous serez sans doute intéressé par la manière dont Stuart Hampshire, l'auteur de cet ouvrage Penguin sur Spinoza, aborde cette méthode.

Spinoza insiste sur le fait que ses propos, et notamment ceux concernant Dieu et ses attributs, ne doivent jamais être compris dans leur sens vulgaire, c'est-à-dire dans leur sens commun et figuré, mais uniquement dans le sens particulier qu'il leur attribue dans ses définitions. Gardez bien cette mise en garde à l'esprit. Lorsque vous lisez Spinoza se référer à la substance, à l'esprit, à Dieu ou au bien, consultez ses définitions, car il entend les employer strictement dans ce sens précis et non dans leur sens courant.

Il considérait comme dénué de sens presque tout ce qui avait été écrit et dit sur Dieu et la création de l'univers, car les personnes non philosophes sont incapables de concevoir Dieu clairement. De par leur formation, elles sont incapables de comprendre ce qu'elles ne peuvent imaginer, tant elles sont prisonnières de leurs sens. Par conséquent, Descartes était un rationaliste ; sa connaissance a priori, voilà ce qu'ils ne pouvaient comprendre, et c'est pourquoi il a rédigé, tant son premier exposé de la philosophie cartésienne que son œuvre majeure, l'Éthique à Nicomaque, selon une approche géométrique, comme une succession de propositions étayées par des démonstrations, des lemmes et des corollaires.

Il élimina ainsi de la présentation de sa philosophie tout moyen de persuasion dissimulé et toute tentative de solliciter l'imagination du lecteur, propres à la prose ordinaire : point de rhétorique, juste une logique pure. Il souhaitait que la véritable philosophie soit présentée de la manière la plus objective, impersonnelle et libre possible, sans faire appel à l'imagination, à l'instar des Éléments d'Euclide. Voilà donc la méthode de Spinoza, et je pense qu'il faut en comprendre le sens pour en saisir toute la portée.

Rappelons-nous que cette époque fut marquée par une crise d'autorité concernant le savoir humain, par le renouveau du scepticisme et par les efforts de Bacon et Descartes, chacun à sa manière, pour établir les fondements d'une connaissance véritablement scientifique. Spinoza, à la suite de Descartes, souhaite ainsi que le savoir repose sur une vérité axiomatique, comme en mathématiques, discipline qui, soit dit en passant, est la seule science héritée du Moyen Âge et qui, à mon avis, fut moins sujette au doute sceptique que les autres. Voilà donc le premier élément d'importance historique. Spinoza transmet ainsi cette méthode à ses successeurs, et nous en retrouverons des traces chez Leibniz la prochaine fois. Bien que ce dernier ne la présente généralement pas sous la forme d'un manuel de géométrie, il n'en demeure pas moins un rationaliste de même nature.

Le second point important à noter est que, malgré sa profonde admiration pour Descartes et l'adoption de certaines de ses positions, Spinoza modifie considérablement la pensée cartésienne dans son ensemble. Descartes était dualiste en deux sens : la dualité de l'esprit et du corps, et la dualité de Dieu et de la nature. Spinoza rejette ces deux dualités.

Spinoza est un moniste métaphysique, et nous n'avons pas rencontré de monistes métaphysiques depuis longtemps en raison de l'influence judéo-chrétienne. Nous avons certes rencontré Plotin et Parménide, mais si nous intégrons aux monistes métaphysiques le monisme à double aspect que l'on trouve chez les Stoïciens, où toute chose présente deux aspects – l'ordre rationnel et intelligible, et la matière changeante, le logos –, nous retrouvons essentiellement la même chose chez Spinoza. Dieu et la nature sont deux mots désignant une seule et même chose.

Dieu met l'accent sur l'intelligibilité, le logos ; la nature, sur la matière en mouvement, faisant ainsi émerger un cadre de pensée proche du stoïcisme. Au lieu d'une métaphysique théiste comme celle de Descartes, Spinoza nous propose une métaphysique panthéiste. Puisque Dieu est tout et que tout est Dieu, il s'ensuit que l'ordre intelligible et la matière en mouvement sont en réalité les deux faces d'une même réalité. Et au lieu d'être considérés comme des substances distinctes aux propriétés totalement différentes, l'esprit et le corps ne sont que des noms pour deux aspects ou attributs d'une seule et même chose.

Il adopte donc un monisme à double aspect tout au long de sa pensée. Or, mercredi dernier, lors de notre discussion avec les fidèles survivants de la classe au sujet de l'éthique de Descartes, j'ai tenté de démontrer que Descartes avait élaboré une éthique de type stoïcien, c'est-à-dire une éthique où la raison, grâce à ses idées claires et distinctes, peut dissiper les passions, maîtriser les émotions et les transcender. Cette éthique de type stoïcien se retrouve chez Spinoza, qui semble hériter de Descartes cette approche éthique, mais de manière beaucoup plus explicite.

Il procède de manière très systématique, contrairement à Descartes qui n'aborde pas l'éthique de façon systématique. En réalité, Spinoza non seulement écrit de façon systématique sur l'éthique, mais il fonde son éthique stoïcienne sur une métaphysique stoïcienne. Vous comprenez ? Il fonde une éthique stoïcienne sur une métaphysique stoïcienne.

Quand je parle de métaphysique de type stoïcien, j'entends un panthéisme de la nature. La nature est divine. Les stoïciens concevaient la nature comme une providence.

Et c'est ainsi que Spinoza tend à transmettre, il transmet effectivement, au XIXe siècle. Il est, rappelons-le, du XVIIe siècle. Mais il est le lien qui transmet cette approche moniste, une approche panthéiste, un panthéisme de la nature, aux romantiques du XIXe siècle.

Au XIXe siècle, nous verrons comment certains auteurs, comme Hegel et Schleiermacher, parlent très favorablement de Spinoza et de son œuvre. Si vous êtes familier avec la littérature romantique du XIXe siècle, vous savez sans doute à quel

point des auteurs comme Coleridge, Goethe et Matthew Arnold étaient favorables à Spinoza. Il constitue donc le lien historique qui a transmis un panthéisme de la nature aux romantiques du XIXe siècle.

Bien sûr, ils n'étaient pas rationalistes comme lui. Loin de là. Ils n'ont pas développé une éthique de la raison maîtrisant les émotions .

Loin de là. Mais c'est le panthéisme de nature qu'ils transmettent, qu'ils perpétuent. Voilà donc le second type de chose : les modifications et les continuités par rapport à la position de Descartes et à ce qu'il transmet par la suite .

Cela nous amène immédiatement à un troisième aspect de son importance historique : l'influence de sa critique rationaliste de la religion traditionnelle, en l'occurrence le judaïsme traditionnel. Il est parfois cité dans les cours d'exégèse biblique comme l'un des fondateurs de la critique historique de la littérature de l'Ancien Testament.

Il publie en 1670 un ouvrage intitulé *Tractatus Theologico-Politicus*. Un tract théologique politique, essai. *Tractatus Theologico-Politicus*.

Dans lequel, par exemple, il nie l'existence d'une vérité révélée de manière particulière. Or, pourquoi un panthéiste rationaliste dirait-il cela ? Voyez-vous, si l'on a confiance en ce type de méthode mathématique, il devrait être possible de déduire l'ensemble des vérités accessibles à partir d'axiomes donnés, par la seule raison. Donc, la suffisance de la méthode.

Pour un panthéiste, tout acte divin particulier de révélation de soi est dénué de sens. Car s'il n'existe aucun être en dehors de Dieu, que signifierait pour Dieu d'agir envers un être de manière à se révéler à lui-même ? Le panthéisme aboutit à ce que l'on appelle souvent une théologie immanentiste. Autrement dit, si tout est Dieu et que Dieu est tout, alors tout ce qui est attribué à Dieu se déroule simplement en Dieu.

Non pas à l'extérieur de Dieu, mais en son sein. Et si les choses se produisent dans la nature, c'est grâce à Dieu, car Dieu est dans la nature et la nature est en Dieu et dans la totalité de l'être. Par conséquent, il ne peut y avoir de révélation divine particulière.

Pour un panthéiste, c'est à la fois inutile et impossible. La religion, pour Spinoza, se réduit donc à une vie juste. Son judaïsme serait ainsi analogue à ce que l'on appelle aujourd'hui le judaïsme réformé.

Il s'agit d'un humanisme religieux qui valorise les valeurs et les préoccupations morales du judaïsme historique, sans pour autant adhérer à la théologie surnaturaliste du judaïsme orthodoxe. De ce fait, le rôle des symboles religieux s'en

trouve modifié. Le langage et les rites religieux ne servent plus à décrire ou à rappeler un Dieu traditionnel et ses actes de puissance.

Ce sont simplement des symboles qui tendent à souder la communauté. Ils véhiculent des valeurs communautaires. Ils créent des liens au sein de la communauté et lui fournissent un langage imagé, le langage du récit, le langage du patrimoine, qui unit la communauté autour de certains idéaux moraux.

Et c'est un thème qui prend une place de plus en plus importante de nos jours. La théologie narrative, par exemple, y est liée. Si vous souhaitez approfondir ce type d'influence dans la théologie du XIXe siècle, nous l'étudierons plus en détail au second semestre.

Mais il existe un ouvrage très intéressant de C.C.J. Webb, intitulé « Étude de la pensée religieuse en Angleterre à partir de 1850 ».

Et tout ce que je dirai à ce stade, c'est que cela vous donnera un aperçu des courants de pensée religieuse influencés par la critique rationaliste de la religion traditionnelle par Spinoza. Voilà pour ces trois points concernant l'importance historique. Des commentaires, des questions ? Des précisions ? Des passages que vous n'avez pas compris et pour lesquels vous aimeriez des éclaircissements ? Oui, Bob ? Je me demandais, vous voulez dire que Spinoza est un fervent défenseur de la religion ? Oui, je crois bien.

Cela pose-t-il problème ? Il ne me semblait pas que vous l'ayez dit aussi clairement. Ah, d'accord, j'ai peut-être été trop indulgent. J'ai peut-être dit qu'il avait tendance à... plutôt que de dire qu'il l'était ouvertement.

Bon, il est assez clair. Je pense que ça deviendra évident par la suite. Janelle ? Eh bien, encore une fois, je serais plutôt d'avis d'attendre un peu avant d'en arriver là-bas.

Bon, ces quelques instants seront peut-être vendredi, alors ne vous emballez pas trop. David ? D'accord, oui. Voyons si je peux brièvement résumer, pour les quelques fidèles qui nous ont quittés, ce que nous avons fait avec Descartes mercredi dernier.

En résumé, nous parlions de la théorie des passions de Descartes. Je ne souhaite pas y revenir maintenant, mais je vous invite à consulter les propos de Stumpf sur Descartes concernant les émotions et les passions.

Sa théorie des passions est telle qu'elles nous induisent en erreur par le manque de clarté qui accompagne l'émotion. Par conséquent, lorsque l'esprit atteint la clarté et la netteté de la pensée, des idées claires et distinctes, la confusion liée à l'émotion se dissipe et le pouvoir de la passion est brisé. C'est donc la clarté de l'esprit qui prime.

Avant de rejeter cette idée, demandez-vous ce que fait le psychologue, ou peut-être le psychanalyste, pour vous aider à vous souvenir de quelque chose ou à mieux comprendre les circonstances dans lesquelles tel ou tel événement s'est produit. Il s'agit en fait d'apaiser l'émotion grâce à une réflexion plus claire. Voilà ce qu'il observe.

Or, il faut aussi considérer la discussion de Descartes sur la volonté et l'intellect. Car lorsqu'il aborde l'erreur, il parle d'une volonté qui agit avant l'intellect, d'une volonté qu'il faut brider pour qu'elle ne porte pas de jugement sur ce qu'elle sait. L'erreur est un mal cognitif.

Comment donc nous prémunir contre le mal, sinon en limitant notre volonté, c'est-à-dire, pour Descartes, en la limitant aux limites de ce que nous reconnaissons clairement et distinctement comme étant le bien ? On retrouve donc le même principe. De même, concernant l'esprit et le corps, puisque l'esprit est une substance distincte du corps et que les passions ont une cause physique, cette distinction implique que l'esprit n'est pas soumis à une causalité déterministe issue des passions corporelles.

Mais l'esprit, par sa clarté et sa distinction, peut affirmer son indépendance et parvenir aux mêmes conclusions. Quatrièmement, j'ai remarqué que dans son discours sur la méthode, au moment d'entreprendre de surmonter le scepticisme, il énonce ce qu'il appelle une morale provisoire qu'il suivra durant cette période d'incertitude. Cette morale provisoire est, en substance, de même nature.

Il s'abstiendra de juger, il s'abstiendra d'agir jusqu'à ce qu'il sache, et ainsi de suite. C'est donc cette image de la raison qui maîtrise l'émotion, qui guide la volonté du début à la fin. La seule chose qui me laisse perplexe, c'est que vous disiez que cela est stimulé par l'esprit.

Non, il y a une conscience de ces choses dans l'esprit. Car dans l'interaction corps-esprit, de même que les décisions de la volonté qui se produisent dans l'esprit engendrent des changements corporels, des actions corporelles, de même les passions, qui sont les manifestations des mouvements des instincts animaux dans le corps, ont leurs corollaires conscients dans l'esprit. Et ces corollaires conscients sont des idées, certes, mais des idées confuses.

Les idées fortuites. Et elles ne doivent pas dominer l'esprit ni causer de troubles. En ce sens, il s'agit d'une éthique rationaliste.

Nous sommes gouvernés par la raison. Nous devrions l'être, et non par l'émotion. Il en va de même pour les Spinoans.

La grande différence chez Spinoza, que nous verrons, est qu'il ne peut affirmer le libre arbitre. Il est déterministe. Et cela change tout.

Chez Spinoza, on retrouve un paradigme assez familier de ce qui découle d'une perspective panthéiste. On l'a déjà rencontré chez Plotin, le néoplatonicien. Le panthéisme implique nécessairement le déterminisme.

Il n'y aura plus d'autonomie ni la liberté qui en découle, notamment la possibilité pour l'individu d'entreprendre des actions. L'individu sera livré à lui-même. Dès lors, des difficultés surgissent pour établir une distinction claire entre le bien et le mal.

Car quel statut reste-t-il au mal si tout est un ? La distinction s'estompe. Plotin a tenté d'y remédier avec sa théorie des émanations, puis des degrés, etc. D'ailleurs, le panthéisme n'est plus seulement une question de religions orientales.

Dans la mesure où les influences orientales se sont à nouveau fait sentir en Occident, du moins dans l'ouest du pays, les mouvements New Age sont essentiellement panthéistes.

Les écrits du Nouvel Âge ne sont pas tous systématiques, ni rigoureusement explicités, mais ils contiennent suffisamment d'éléments, me semble-t-il, pour nous permettre de les considérer comme une forme de panthéisme. Un panthéisme plus romancé, plus proche du XIXe siècle que de Spinoza. On y retrouve cependant les mêmes types de paradigmes.

Passons donc de son importance historique à ce que j'ai appelé ses caractéristiques générales. En fait, ces caractéristiques générales commencent déjà à se manifester. Et la première caractéristique générale, bien sûr, est cette conception selon laquelle Dieu et la nature ne font qu'un.

Dieu et la nature ne font qu'un. Or, vous verrez qu'il aborde ce sujet en vertu de son concept de substance. Non, il ne part pas d'un doute méthodologique.

Il commence par des définitions. Il commence notamment par une définition de la substance. Et sa définition de la substance le conduit à la conclusion que Dieu et la nature ne font qu'un.

Or, si Dieu et la nature ne font qu'un, alors on trouve deux aspects aux choses. Autrement dit, en Dieu il y a à la fois pensée et étendue. Dieu est infini.

Extension. Comme si Dieu était l'espace tout entier. Mais Dieu, en même temps, est infini dans sa pensée.

On y perçoit des échos de la tradition platonicienne. Ou peut-être du concept stoïcien du Logos. Pensée et extension.

Ce sont là deux attributs de Dieu. Un seul Dieu et deux attributs connus. Il se peut qu'il existe d'autres attributs que nous ignorons.

Mais ces deux-là se manifestent en nous et dans notre expérience. En fait, ces deux attributs sont évidents aussi bien dans le mode infini que dans le mode fini. Le mode de pensée infini est Dieu.

L'esprit de Dieu. Le mode d'extension infini est la nature. En elle, toute son immensité.

Mais les modes de pensée finis nous appartiennent à tous. Et les modes d'extension finis nous appartiennent à tous. Des corps, comme nous les appelons.

Mais ce ne sont pas des substances. L'esprit n'est pas une substance distincte du corps. Le corps n'est pas une substance distincte de l'esprit.

Nos corps ne sont pas des substances séparées de Dieu. Nous sommes simplement des manifestations finies de l'être de Dieu. Vous comprenez ? En ce sens, vous pensez effectivement comme Dieu.

Comment pourrait-il en être autrement ? Vos pensées font partie de la conscience de Dieu. Il n'y a donc pas de notion de substances séparées au sens de Descartes. Il existe des attributs distincts.

Des modes distincts. Vous pouvez distinguer votre corps de celui assis à côté de vous. Vous pouvez distinguer vos pensées de celles d'autrui.

Mais il ne s'agit pas d'une distinction de substances. Il s'agit d'une distinction de modes. Un mode fini par rapport à un autre mode fini.

On peut percevoir, dans cette distinction entre le fini et l'infini, des échos, si l'on veut, de la ligne divisée de Platon : l'éternel et le temporel, l'infini et le fini. Non, ce ne sont que des échos.

Car Platon se retournerait dans sa tombe à l'idée que la nature soit éternelle. Vous comprenez ? Bien que la sienne l'ait certainement été. Mais la nature ? Non.

La nature au sens physique du terme. On retrouve donc l'écho platonicien. Mais il ne s'agit pas ici de deux royaumes, formes et particularités différents.

Non. Il parle des modes finis et infinis d'un même royaume. Des modes finis et infinis de Dieu, qui sont la nature.

Or, c'est précisément cela qui pose les problèmes et les sujets éternels. Nous verrons donc dans quelques instants comment ce monisme à double aspect se déploie sur tout cet éventail de dualités, où aucune ne représente deux choses distinctes.

Dieu et la nature ne sont pas des entités séparées. La pensée et l'étendue ne sont pas des entités séparées. La liberté et le déterminisme ne sont pas des entités séparées.

Le bien et le mal ne sont pas des choses séparées. La raison et l'émotion ne sont pas des choses séparées. Ce sont des aspects d'une seule et même chose.

Deux facettes d'un même phénomène. De bout en bout. En termes de caractéristiques générales, il vous faut donc comprendre les notions de substance, d'attribut et de mode.

D'accord ? Substance, attributs et modes. Voilà pour l'ensemble. Assurez-vous de bien comprendre cela.

Il n'existe qu'une seule substance. Mais une substance possède au moins deux attributs. Et ces deux attributs sont identifiables dans le mode infini, mais aussi dans les modes finis.

Vous n'êtes pas un être. Vous êtes un mode d'être fini. Votre pensée est simplement le mode fini de l'attribut de pensée de l'Un.

Être omniprésent. Vous considérez vos idées actuelles comme une modification finie de la pensée infinie de Dieu. Substance, attribut, mode.

Est-ce assez clair ? Bien. Le schéma permet de mieux comprendre la terminologie. Si vous vouliez prolonger la ligne divisée jusqu'en bas, vous obtiendriez alors nos pensées, nos corps.

D'accord. Il s'agit là de cas particuliers. Spinoza est-il réaliste quant aux universaux ou simplement conceptualiste ? J'aurais tendance à dire simplement conceptualiste.

Autrement dit, nous pensons vraiment en termes universels, en termes abstraits. C'est vrai. Oui, il n'est pas nominaliste.

Mais si un réaliste entend par là qu'il existe des principes universaux séparables d'une manière ou d'une autre des cas particuliers ? Non. Non. Donc, plus proche d'une approche conceptuelle, je crois.

Et encore une fois, c'est l'image stoïque qui fait office de guide. Bien. Voilà donc la première caractéristique générale à observer.

Substance, attributs, modes. Sam. La deuxième caractéristique générale concerne son épistémologie.

Son épistémologie. Je dis depuis longtemps qu'il est rationaliste. Et il distingue trois types de connaissance.

Il existe trois types de connaissance. La première est l'opinion. La deuxième est le raisonnement.

Et troisièmement, l'intuition. Et cela ressemble beaucoup à la pensée de Descartes. Il établit cette triple distinction dans un ouvrage intitulé « Amélioration de l'entendement ».

Concernant l'amélioration de la compréhension. J'ai trouvé par hasard un exemplaire de poche de cet ouvrage dans une librairie d'aéroport il n'y a pas si longtemps. Il s'intitule « Comment améliorer son esprit » de Benedict Spinoza.

Traduit en un guide pratique. Je suppose que quiconque s'est laissé séduire par cet argument et l'a acheté a été surpris et s'est demandé à quoi servait son argent. Mais la distinction était toujours présente.

Nous retrouvons toutefois cette distinction ailleurs dans son éthique. Si vous avez l'anthologie sous la main, veuillez consulter la page 127.

Dans la note 2, annexée à la proposition 40 de la deuxième partie de son ouvrage *Éthique* (page 127, première colonne), il distingue différents types de connaissance.

À mi-hauteur de la colonne, on trouve la connaissance du premier type. En italique. Opinion ou imagination.

Ces deux éléments font référence aux points un et deux mentionnés précédemment. L'opinion relève d'une conscience fragmentaire des détails. Le point deux concerne les idées que les symboles et les mots suscitent dans l'imagination.

D'accord. Donc, l'opinion ou l'imagination est en première position. En deuxième position, la raison ou la connaissance du second type.

Car nous possédons, comme il le dit, des notions communes à tous les hommes. Des idées adéquates sur les propriétés des choses. Autrement dit, des vérités universelles communément admises.

Les vérités universelles sont communément connues. Il existe ensuite une troisième forme de connaissance, que nous appelons intuition. L'intuition procède d'une idée adéquate de l'essence absolue des attributs de Dieu.

Avoir une connaissance adéquate de l'essence des choses. Or, il parle ici, de toute évidence, d'intuition, de quelque chose d'absolument certain, d'indubitable.

Vous constaterez qu'il en parle en termes d'idées claires et distinctes. Descartes. Et il utilise le plus souvent l'expression « idées adéquates ».

Quand il veut parler de ce qui est intuitivement certain. Rappelez-vous comment Descartes utilisait « clair et distinct » : il voulait dire si clair et distinct qu'il n'y a aucun doute possible. C'est ce qui le rend adéquat.

C'est indéniable. Tellement clair et net que c'en est une évidence, une certitude intuitive. Des idées pertinentes.

Attention à ça. Cette notion d'idées adéquates. Il est clair qu'il n'accordera que peu de crédit aux opinions et à l'imagination.

Les connaissances ainsi acquises sont fragmentaires, confuses et empiriques.

Cela ne concerne que les questions contingentes. Cela s'intéresse aux associations illicites du langage dues aux usages coutumiers. C'est ainsi que fonctionne le langage religieux, dit-il.

Ainsi, sa critique rationaliste de la religion et du langage religieux porte en réalité sur les types de langage utilisés pour parler de questions religieuses. Traditionnellement, on parle de langage par analogie. Mais l'analogie ne correspond pas à la définition littérale qu'Euclide entendait.

Il ne s'agit pas de la rigueur du raisonnement mathématique, voyez-vous. Il n'a donc aucune patience pour ce type de langage, de savoir. Son objectif est donc d'acquérir un savoir intuitivement certain, c'est-à-dire évident, c'est-à-dire, en ce sens, suffisant.

Et vous constaterez qu'il attribue l'erreur, de toute évidence, à un manque de clarté et de précision. Le problème survient lorsqu'on adhère à ce qui manque de clarté et de précision. Ce qui n'est pas sans rappeler la pensée de Descartes.

Eh bien, pour entamer sa démarche géométrique, sa méthode, il lui faudra évidemment commencer par des idées adéquates. Car rien d'autre ne possède la certitude intuitive requise pour les axiomes qui permettent d'amorcer tout un système déductif. Et ce qu'il souhaite faire, c'est progresser d'idées adéquates en idées adéquates, et ainsi de suite, tout au long de la chaîne de raisonnement.

Il aime à penser que chacune des centaines de propositions qu'il énumère et numérote dans son ouvrage d'éthique est logiquement certaine. Il part de ce qui est intuitivement certain pour aboutir à ce qui est démontrable. Et comme dans un système géométrique, vous verrez qu'il se réfère, dans ses démonstrations, à une définition, à un axiome, à une proposition précédemment démontrée, ou au corollaire explicitement établi d'une proposition antérieurement démontrée.

L'ensemble de son raisonnement présente donc une certaine rigueur mathématique, du moins dans son intention. Il s'ensuit donc que si ses conclusions ne vous conviennent pas, deux options s'offrent à vous : remettre en question ses définitions et ses axiomes.

Les axiomes sont-ils vraiment axiomatiques ? Les définitions sont-elles arbitraires ? Justifiables ? Comment définir une définition ? Est-ce un choix, une décision que nous prenons quant à l'usage d'un mot, comme dans Alice au pays des merveilles ? Si tel est mon usage du mot, alors tel est mon usage. Chapelier fou ou pas, c'est fondamental. La philosophie du langage commence à émerger au XVII^e siècle comme essentielle.

Nous l'avons rencontré chez Hobbes avec son nominalisme. Je vous ai dit que je travaillais actuellement sur Hobbes, et même depuis que nous l'avons étudié il y a deux semaines, j'ai découvert des passages où il explique que les problèmes que posent les autres points de vue proviennent de la manière dont on attribue des significations aux mots. La pensée commence par les définitions.

Et pour un nominaliste, n'est-ce pas surprenant ? Vous croyez ? La pensée ne commence pas avec les idées, mais avec les mots. Des questions ou des commentaires avant de commencer ? Ces deux caractéristiques générales. La première concerne la substance, les attributs et les modes.

Le second point concerne les éléments résiduels, à savoir l'opinion, la raison et l'intuition. Intéressons-nous donc à certains de ces aspects duaux. C'est ce qui occupera le reste de l'œuvre de Spinoza.

Dieu et la nature. Reportez-vous à la page 110 de l'anthologie et consultez les définitions. Bien évidemment, pour rendre justice à Spinoza, il faudrait examiner attentivement toutes ces définitions et tous les axiomes, et refaire toutes les démonstrations.

Bien que Coffman ait omis de nombreux éléments (il s'agit après tout d'une sélection), je souhaite néanmoins souligner une ou deux démonstrations particulièrement importantes.

La première définition ne devrait pas vous surprendre. Par ce qui est auto-causé, j'entends ce dont l'essence implique l'existence. Ce dont la nature ne peut être conçue que comme existant.

Voilà la conception scolastique de Dieu, dont l'essence implique l'existence. C'était le fondement de l'argument de Descartes en faveur de l'existence de Dieu dans la Méditation V. Son argument ontologique repose sur le concept de Dieu comme celui dont l'essence implique l'existence. Voyez ensuite la définition 3 : par substance, j'entends ce qui est en soi et qui est conçu en soi .

Elle possède une identité propre. Elle est en elle-même . Elle est conçue par elle-même.

On peut le considérer indépendamment de tout le reste. C'était la façon dont Descartes parlait de la substance. C'est plutôt bien. une définition cartésienne jusqu'ici.

Mais remarquez comment il l'entend dans la seconde proposition. Il va maintenant reformuler la définition. Par substance, j'entends ce dont on peut se faire une conception indépendamment de toute autre conception.

Il ne dit pas simplement qu'on peut y penser indépendamment de tout le reste. Mais on peut se forger une conception indépendamment de toute autre chose. Il n'y a aucune implication, aucune conséquence logique qui se projette vers d'autres éléments.

Il n'y a aucune supposition logique quant aux autres éléments en jeu. Il semble donc avoir défini la substance comme ce qui n'est en aucun cas dépendant d'autres substances, ni ce dont d'autres substances dépendent.

Voilà pourquoi je pense qu'il a défini la substance de telle sorte qu'il ne peut y en avoir qu'une. Cette définition est cruciale. Maintenant, rapprochez ces deux définitions, 1 et 3.

Il me semble donc que la définition 6, sa définition de Dieu, en découle. Par Dieu, j'entends un être absolument infini , c'est-à-dire une substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essentialité éternelle et infinie.

Or, Dieu est une substance aux attributs infinis. Par attributs infinis, vous voyez, vous affirmez que Dieu est un être indépendant et omniprésent. Chaque attribut exprime une essentialité éternelle et infinie.

Oui, son essence est d'exister, c'est pourquoi il est un être. Un être nécessaire. On perçoit donc immédiatement les implications de ces définitions.

Ce sont des définitions qui, nous le voyons clairement maintenant, anticipent ce qui va suivre. Et regardez la proposition numéro un. La proposition numéro un.

La substance est par nature antérieure à ses modifications. Cela ressort clairement de vos définitions de substance et de mode. Proposition deux.

Deux substances aux attributs différents n'ont rien en commun. Cela ressort clairement de la troisième définition. Car chacune doit exister en soi, être conçue par elle-même.

La conception de l'un n'implique pas la conception de l'autre. Troisième proposition : ce qui n'a rien en commun ne peut être la cause de l'autre.

Désolé, Descartes, c'était bien là le problème du problème corps-esprit, n'est-ce pas ? Ce qui n'a rien en commun ne peut être la cause l'un de l'autre. Vous comprenez ? Passons à la proposition cinq : il ne peut exister dans l'univers deux ou plusieurs substances ayant la même nature ou le même attribut.

Proposition six. Une substance ne peut être produite par une autre substance. Voyons voir.

La proposition six implique que Dieu et la nature ne peuvent être deux substances distinctes. La proposition sept affirme que la substance est auto-existante. La proposition huit, quant à elle, stipule que toute substance est un être nécessaire, auto-existant.

La proposition onze affirme que Dieu, ou la substance, possède une infinité d'attributs, chacun étant essentiel. Dieu existe nécessairement. Enfin, la proposition quatorze tire la conclusion.

En dehors de Dieu, aucune substance ne peut être donnée ni conçue. Et la quinzième proposition, pour conclure, affirme que tout ce qui est est en Dieu. Et sans Dieu, rien ne peut être ni être conçu.

Il n'y a donc qu'un seul Dieu, une seule substance, Dieu ou la nature. D'accord ? Ainsi, Dieu et la nature se résument à Dieu ou la nature. L'expression qu'il a utilisée, *Deus ewei natura*, signifie « Dieu ou rien ».