

Histoire de la philosophie

38 Spinoza (suite), Leibniz

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

Très bien. Aujourd'hui , j'aimerais aborder deux points. Premièrement, de façon abrégée, résumer ce que j'allais dire vendredi dernier concernant Spinoza sur la raison et l'émotion.

J'ai compris, d'après notre discussion, que vous commencez à bien maîtriser les grandes lignes de la pensée de Spinoza ; nous pouvons donc la résumer assez facilement. Passons maintenant au sujet qui sera au programme cette semaine. Concernant la raison et l'émotion, et plus précisément, chez Spinoza, j'ai noté au tableau quatre points que je souhaite souligner.

Ce n'est pas exactement le même plan que celui que j'avais publié vendredi, car j'ai décidé de l'abréger et de le condenser, mais je crois que c'est tout. Si je me souviens bien, nous avons entamé la discussion en parlant du déterminisme de Spinoza, qui sous-tend sa conception de la raison et des émotions . On le constate aisément en examinant sa définition d'une émotion, que vous pouvez vérifier vous-même si vous le souhaitez.

Elle figure à la page 134 de l'anthologie. Une émotion est une modification corporelle qui augmente ou diminue son intensité. Il y a cependant deux points à souligner à ce sujet ...

Premièrement, une émotion a une base physique. D'accord ? C'est une modification corporelle. Une modification est un état corporel temporaire.

Rappelez-vous, modes finis. Une émotion est donc un mode temporaire de l'existence corporelle. Elle est liée à la puissance active du corps, qu'elle augmente ou diminue.

La puissance du corps ? Oui, l'énergie causale qui fait qu'un état corporel entraîne un autre. Ainsi, lorsque l'adrénaline est à son comble, la puissance augmente . Lorsqu'on est profondément abattu émotionnellement, elle diminue.

Une émotion est une modification corporelle qui augmente ou diminue la puissance active. Voilà pour la définition de base. Il est donc évident que les émotions ont une cause physique.

Mais n'oublions pas que le parallèle, l'accompagnement de chaque changement corporel, constitue l'autre aspect de notre être. Autrement dit, si la pensée et l'extension physique sont les deux attributs de l'être, alors il existe, à l'émotion

physique correspond un état de conscience changeant que nous ressentons. Ainsi, lorsque nous parlons d'émotions telles que nous en avons conscience, nous parlons de sensations.

Ou si les émotions agissent sur nous mentalement, on a tendance à les appeler passions, et nous sommes alors mentalement passifs. Ainsi, une modification corporelle, augmentant ou diminuant la puissance active du corps, s'accompagne d'un changement d'état de conscience. Or, il est très clair lorsqu'il parle de la volonté et de l'intellect, impliqués dans la dimension consciente du processus.

Mais l'émotion est fondamentalement un phénomène physique, et nous en avons parlé la dernière fois, en termes de ce que Spinoza appelle le conatus, cette énergie motrice que nous associons à la volonté, au désir ou à l'action de satisfaire diverses fonctions conatives, ce que nous appelons, en langage psychologique, le conatif. L'émotion, donc, est ce qui sous-tend tout cela. L'appétit, oui.

Dans la vie consciente, les termes « désirer » et « volonté » désignent ces états émotionnels : vouloir ou ne pas vouloir, aimer ou ne pas aimer, etc. La définition de l'émotion est donc assez claire. Or, l'aspect le plus significatif de la théorie des émotions de Spinoza est que les émotions nous asservissent.

Vous aurez peut-être remarqué que les deux dernières sections de son œuvre majeure, **Éthique**, s'intitulent respectivement **Servitude humaine** et **Liberté humaine**. Cela évoque sans doute Luther, ou quelque chose du genre, mais **servitude humaine**. En effet, lorsque notre conscience est inadéquate, c'est-à-dire lorsque notre pensée manque de clarté et de précision, nous nous retrouvons avec une idée confuse, mêlée à l'émotion. Or, ce sont les émotions qui gouvernent la conscience, et non la clarté et la précision qui devraient prévaloir.

Ainsi, l'asservissement aux émotions naît du manque, de l'absence d'idées claires et distinctes. De même, la liberté face aux émotions, la liberté humaine, s'acquiert grâce à des idées claires et distinctes. La clarté de la pensée dissipe les passions qui, autrement, nous domineraient.

Ainsi, le développement de son éthique s'articule autour de la vertu – comme vous pourrez le constater aux pages 145, 148, etc. –, une vie guidée par la raison plutôt que par l'émotion. La raison prime sur l'émotion.

La vertu ne s'acquiert pas par la crainte du mal, car cela relèverait de l'émotion, mais uniquement par une compréhension claire et précise des conséquences de nos actes, présents ou futurs. Vivre de la raison implique donc de comprendre les forces causales qui déterminent notre situation. Ces forces agissent en nous sur les plans physique et émotionnel, et dans le monde qui nous entoure, car elles font toutes partie d'une même substance universelle.

En d'autres termes, c'est en comprenant les mécanismes causaux de la nature et en les acceptant comme des données immuables que nous parvenons à nous libérer des troubles émotionnels. C'est dans cette acceptation des lois naturelles que réside la paix intérieure. Et c'est là que l'éthique stoïcienne prend tout son sens, car c'est dans cette acceptation que naît la sérénité.

En ce sens, la vertu, qui consiste à vivre selon la raison, est sa propre récompense. Nul besoin de récompense future. La vertu est sa propre récompense.

Il parle donc maintenant de cette acceptation rationnelle. Mais accepter intellectuellement l'ordre de la nature, c'est accepter intellectuellement Dieu ou la nature, l'un ou l'autre. Et aimer la magnificence ordonnée de la nature, c'est aimer Dieu.

Ainsi, ce plus haut degré de vertu correspond à ce qu'il appelle l'amour intellectuel de Dieu, la simple contemplation de l'ordre de la nature et de toutes les forces naturelles à l'œuvre. Or, parler d'aimer Dieu de cette manière relève manifestement de l'héritage juif de Spinoza. « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est un. Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. »

C'est donc à partir de là qu'il reprend son raisonnement. Mais comme il est panthéiste plutôt que théiste, le point quatre en découle nécessairement : Dieu est dépourvu de passions.

Il n'est affecté ni par notre amour ni par notre haine. Dieu s'aime pleinement, se comprenant dans la totalité de la pensée claire, mais il s'aime à travers notre amour pour lui. Comprenez-vous pourquoi ? Car si Dieu se comprend à travers ces modes de pensée finis, que sont nos idées, alors Dieu s'aime à travers ces modes finis que sont notre amour pour lui.

Ainsi, Dieu ne nous aime pas. Nous ne sommes pas des êtres séparés dignes d'être aimés. Mais Dieu s'aime lui-même à travers l'amour que nous lui portons.

Il n'y a donc pas de réciprocité ; comment pourrait-il y en avoir une de la part de Dieu, puisqu'il est tout en tous, ce qui nous inclut ? Voilà en résumé la conception spinoziste de la raison et de l'émotion. Voulez-vous y réfléchir un instant ? Ou était-ce prévisible à ce stade de notre réflexion sur Spinoza ? J'ai juste une question... Pourriez-vous parler un peu plus fort ? Je ne comprends pas exactement sa conception de la volonté et comment elle s'intègre à cela.

Je sais qu'il n'y croit pas forcément, mais comment interprète-t-il la volonté ? Je suis encore perplexe . Si par volonté on entend la conscience d'un libre arbitre, alors la

volonté n'est rien d'autre qu'une idée parmi d'autres. C'est la conscience de préférer, d'affirmer ou de nier.

Ce n'est rien de plus qu'une idée parmi d'autres. Et comme toutes les idées, elle est engendrée par le flux continu des idées antérieures. Ainsi, un acte de volonté est un état de conscience, souvent perçu à tort comme libre, alors qu'il est en réalité déterminé par la cause.

Comment expliquerait-il certains aspects de ce qui est illustré par, je suppose, l'amour agapé de la Bible, notamment le fait que parfois, on a l'impression que les gens font des choses contraires à leurs propres intérêts ? Je suppose qu'il n'en parle nulle part, mais j' imagine qu'il répondrait que l'amour désintéressé n'est qu'un aspect de cet amour intellectuel de la totalité qu'est Dieu, qui surpasse l'amour que l'on porte à ses propres plaisirs, désirs ou tout autre état émotionnel. Comment fait-il la distinction entre l'amour que nous portons à Dieu et son amour réciproque ? Non, non. Ai-je dit son Nous aimer ? Ce que j'aurais dû dire, ce que je voulais dire, c'est que Dieu s'aime lui-même à travers notre amour pour lui.

Bon, d'accord. Alors, comment ça se passe ? Si Dieu est tout en tout et que, de fait, nous aimons Dieu, cela ne signifierait-il pas que Dieu nous aimerait en retour s'il a dit « tout en tout » ? Eh bien, non, car on ne peut dire que Dieu nous aime en retour que si « nous » désigne autre chose que Dieu. Or, ce n'est pas le cas.

Nous pouvons aimer Dieu parce que Dieu est plus que nous. Nous faisons partie de l'être divin, et par conséquent, nous pouvons aimer le tout dont nous faisons partie. Vous comprenez ? Mais il n'existe pas d'amour aussi ciblé car, en réalité, ce dont nous avons besoin, c'est d'un schéma comme celui-ci, où ce segment aime le tout.

Mais l'amour dans son ensemble ne se focalise pas sur des aspects particuliers . David ? Son éthique. Vous parliez de la nécessité de comprendre et d'accepter tous les mécanismes de la nature, mais il aborde aussi la question des conséquences.

Oui, il y a cette idée qui traverse sa pensée, je crois que c'est vers la page 148. Il parle de la conscience des conséquences. Voyons si je peux retrouver ce passage exact.

Voyons voir. Non, je ne vois pas pour l'instant, mais reparle-moi plus tard, David, et on pourra peut-être trouver. D'accord.

Les conséquences pour nous impliqueraient une relation à l'ensemble, mais je dois retrouver le passage précis . Je ne suis pas sûr de comprendre. Il me semble que vous avez dit que Dieu n'est pas affecté par notre amour.

Oui, oui. Il s'aime lui-même grâce à l'amour que nous lui portons. Je ne comprends pas comment notre manque d'amour pourrait l'affecter.

Autrement dit, s'il n'est pas affecté par notre haine, comment pourrait-il s'aimer lui-même ? Voyez-vous, notre manque d'amour s'accompagne de confusion. Or, nous avons des pensées confuses, mais Dieu, lui, n'en a pas. Dieu possède donc une clarté de pensée parfaite et, par conséquent, ne manque jamais d'amour pour l'objet de sa pensée, qui est lui-même.

Donc, si nous le haïssons, il s'aime quand même ? Cela n'empêche pas Dieu de s'aimer lui-même. Donc, même si nous le haïssions tous, il s'aimerait toujours ? Je me demande comment il réagirait à cela. Voyez-vous, s'il dit : « Attendez une minute... »

Oui, répondrait-il. Dieu est plus que la somme de tous les humains. Vous voyez ? Et les humains sont minoritaires face à la totalité de la nature.

Or, la nature dans son ensemble, même si elle n'est pas animée d'un amour conscient, accepte sa place au sein du tout. Et dans cette acceptation du tout réside l'équivalent de l'amour, qui surpasse donc vos petites haines. Bon, j'extrapole un peu, mais je crois que c'est ainsi qu'il aurait procédé.

Car ce double aspect n'est pas propre à l'être humain. Il est présent dans tous les aspects de l'être. Or, certains aspects de l'être peuvent être inconscients.

Spinoza ne parle pas comme le prince de Galles, évoquant la communication avec les fleurs et les plantes. Non, mais il reconnaît l'existence d'une dimension intellectuelle qui se manifeste non pas constamment à la conscience, mais au moins de manière intelligible. Et cette intelligibilité existe bel et bien.

Vous voyez ? Ce que nous observons, ce sont des degrés de conscience dans différentes choses, allant de la clarté absolue de la pleine conscience de soi en Dieu à des moments, des modes, de conscience claire et distincte en nous, bien que toute notre conscience ne soit pas claire et distincte, à une conscience plus confuse chez les animaux, jusqu'à l'absence de conscience, mais une simple réactivité à ce qui se passe encore dans la vie végétative. Vous voyez ? Il y a donc cet ordre intellectuel omniprésent. Existe-t-il un être conscient appelé Dieu, ou utilise-t-il simplement les termes qui sont plus ou moins courants ? Oui, il semble qu'il s'agisse d'un être conscient.

Et je dis cela parce que si Dieu possède une clarté et une distinction de pensée parfaites, comme il le prétend, alors cela implique la conscience. Dans toute cette hiérarchie de la compréhension, Dieu est le plus clair et le plus complet. N'est-ce pas ? Il a mentionné que Dieu ne nous aime pas, mais je me demandais justement comment cela se fait. Il dit que notre salut réside principalement dans l'amour constant et éternel pour son guide et dans l'amour unique de Dieu pour l'humanité.

Comment cela fonctionne-t-il ? Où se trouve le passage où il l'affirme ? 158. En bas à droite. D'accord, d'après ce qui a été dit, nous comprenons clairement en quoi consiste notre salut, et nous remarquons qu'il assimile le salut, la béatitude, la liberté, à savoir l'amour constant et éternel envers Dieu, ou l'amour de Dieu envers les hommes.

Alors, est-ce l'un ou l'autre, ou est-ce la même chose ? En poursuivant votre lecture, vous remarquerez, voyons si je peux identifier précisément ce passage : 158. Voyons voir.

Oui. Le corollaire juste au-dessus de la remarque que vous avez soulignée est le suivant : Dieu, dans la mesure où il s'aime lui-même, aime l'homme. Par conséquent, l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour intellectuel de l'esprit pour Dieu sont identiques.

D'accord ? L'amour constant et éternel envers Dieu est donc l'amour de Dieu envers l'homme. Il n'existe pas d'amour individuel et ciblé de Dieu en réponse à un individu. Or, cet amour, cette béatitude, la Bible l'appelle gloire, à juste titre ; qu'il s'agisse de Dieu ou de l'esprit, on peut l'appeler à juste titre adhésion de l'esprit.

Il y a cette acceptation, vous voyez, cette soumission. Elle ne se distingue pas vraiment de la gloire. Ainsi, ce salut, cette béatitude, n'est rien d'autre que la jouissance de cet amour contemplatif de Dieu.

Rien de plus. Simplement qu'il nous aime et qu'il s'aime lui-même parce que nous sommes dans son amour. Oui, il nous aime, mais non, Dieu ne nous aime pas en retour.

Vous voyez ? C'est plutôt que Dieu comprend et accepte pleinement l'ordre cosmique tout entier dont nous faisons partie. Vous voyez ? Dont nous faisons partie. L'ordre cosmique tout entier, qui est lui-même.

Mais cela ne signifie pas que Dieu vous éprouve une affection personnelle. Compris ? C'est précisément ce qu'il réfute. Donc, si vous concevez le salut au sens personnel des Écritures, au sens individualisé, ou en termes de vie après la mort, ce n'est pas la pensée de Spinoza.

Ce sont peut-être les Écritures juives, mais ce n'est pas Spinoza. D'accord ? Très bien. Je suis prêt à laisser Spinoza de côté pour le moment.

D'accord ? Ce petit récapitulatif. Pas encore. Oui, Cale ? Oui.

En termes de XXe siècle, il souhaite la démythologiser, c'est-à-dire la réinterpréter à l'aune de son panthéisme rationaliste. Il s'agit de détacher ce qu'il considère comme l'essence de la foi juive du récit historique dans lequel elle s'est inscrite.

Cela inclut la notion de Yahvé comme un être qui agit de manière miraculeuse et particulière, etc. C'est un élément essentiel du récit qui transmet l'essence du judaïsme. Connaissiez-vous la distinction actuelle entre le judaïsme réformé et le judaïsme orthodoxe ? Le judaïsme réformé est comparable à une sorte de... j'allais dire l'unitarisme.

Mais un unitarisme où l'accent est mis sur certains idéaux pour l'humanité et pour la nature dans son ensemble plutôt que sur les relations personnelles à une divinité morale soucieuse de justice et d'amour. Vous saisissez la nuance ? Dirait-il que toutes les religions détiennent une part de vérité sur l'essence de Dieu ? Qu'en gros, leur foi définit ce qu'ils doivent être ? Eh bien, oui, je ne sais pas s'il dirait cela. Je pense qu'il dirait plutôt que toutes les religions sont en réalité des interprétations confuses du Dieu unique et omniprésent qu'il a décrit.

Je pense qu'il serait obligé de le dire. Et je pense qu'il dirait probablement que certains sont plus confus que d'autres. Ce que, de toute façon, je suppose, toute personne ayant une préférence dirait.

Mais il disait ça de tout. Une question rapide : comment clarifie-t-on ses idées ? Et je pense que sa réponse est en réalité double .

Premièrement, par une contemplation de type dialectique socratique intérieure, on parvient à clarifier les idées sur le plan cognitif. Deuxièmement, il faut dissiper les émotions, qui perturbent et distraient notre pensée. Un esprit concentré et sans distraction est donc indispensable.

Ces deux idées, je les tiens non seulement de Spinoza, mais aussi de son prédécesseur Descartes. Lorsqu'il parle d'idées plus claires et distinctes, il évoque la concentration d'un esprit sans distraction, ou quelque chose d'approchant. Relions cela à la théorie des émotions.

Voilà donc les deux critères. Je pensais que vous alliez poser cette question : si c'est ainsi que nous accédons à la liberté, mais si nous ne sommes en aucun cas libres de choisir, comment y parvenir ? Vous voyez ? La seule chose que je puisse dire, c'est qu'il existe, je suppose, cette même force qui nous anime, cette pulsion omniprésente qui traverse la nature, y compris nos divagations mentales.

Vous êtes comme le chat avec la souris, vous ne la lâchez pas. D'ailleurs, n'est-ce pas ce qui se passe actuellement ? Nous ne lâcherons pas Spinoza. Voyez-vous, nous voulons être clairs.

Comment est-ce possible ? C'est comme s'il y avait une force naturelle qui nous pousse sans cesse. Et quand on croit choisir de se concentrer dessus, il s'agit en réalité d'une alternance entre deux émotions confuses. D'accord.

Très bien. Maintenant, en abandonnant Spinoza, n' imaginez pas que nous abandonnons ce genre d'idéologie. Ce n'est pas le cas.

En fait, dans cette section du forum, j'ai publié une comparaison succincte entre Descartes, Spinoza et Leibniz sur trois points essentiels de la pensée spinoziste : le rapport entre l'un et le multiple , thème qui remonte aux présocratiques ; la question du lien corps-esprit ; et la liberté et le déterminisme.

Et, de toute évidence , ce sont là les thèmes centraux qui imprègnent l'ensemble de son œuvre. Chez Descartes, on retrouve un dualisme entre le cours de l'esprit et celui du corps. Un dualisme inscrit dans un contexte théiste ; appelons-le donc dualisme théiste.

D'accord. Et quand on parle de dualisme chez Descartes, on parle de dualité qualitative. Il existe une dualité qualitative entre les substances mentales et physiques.

Les choses pensantes et les choses étendues sont qualitativement différentes. Il faut distinguer une perspective qualitative d'une perspective quantitative.

Combien y a-t-il d'esprits ? Combien y a-t-il de corps ? Certes, on n'en possède qu'un seul de chaque, mais au total... Voilà ce qu'est le quantitatif. Et bien sûr, le point essentiel chez Descartes est qu'il est un dualiste qualitatif, et non quantitatif.

Évidemment. Dualiste qualitatif. Spinoza, disons-nous, est moniste.

Oui, c'est un moniste qualitatif. Maintenant, retirez ce que j'ai dit. C'est un moniste quantitatif.

Un moniste quantitatif. Numériquement, il n'y a qu'une seule substance. Un seul être.

Vous voyez. Il y a maintenant des aspects qualitatifs de quoi ? Des aspects qualitatifs de l'être unique. Mais c'est un moniste quantitatif avec un dualisme qualitatif .

Pluralisme. Leibniz, en revanche, est pluraliste. Combien y a-t-il de substances ? Une très grande quantité.

C'est un pluraliste quantitatif. Un nombre indéfini. Pluraliste quantitatif.

Mais il est aussi un pluraliste qualitatif. Car cette multitude de substances différentes diffèrent qualitativement par degré. Par degré.

Ce qu'il fait, c'est réintroduire la notion médiévale d'une hiérarchie des êtres. Une analogie des êtres. Selon cette analogie, tous les êtres possèdent des qualités analogues mais diffèrent proportionnellement par degré.

Il existe donc des degrés de différence qualitative au sein de la pluralité quantitative de Leibniz. Nous allons maintenant développer ce point. Je souhaite que vous saisissiez d'abord les contrastes.

En ce qui concerne le lien corps-esprit, Descartes, bien sûr, parle d'interaction causale. Spinoza, bien sûr, évoque la dualité. Leibniz, le parallélisme.

Oui, le corps et l'esprit sont deux choses différentes. Le corps est une substance très complexe. L'esprit est une substance simple.

Mais il n'y a pas d'interaction causale. Aucune interaction causale. Ils sont simplement conçus ainsi et, si vous voulez, préprogrammés, de sorte qu'ils restent synchronisés.

Ils sont parfaitement synchronisés. L'idée correspond parfaitement à l'état corporel, préétabli, préorchestré. Donc, parallélisme chez Leibniz.

Concernant la liberté et le déterminisme, Descartes est indéterministe. La volonté est libre d'affirmer ou de nier.

C'est pourquoi il faut le modérer, absolument le modérer. Spinoza est déterministe en vertu de ses processus causaux internes. Un déterminisme interne.

Leibniz, encore une fois, est différent. Il trouve la liberté et le déterminisme compatibles. Compatibles.

Car il conçoit la liberté non comme une absence de causes mécaniques, mécaniste, mais comme la liberté de poursuivre des buts, des objectifs, de réaliser son entéléchie intérieure. Cela ressemble-t-il à de la scolastique ? Absolument. Voyez-vous, chez Leibniz, ces idées émergent parce qu'il rejette la science mécaniste comme explication ultime.

Il n'est pas convaincu que ce soit suffisant. Cela ne fait qu'atteindre un niveau phénoménal. Il pose alors la question suivante :

Cette science mécaniste nous dit que tout s'explique par la matière et le mouvement. Or, que reste-t-il lorsque la matière se désintègre et que le mouvement cesse ? Que reste-t-il ? Et sa réponse ? Rien, mais de l'énergie. De la force ! De la force.

Autrement dit, Leibniz conçoit la physique énergétique vers 1700. Une physique énergétique inscrite dans une métaphysique téléologique où tout est orienté vers une fin, et où il existe des entéléchies internes. Oui.

Chaque chose a sa propre nature. Et c'est dans le déploiement de cette nature que la téléologie se manifeste. Ainsi, cette image initiale introduit la démarche de Leibniz.

Voyons voir. Disons que Leibniz, qui vivait vers 1700, a constaté l'émergence de conflits entre la science et la religion.

Il estimait que c'était suffisamment évident chez des auteurs comme Hobbes et Spinoza : des conflits entre science et religion. Et assez répandus .

Bien au-delà de ces individus. La science mécaniste pose des problèmes au christianisme. Des problèmes liés à la liberté humaine.

Des questions relatives à l'âme humaine. Des questions, par conséquent, relatives à la vie future. Et des questions relatives à la nature de Dieu et à sa relation avec le monde naturel.

Et en raison de ces problèmes inhérents à la science mécaniste, considérée comme une philosophie expliquant la nature ultime de la réalité, il la rejette comme explication de cette nature ultime. Il est antiréaliste à l'égard de la science mécaniste, mais réaliste quant à la science qu'il envisage.

J'ajouterai que Leibniz n'était pas un universitaire de profession. C'était un diplomate allemand, constamment engagé dans des missions de navette diplomatique.

Toujours sur la route. C'est pourquoi il ne s'attarde pas sur des traités systématiques comme Spinoza. Mais les œuvres plus courtes dont nous possédons quelques extraits dans l'anthologie...

Il est préoccupé par les guerres de religion qui ravageaient l'Europe à son époque et s'efforce de construire une Europe et une chrétienté unifiées. C'est pourquoi il tente de s'engager dans ce type de négociations.

Et, bien sûr, pour ce faire, pour rassembler des parties opposées et conflictuelles, il lui faut une vision philosophique du monde qui lui fournisse des fondements sur lesquels s'appuyer. Il est convaincu qu'une science mécaniste, qui ne peut que parler

de forces opposées, est incapable de transmettre un sens du but, une finalité sous-jacente, qui puisse servir de base à l'Europe qu'il envisage. D'où le conflit entre religion et science.

En réalité, chez Leibniz, on observe une remise en question non seulement du système mécaniste et l'élaboration d'un nouveau système davantage centré sur l'esprit et la liberté humaine. Cette remise en question ne se limite pas au système mécaniste ; elle s'étend également à l'approche rationaliste. On constate chez Leibniz que des idées théologiques nourrissent sa pensée, contrairement à Spinoza et même à Descartes.

Descartes se contentait de conclusions conformes à sa religion. Leibniz, quant à lui, recherche une vision sous-jacente d'un créateur intentionnel, agissant dans la création. C'est ce qui imprègne toute sa pensée.

Maintenant, partant de ce constat, pour aller plus loin, et toujours à titre d'introduction, il ressort clairement de ce que j'ai dit jusqu'ici que le nœud du problème pour Leibniz réside dans le concept de substance. Le concept de substance.

Il s'oppose à la conception cartésienne de la substance, en l'occurrence la substance matérielle, comme simple matière étendue occupant un espace. Car cette notion de matière ne permet pas d'expliquer d'autres propriétés fondamentales des corps matériels, telles que l'inertie : le fait qu'un corps conserve son état de mouvement ou de repos naturel.

Il soutient donc que l'extension n'est pas une propriété primaire fondamentale, mais une propriété dérivée. Une substance étendue est un composé d'éléments plus fondamentaux.

Les propriétés d'extension sont dues aux relations entre ces constituants fondamentaux. Il ne s'agit pas simplement de compilations de substances étendues, comme l'ont affirmé Démocrite et les atomistes. Un corps est un ensemble d'entités non étendues.

L'extension résulte de la composition. Les constituants ultimes de la substance sont donc ce qu'il appelle des monades. Et celles-ci, unités fondamentales de toute réalité, sont des unités de force, d'énergie, plutôt que des unités de matière étendue.

Or, de la même manière, il est insatisfait de la conception spinozienne de la substance. Car, selon le déterminisme spinozien, rien n'est véritablement contingent dans la nature tout entière. Tout a ses propres nécessités.

Et il ne prévoit rien quant aux imprévus, aux accidents qui pourraient survenir. Il rejette la conception aristotélicienne de la substance. Car pour Aristote, une substance première demeure un composé, et non une substance fondamentale.

Et même l'analyse aristotélicienne de la substance en matière première et forme ne nous éclaire pas suffisamment sur la matière. La matière première n'explique pas plus l'inertie que le concept cartésien de substance ne l'expliquait. Quant à la physique newtonienne, il rejette la conception de Newton, non seulement de la matière et de la substance, mais aussi de l'espace et du temps.

Car cet espace uniforme, infini et vide, doté d'emplacements fixes où l'on peut placer des substances, est, selon Newton, une pure abstraction sans aucun fondement dans la réalité. Il défend donc la relativité du temps et de l'espace. La relativité en 1700.

Je sais bien que le débat sur la primauté de la science ou de la philosophie est un peu comme le dilemme de la poule et de l'œuf. Mais il est fascinant de constater que Démocrite a précédé la science mécaniste de plusieurs siècles et Leibniz de quelques siècles. Voici ce qu'il dit de l'espace.

Quant à mon opinion, j'ai dit à plusieurs reprises que je considère l'espace comme une notion purement relative. Je le conçois comme un ordre de coexistences, à l'instar du temps qui est un ordre d'événements successifs. Car l'espace désigne, en termes de possibilité, un ordre de choses existant simultanément, considérées comme existant ensemble.

Et lorsqu'on observe plusieurs choses ensemble, on perçoit l'ordre qui les unit. Puis, un peu plus loin, il affirme, au paragraphe suivant, que l'espace est absolument uniforme. Sans objets placés en lui, un point de l'espace ne diffère absolument en rien d'un autre point de l'espace.

Il s'ensuit qu'il est impossible que Dieu ait une raison quelconque – remarquez comme Dieu est impliqué dans la notion de raison – de placer les corps dans l'espace d'une manière et pas d'une autre. Ou pourquoi n'aurait-il pas tout placé de manière totalement opposée, en inversant l'est et l'ouest ?

Si l'espace n'est que ordre, relation, rien du tout sans corps, alors ces deux états, l'un tel qu'il est maintenant, l'autre, tout à fait contraire, ne différeraient en rien l'un de l'autre. Si l'espace est entièrement vide et néant, alors l'espace est la possibilité vide de relations ordonnées entre les choses dans le temps.

Il en va de même pour le temps. Imaginons que quelqu'un se demande pourquoi Dieu a tout créé un an plus tôt. Cette même personne en déduirait que Dieu a agi ainsi, et qu'il est impossible qu'il y ait une raison à cela. Or, cette déduction serait juste si le temps était distinct des choses existant dans le temps.

S'il n'y avait pas d'événements spatio-temporels, il n'y aurait pas de temps, voyez-vous. Il abandonne donc les conceptions newtoniennes de l'espace et du temps. Que se passe-t-il alors ? Il existe quatre concepts clés de la science mécaniste, la science newtonienne.

Matière, force ou mouvement, le mouvement étant expliqué en termes de forces, de matière, d'espace et de temps. L'espace et le temps, pris isolément, ne sont rien. Ces mots ne désignent rien.

La matière et le mouvement ne sont pas les états ultimes . L'état ultime est la force, l'énergie. On assiste donc à un rejet complet des quatre concepts clés de la physique newtonienne, remplacés par une conception de la force ou de l'énergie dans un système téléologique.

Il faut que les desseins de Dieu soient en jeu. Bon, je m'arrête un instant. Nous avons quelques instants.

Des questions ? Des commentaires ? Ou souhaitez-vous que je développe davantage sur ses monades et la monadologie ? Je suppose que oui. Docteur Chappell ? Oui, je devrais peut-être développer pour mieux comprendre la question. Très bien.

Permettez-moi d'ajouter quelques mots sur ses monades. Lorsqu'on découvre Leibniz, on a tendance à considérer ses monades comme le fruit d'une imagination débordante. Résistez à cette tentation.

Il faut plutôt la considérer comme une hypothèse quasi scientifique, anticipant les débats contemporains sur la nature de la matière, des particules ou des unités d'énergie, ou tout simplement sur ce qu'est la matière. Autrement dit, il s'agit d'une hypothèse sur les constituants énergétiques de la matière, par opposition aux particules solides. D'accord.

Partant de ce constat, il propose que les monades soient des unités de force, ne différant que par leur degré d'appétition et d'aperception. Degrés d'appétition et d'aperception. Qu'est-ce que l'appétition ? Il s'agit essentiellement du carnatus spinoziste, cette pulsion, cette force, cette énergie intérieure qui semble animer tous les processus naturels, y compris nos propres énergies corporelles et nos désirs , nos volontés et nos aspirations.

Vous voyez ? Il y a donc toujours cette chair, cet appétit, cette pulsion. Comme si, et j'aborde ici la notion téléologique, une sorte d'attrait nous poussait vers un but. La notion de causalité finale est en jeu.

Oui, chez Spinoza, le *carnatus* semble être une cause efficiente pure, une force de poussée. Chez Leibniz, j'aurais tendance à dire qu'il s'agit d'une force d'attraction, mais ce n'est pas une poussée. C'est en quelque sorte une force d'attraction et de poussée, les deux à la fois.

En d'autres termes, il combine causalité efficiente et causalité finale. Voyez-vous, une action réciproque. Tout le processus naturel est dynamisé.

Donc, des degrés d'appétit. Pour que les roches résistent à votre pression. Et que les plantes et les semis poussent.

Et les processus corporels se poursuivent. Et ainsi de suite. Mais il existe aussi des degrés d'aperception .

L'aperception est, de toute évidence, un néologisme formé à partir du mot perception. Conscience, conscience. Il existe différents degrés de conscience, de relation à l'environnement.

Réactivité à l'environnement. Pas toujours consciente, mais avec des analogies ténues avec la conscience. Comme la façon dont les graines de gazon que j'ai semées cet automne après la sécheresse estivale ont réagi.

Presque inconsciemment, cela a germé et a commencé à se manifester. Et, oui, une partie survit encore au-dessus de la boue. Il y a une conscience de ce que cela est censé faire, une conscience.

En fait, leur sensibilité à la chaleur et à l'humidité est très faible. Il existe donc différents degrés d'appétit et des analogues, moins marqués, de l'appétit humain. De même, il existe différents degrés d'aperception et des analogues, moins marqués, de la perception humaine.

En parcourant toute la hiérarchie des êtres, il distingue, au sein de cette hiérarchie, différents types de monades. À la base, on trouve les monades nues.

Les monades nues. Puis, en allant plus loin, on obtient les monades d'âme. Ou, si vous préférez, les monades de vie.

Et puis il y a les monades spirituelles. Et tout en haut, il y a la monade suprême. Or, les monades nues n'ont ni conscience ni conscience distincte.

À un moment donné, il dit qu'ils sont comme hébétés, abasourdis, inconscients. Or, cela ne signifie pas qu'ils soient dépourvus d'appétit ou de perception innés . Il existe des êtres vivants qui sont inconscients.

Et les processus organiques se poursuivent. Son analogie s'apparente davantage à un organisme qu'à un organisme inconscient, qu'à une machine inconsciente. Une machine inconsciente, par elle-même, est inactive.

Un organisme inconscient accomplit beaucoup par lui-même. Donc, à la base, des monades nues. Des monades d'âme, celles qui donnent vie à l'animal.

Donc, ici, vous avez la matière inanimée. Ici, vous avez la vie animale. Et, bien sûr, tous les degrés intermédiaires dans la hiérarchie.

Dans les monades de l'âme, il existe une perception consciente de type consécutif. Chez certains animaux évolués, il existe une forme de mémoire, au sens de la rétention. On y trouve des habitudes formées au sein des monades de l'âme.

Eh bien, dans les monades spirituelles, c'est là qu'intervient l'esprit humain. On a la pensée abstraite, les processus de raisonnement.

La conscience de soi, ce n'est pas seulement la perception sensorielle des stimuli, mais la conscience de soi. Nous réfléchissons sur nous-mêmes. Seuls les êtres humains se préoccupent du sens et du but de la vie.

Comme on le dit parfois. Ainsi, la monade spirituelle est l'entité dominante, l'entéléchie dominante de la nature humaine. Et puis il y a la monade suprême.

Dieu. La monade suprême. La pleine conscience, c'est-à-dire l'omniscience, la connaissance absolue.

Et il ajoutait, avec une clarté et une précision absolues, que Dieu est pleinement conscient et omniscient. Pleinement puissant, c'est-à-dire doté d'une soif, d'une force, d'une impulsion et d'une volonté souveraine sans bornes. Dieu, qui est un être nécessaire, a pour essence même l'existence.

Leibniz, lui aussi, est ouvert aux arguments ontologiques. L'idée est donc que l'on trouve différents types de monades dans divers types de composés. Supposons que les monades nues, dans les composés, produisent uniquement des choses matérielles, des objets physiques.

Les monades d'âme, combinées aux monades nues, produisent les animaux. Les monades d'esprit, combinées aux monades d'âme et aux monades nues, produisent les êtres humains. Ainsi, un peu comme dans la pensée aristotélicienne et scolastique, où l'on distingue l'âme végétative, l'âme animale et l'âme rationnelle, on retrouve toute cette hiérarchie.

Alors, que préférez-vous : la hiérarchie des êtres ou la métaphysique mécaniste ?
Nous y reviendrons la prochaine fois. Merci.