
NÉCESSITÉ ET CONTINGENCE DANS L'ÉTHIQUE DE SPINOZA

Joseph Vidal-Rosset

Pour Hugo, mon fils

Résumé. — On répond dans cet article à deux objections qui mettent en cause la cohérence la théorie des modalités dans l'*Éthique* de Spinoza et, ce faisant, on montre la cohérence parfaite du déterminisme spinoziste qui implique un nécessitarisme pour lequel l'idée de monde possible n'est qu'une production de l'imagination. Pour Spinoza, ce qui existe est uniquement notre monde, dans lequel tout est intégralement déterminé et où toute existence est nécessaire en raison du processus causal qui l'explique.

Les références à l'*Éthique* renvoient à la traduction de Pautrat dans la dernière édition des œuvres complètes de Spinoza dans la Bibliothèque de la Pléiade [5]. On reprend exactement une partie des conventions adoptées par la traduction anglaise de l'*Éthique* publiée chez *Cambridge University Press* [4] :

- a axiome
- c corollaire
- d définition
- p proposition
- s scholie

Dans la référence abrégée à ce volume, le premier numéro en chiffre arabe indique la partie de l'*Éthique*. Par exemple, [5, 1p16, 635] indique dans [5] la proposition 16 de la première partie, page 635.

1. Objections contre le système spinoziste des modalités

1.1. Première objection . — Citons la proposition 33 de l'*Éthique* I et sa preuve [5, 1p33, 649–650] :

Les choses n'auraient pu être produites par Dieu selon nulle autre manière ni selon un autre ordre que ceux selon lesquels elles furent produites.

Démonstration. — En effet, étant donnée la nature de Dieu, toutes les choses en ont suivi nécessairement (*par la prop. 16*), et ont été déterminées par la nécessité de la nature de Dieu à exister et à opérer d'une manière précise (*par la prop. 29*). Si donc les choses avaient pu être d'une autre nature, ou être déterminées à opérer d'une autre manière, en sorte que l'ordre de la nature fût autre, la nature de Dieu, elle aussi, pourrait donc être autre qu'elle n'est présentement ; et partant (*par la prop. 11*) cette autre nature devrait également exister, et par conséquent il pourrait y avoir deux ou plusieurs Dieux, ce qui (*par le cor. de la prop. 14*) est absurde. Et c'est pourquoi les choses n'auraient pas pu être produites par Dieu d'aucune autre manière, ni dans aucun autre ordre, etc. C.Q.F.D.

Les manières (ou les modes) dont les choses sont déterminées à opérer sont des affections de la substance et se conçoivent par elle [5, 1d5, 619], ce qui signifie que la substance est, par définition, *cause* des affections et non l'inverse. Cependant, la proposition 33 de l'*Éthique* I et sa démonstration entrent en contradiction avec cette priorité logique des attributs de la substance sur les affections de celle-ci. En effet, la preuve de cette proposition affirme qu'une modification de la *nature naturée* (c'est-à-dire de l'infinité des *affections ou modes* de la substance) impliquerait une modification de la *nature naturante* (c'est-à-dire de l'ensemble infini des *attributs* de Dieu [5, 1p29s, 646–647]), puisque Spinoza affirme que, si l'ordre de la nature avait pu être autre, la nature de Dieu aurait pu être autre. Par « nature d'une chose », Spinoza entend habituellement « essence d'une chose ». Comme l'ensemble des attributs sont tout ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence, affirmer que, si les modes avaient été différents, la nature de Dieu aurait été différente, revient donc à nier la priorité logique des attributs sur les modes, car si celle-ci est maintenue, alors il est contradictoire de soutenir que changer un mode revient à changer son attribut, tout comme il l'est

d'affirmer que si l'ordre des choses avait été différent de ce qu'il a été, alors la nature de Dieu aurait été différente.

La même difficulté se perçoit quand on prête attention aux modes des temps verbaux employés dans le développement de la preuve de la proposition 33. Pour des raisons suffisamment évidentes pour ne pas être développées, on a modifié plus haut la traduction de Pautrat pour employer le subjonctif, à l'instar de la traduction anglaise de Silverthorne [4]. Cette modification ne fait que rendre ensuite plus évident le problème que pose cette preuve : si les choses *avaient pu être* d'une autre nature, en sorte que l'ordre de la nature *fût* autre, n'implique à l'évidence *pas* que cette autre nature *devrait* également exister, mais qu'elle *aurait dû* exister, c'est-à-dire exister aujourd'hui à la place du monde actuel. Il est donc faux, contrairement à ce qu'affirme ici Spinoza, qu'il pourrait y avoir deux ou plusieurs Dieux. Voici maintenant deux contre-exemples pour réfuter la preuve de la proposition 33 :

Exemple 1. — Les définitions 1 à 8 de l'*Éthique* I sont, comme toute l'*Éthique*, le produit de l'intellect humain, autrement dit, dans le vocabulaire de Spinoza, une affection de la Pensée. Il est évident que les définitions 3, 4 et 5 auraient pu respectivement prendre la place des définitions 2, 3 et 4, la définition 2 prenant alors la place de la définition 5, sans que l'intelligibilité des premières définitions de l'*Éthique* en soit changée et sans que la nature de Dieu que l'attribut Pensée définit partiellement ne soit changée par la modification d'un tel ordre, contrairement à ce qu'affirme la preuve de la proposition 33 de l'*Éthique* I.

Exemple 2. — Supposons l'existence d'une sphère dans une partie de l'espace à trois dimensions qui, selon Spinoza, appartient à la nature de Dieu et qu'il appelle « attribut Étendue ». Cette sphère n'est pas concevable sans l'Étendue, mais l'Étendue est concevable sans cette sphère. Si l'on suppose l'existence d'un cube à la place de cette sphère, la même conclusion est déductible : ce cube n'est pas concevable sans l'Étendue, mais l'Étendue est concevable sans ce cube. On peut donc conclure que la nature de Dieu n'aurait donc pas été modifiée si, dans l'ordre de la nature et de son espace à trois dimensions, un cube avait existé et non une sphère, ou même si nul volume n'avait existé, car l'espace à trois dimensions aurait subsisté.

1.2. Seconde objection . — La proposition 29 de l'*Éthique* I et la définition 3 de l'*Éthique* IV sont contradictoires.

Démonstration. —

Il y a des choses singulières. (a)

Si une chose détermine toute chose, alors rien n'est contingent. (b)

Il existe une chose qui détermine toute chose. (c)

Toutes les choses singulières sont contingentes. (d)

À l'évidence, (a) est une affirmation admise par Spinoza [5, 1p24–p33, 643–649], (b) et (c) sont trivialement déductibles à partir de la proposition 29 de l'*Éthique* I [5, 1p29, 646], enfin (d) simplifie la définition 3 citée plus bas, selon laquelle toutes les choses singulières sont contingentes en raison de leur essence seule [5, 4d3, 793–794]. Qu'une contradiction soit déductible de ces quatre prémisses se prouve formellement en déduction naturelle [6] comme suit :

$$\begin{array}{c}
 \begin{array}{c}
 \text{(c)} \quad \frac{\exists y \forall x Dyx \rightarrow \neg \exists x Cx}{\neg \exists x Cx} \\
 \text{(a)} \quad \frac{\exists x Sx}{\perp} \\
 \hline
 \perp
 \end{array}
 \quad
 \begin{array}{c}
 \text{(b)} \quad \frac{\exists y \forall x Dyx}{\rightarrow E} \\
 \hline
 \perp \quad \exists E 1
 \end{array}
 \quad
 \begin{array}{c}
 \text{(d)} \\
 \frac{\frac{\frac{\forall x(Sx \rightarrow Cx)}{Sa \rightarrow Ca} \forall E \quad 1}{Ca} \exists I}{\exists x Cx} \neg E \\
 \hline
 Sa \rightarrow E
 \end{array}
 \end{array}$$

C.Q.F.D.

La section qui suit prépare les réponses à ces deux objections qui seront respectivement données en 3.1 et 3.2.

2. Propositions déduites de l'*Éthique*

Définition 1. — Une chose est dite *nécessaire* soit en raison de son essence, soit en raison de sa cause. En effet, l'existence d'une chose suit nécessairement soit de son essence et de sa définition, soit de l'existence d'une cause efficiente [5, 1p33s1, 650].

Définition 2. — Une chose est dite *impossible* soit parce que son essence ou définition enveloppe contradiction, soit parce qu'il n'y a pas de cause extérieure déterminée à produire une telle chose [5, 1p33s1, 650].

Définition 3. — Les choses singulières, je les appelle *contingentes*, en tant qu'à l'examen de leur seule essence, nous ne trouvons rien qui pose nécessairement leur existence, ou qui l'exclue nécessairement [5, 4d3, 793–794].

Définition 4. — Ces mêmes choses singulières, je les appelle possibles en tant qu'à l'examen des causes qu'il faut pour les produire, nous ne savons pas si ces causes sont elles-mêmes déterminées à les produire [5, 4d3, 794].

Dès lors, les propositions qui suivent sont à la manière de l'*Éthique* démontrables :

Proposition 1. — *La définition d'une chose possible contient plus de valeur objective que celle d'une chose contingente.*

Démonstration. — Le fait de qualifier quelque chose de *possible* s'explique par une connaissance d'une partie de l'ordre de la nature, par contraste avec le concept de contingence qui traduit une privation totale de la connaissance de cet ordre. Un exemple suffit à le montrer. Puisque je suis en train d'écrire maintenant, il n'est pas *contingent*, mais *nécessaire* que j'existe maintenant et donc il est *possible* que j'existe demain. En effet, comme j'ignore si les causes qui me produisent maintenant sont suffisantes pour me produire demain, j'en conclus qu'il est possible que j'existe demain. En revanche, comme j'ignore tout de l'existence de mon sosie, celle-ci ne m'apparaissant ni nécessaire ni impossible, j'en conclus que son existence est *contingente*, ce qui est un degré moindre de connaissance objective que si je l'avais jugée possible. Donc, malgré les apparences et contrairement à ce que Gueroult a soutenu [1, 369], de façon générale, la définition d'une chose possible contient plus de valeur objective que celle d'une chose contingente. C.Q.F.D.

Seconde démonstration. — Le contingent est une condition suffisante du possible, non l'inverse. On définit logiquement la contingence de p par le fait qu'il est possible que p soit vrai, mais qu'il est aussi possible que p soit faux, en formule :

$$Cp \leftrightarrow (\diamond p \wedge \diamond \neg p) \quad (1)$$

Notons alors que la formule suivante

$$(\diamond p \wedge \diamond \neg p) \rightarrow \diamond p \quad (2)$$

est évidemment **valide** : si une chose est contingente, alors elle est possible. En revanche la converse de (2), c'est-à-dire

$$\diamond p \rightarrow (\diamond p \wedge \diamond \neg p) \quad (3)$$

est **invalide**, de manière tout aussi évidente : si une chose est possible, elle n'est pas forcément contingente, si l'on accepte la thèse assez faible selon laquelle toute chose nécessaire est aussi possible. Cette situation s'explique logiquement par le fait que l'idée de la contingence d'une chose n'est pas l'indice de plus de connaissances au sujet de cette chose que l'idée de sa possibilité mais au contraire celui de plus d'ignorance à son sujet. Par conséquent, la définition d'une chose possible contient plus de valeur objective que celle d'une chose contingente. C.Q.F.D.

Proposition 2. — *Une chose singulière n'est conçue comme possible qu'à la condition d'être perçue par un intellect fini.*

Démonstration. — En raison de la Définition 4, la proposition est évidente. En effet, c'est par manque de connaissances qu'une chose est conçue comme possible et seul intellect fini manque de connaissances, à la différence d'un intellect absolument infini dont les connaissances sont absolument sans limites. Donc une chose singulière n'est conçue comme possible qu'à la condition d'être perçue par un intellect *fini*. C.Q.F.D.

Proposition 3. — *Un intellect infini ne conçoit aucune chose singulière comme simple possible.*

Démonstration. — Si un intellect infini percevait une chose singulière comme *possible*, alors, à l'examen des causes qu'il faut pour produire cette chose, il faudrait qu'il ignore si ces causes sont elles-mêmes déterminées à produire cette chose singulière (Définition 4), ou que les causes soient elles-mêmes indéterminées. Mais les deux conséquences sont absurdes. La première contredit la définition d'un intellect infini qui connaît ou perçoit l'infinité de la nature et de son ordre. La seconde contredit la proposition 29 de la première partie de l'*Éthique*, qui démontre que *rien* dans la nature n'est indéterminé, mais qu'au contraire, tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à opérer de manière précise et déterminée. Donc l'idée d'une cause naturelle indéterminée est absurde. Par conséquent, un intellect infini ne conçoit aucune chose singulière comme simple *possible*. C.Q.F.D.

Proposition 4. — *Il n'y a dans l'intellect de Dieu aucune infinité de mondes possibles à partir de laquelle Dieu aurait décidé de faire exister le meilleur d'entre eux.*

Démonstration. — Rappelons qu'un intellect en acte, fini ou infini, doit comprendre les attributs de Dieu et les affections de Dieu, *et rien d'autre* (proposition 30, *Éthique* I). Quand je comprends une partie de l'ordre de la nature, que je sois par exemple maintenant assis et en train d'écrire, toute cause qui pourrait me déterminer comme debout au même moment ou n'écrivant pas au même moment est *impossible*, puisque contraire à cette partie de l'ordre de la nature, tout le reste étant pour moi *possible*, dès lors que j'ignore les causes et leur ordre. Par définition, un intellect infini comprend l'infinité des attributs et des affections de la substance. L'intellect de Dieu pourrait avoir l'idée d'un monde *possible*, seulement s'il ignorait l'ordre infini des causes efficientes, ou seulement s'il avait l'idée d'un monde à la fois possible et impossible, or ces deux conditions nécessaires étant toutes deux des conséquences absurdes de l'hypothèse selon laquelle Dieu pourrait avoir l'idée d'un monde *possible*, on en déduit que l'intellect de Dieu n'a l'idée d'aucun monde possible, et par conséquent que Dieu n'a pas décidé de faire exister le meilleur d'entre eux. C.Q.F.D.

Proposition 5. — *Tout mode infini exprime l'essence de la substance et donc, comme chacune de ses affections singulières, existe nécessairement en raison de la causalité divine et n'aurait jamais pu exister différemment.*

Démonstration. — Un mode infini est l'ensemble de toutes les affections d'un même attribut. Par exemple, l'intellect infini – mode infini immédiat de l'attribut Pensée – est l'ensemble de tous les intellects finis. De la même façon, mouvement et repos – mode infini immédiat de l'attribut Étendue – est l'ensemble infini de tous les mouvements et repos finis dans l'univers, et le mode infini *médiat* qu'est la figure totale de l'univers (*facies totius universi*) est l'ensemble infini de toutes les formes engendrées par les mouvements et repos des individus de la nature. Imaginons maintenant, pour répondre à l'exemple 2 de l'objection développée en 1.1, que la forme d'un cube puisse apparaître où apparaît en réalité une sphère. Alors il faudrait nécessairement que la cause efficiente et totale de la sphère soit différente pour que se produise un cube à sa place, autrement dit, que l'ordre des causes qui contribuent à la production de la sphère soit différent de façon à ne pas produire celle-ci, mais produire un

cube à sa place ; il faudrait donc que les choses soit déterminées en Dieu à agir non d'une façon imprécise, mais précisément d'une tout autre façon, ce qui est contraire tant à l'infinité qu'à l'éternité de Dieu, ce dernier ne se distinguant pas de ce que Spinoza nomme *nature* et ce que l'on appelle aujourd'hui « l'univers ». Le même argument pouvant être avancé en se fondant sur n'importe quel mode infini de la substance. Donc comme aucune affection singulière, aucun mode infini n'aurait pu exister différemment ni dans un autre ordre, comme l'affirme la proposition 33 de l'*Éthique* I. C.Q.F.D.

Proposition 6. — *Dieu n'est rien en dehors de ses modes, au sens où l'existence de Dieu et celle de l'infinité de ses modes sont une seule et même chose.*

Démonstration. — Supposons une substance totalement vide dont l'essence est définie par le seul attribut de l'étendue [1, ch. III, 107–140] et appelons cette substance « le vide ».

- (1) Par *réalité* ou *perfection*, on entend la même chose [5, 2d6, p. 662] ; donc, par définition, le vide a moins de perfection ou de réalité que la substance étendue que nous connaissons qui comporte corps et figures.
- (2) Il est impossible que le vide existe comme substance, puisqu'il ne peut y avoir dans la nature plusieurs substances de même attribut [5, 1p5, 622]. En effet, ou bien le vide est la substance étendue, ou bien l'existence d'une telle substance est rendue impossible parce qu'il y a des corps et donc la substance étendue n'est pas vide. Or, nous sentons que notre corps est affecté de beaucoup de manières et nous percevons des choses singulières qui sont des corps [5, 2a4a5, 663]. Par conséquent, en raison de la troisième démonstration de l'existence de la substance consistant en une infinité d'attributs [5, 1p11d, 628], il est impossible qu'une étendue vide existe comme substance, puisque nous percevons des corps qui sont des affections de l'étendue et que l'étendue est un attribut appartenant à l'infinité des attributs de Dieu qui est l'unique substance, ce qui exclue la possibilité que celle-ci soit une étendue vide.
- (3) Les corps ne peuvent ni être ni être conçus sans Dieu [5, 1p15, 631], mais cela implique également que Dieu n'existe pas en dehors de la totalité infinie des corps, de l'ensemble de leurs mouvements et repos ainsi que de la figure que forme cette totalité comme manière d'être de l'étendue.

On peut maintenant généraliser les conséquences précédentes. D'une part, en partant de l'hypothèse d'une substance définie par le seul attribut

Pensée, on peut déduire l'affirmation selon laquelle l'intellect de Dieu n'a pas d'existence en dehors de l'infinité des idées *adéquates*. D'autre part, la conclusion exprimée en (3) au sujet des modes infinis définis par les corps, leurs mouvements, repos et figures est *a fortiori* déductible de façon similaire, si l'on se fonde sur la définition VI [5, 1d6, 619] :

Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.

Traduire, comme Pautrat le fait, *ens* par *étant*, est aussi une façon de dire que Dieu n'est rien en dehors de ses modes, au sens où l'existence de Dieu et celle de l'infinité de ses modes sont une seule et même chose. C.Q.F.D.

3. Réponses aux objections

3.1. Réponse à la première objection . — L'essence ou la nature d'une chose n'existe jamais indépendamment de telle ou telle manière d'exister (ou mode d'existence, si l'on préfère conserver le terme de mode plutôt que de faire usage du terme de manière). Il en est ainsi de tout ce que l'on désigne à l'aide d'un terme universel, qu'il s'agisse de la volonté qui n'existe pas indépendamment de telle ou telle volition singulière [5, 2p49s, 714], ou de n'importe quel attribut de Dieu. La Pensée comme l'Étendue ne sont donc rien en dehors des pensées singulières et des corps, et donc la nature de Dieu aurait été différente si l'ordre et la connexion des choses singulières avaient été différents, car ces mots de *nature* ou d'*essence* sont des universaux qui ne désignent rien de réel en dehors des manières d'exister des attributs. De la même façon, nous percevons que tout homme pense et que tout homme est un corps, mais tel ou tel homme est toujours une détermination singulière de la pensée comme du corps, en raison des causes efficientes naturelles, puisqu'il n'y a rien de contingent dans la nature [5, 1p19, 646]. Selon l'objection en 1.1, affirmer que la nature de Dieu aurait été différente si l'ordre et la connexion des choses avaient été différents de ce qu'ils ont été, reviendrait à renverser l'ordre causal qui procède de la *nature naturante* à la *nature naturée*. Or, s'il est exact que l'hypothèse de la modification de l'ordre de la nature doit laisser intacte la définition de chaque attribut, l'essence de Dieu constituée par une infinité d'attributs reste une idée générale et abstraite lorsqu'elle est conçue indépendamment de l'infinité de ses modes, c'est-à-dire indépendamment de l'infinité des façons selon lesquelles la substance

existe. Comprendre que Dieu n'est rien en dehors de ses modes permet de saisir la raison pour laquelle les choses n'auraient pu être produites par Dieu selon nulle autre manière ni selon un autre ordre que ceux selon lesquels elles furent produites, ce qui réfute l'objection de la section 1.1.

3.2. Réponse à la seconde objection . — Tout d'abord, notons que dès la première partie de l'*Éthique*, Spinoza affirme que « si l'on dit une chose contingente, cela n'a pas d'autre cause qu'eu égard au défaut de notre connaissance » [5, 1p33s1, 650]. L'idée de contingence est donc une idée inadéquate, c'est-à-dire une idée *mutilée et confuse*. Selon définition 3, dire d'une chose qu'elle est contingente trahit une absence totale de la connaissance des causes de cette chose. Cependant, comme on peut le déduire à partir de la proposition 35 de l'*Éthique* II, dire qu'un individu est contingent, c'est affirmer qu'il est fini et donc qu'il ne se donne pas l'existence : il existe ou bien n'existe pas, si et seulement si l'ordre de la nature que l'on ignore détermine son existence ou bien son inexistence. En conséquence, dès que la détermination d'une partie de la nature est connue, il est absurde d'affirmer que les choses qui appartiennent à cette partie de la nature sont *contingentes*, puisqu'elles sont *nécessaires* en raison des causes efficientes qui les déterminent. Enfin, puisque l'existence limitée de toute chose finie a pour cause la puissance infinie de Dieu [5, 1p24c, 643], seule une méprise sur la nature de cette puissance divine pourrait expliquer que l'on imagine encore l'existence d'une chose finie comme contingente, c'est-à-dire comme pouvant être comme ne pas être, selon le bon vouloir qu'on imagine être celui de Dieu.

Pour répondre à l'objection, on serait tenté d'adopter la solution de Melamed [3, 97] qui, inspiré par une distinction qu'il attribue à Gueroult [2, 31], lorsque celui-ci remarque que rien n'est absolument contingent, mais que certaines choses sont contingentes eu égard à leur essence seule. On échapperait donc à la contradiction soulignée par la seconde objection en distinguant les choses qui sont *absolument* contingentes, pour lesquelles aucun ensemble de causes ne permet de les dire nécessaires ou impossibles, et celles qui sont contingentes *relativement* en raison de leurs essences, toutes les choses singulières étant par définition contingentes (comme l'indique la définition 3). Melamed symbolisant respectivement le premier et le second type de contingence par les acronymes « TC-contingence » (« contingence tout court ») et « E-contingent » (« contingent par essence »), le symbole de prédicat C représenterait alors à lui

seul deux concepts différents de la contingence, ce qui expliquerait le caractère fallacieux de la démonstration de la seconde objection. Il n'y a en effet aucune contradiction à affirmer d'une part l'existence d'un concept de contingence, la *E-contingence* qui s'explique par un défaut de connaissance et, d'autre part, l'absence de contingence dans la réalité, en raison de la détermination causale de toute chose dans la nature : épistémologie et ontologie sont deux domaines distincts et les affirmations de l'une ne contredisent pas les assertions de l'autre.

Il y a cependant un argument de poids pour rejeter cette manière de résoudre le paradoxe sur lequel se fonde l'objection de la section 1.2 : dans le système de Spinoza, tout ce qui est vrai du point de vue épistémologique correspond à une vérité ontologique [5, 2p43, 703] :

Qui a une idée vraie sait en même temps qu'il a une idée vraie et ne peut pas douter de la vérité de la chose.

Or, d'un point de vue démonstratif qu'est celui de l'*Éthique*, c'est en raison d'idées vraies que la contingence est définie dès la première partie comme une idée ayant pour cause un défaut de connaissance [5, 1p33s1, 650] et c'est correctement qu'en raison de leur essence seules les choses singulières sont dites contingentes, bien qu'il ait été tout aussi correctement établi auparavant qu'il n'existe rien qui soit contingent dans la nature. Dieu produit des choses dont l'essence est contingente puisqu'elle n'enveloppe pas l'existence [5, 1p24, 643], ce qui signifie qu'il est cause efficiente non seulement de leur existence, mais aussi de leur essence [5, 1p25, 643]. Il est donc en effet contradictoire d'affirmer qu'il n'y a rien de contingent dans la nature et de dire qu'en raison de son essence seule, toute chose singulière est contingente. À moins de soutenir l'idée encore plus absurde selon laquelle les essences des choses singulières ne sont pas dans la nature, on ne voit pas comment échapper au paradoxe et se défendre d'une contradiction à l'aide d'une absurdité n'est en aucun cas une solution. Il semble alors plus judicieux de remarquer que cette contradiction est éclairée par cette liste d'oppositions binaires développées dans le système de Spinoza :

cause de soi	<i>versus</i>	non cause de soi
infini	<i>versus</i>	fini
totalité	<i>versus</i>	partie
indivisible	<i>versus</i>	divisible
éternité	<i>versus</i>	durée
nécessité	<i>versus</i>	contingence
idée adéquate	<i>versus</i>	idée inadéquate
cause de vérité	<i>versus</i>	cause d'erreur

Soulignons que l'idée de contingence est *inadéquate* en raison de la mutilation qui la caractérise : sa fausseté réside dans le fait qu'elle est privée de la connaissance des causes qui permet de décider de l'existence de la chose conçue comme contingente ou possible [5, 2p35, 696]. L'idée de contingence est cause de fausseté. Elle exprime partiellement une réalité finie et discontinue dans une durée dont il n'est possible d'avoir qu'une connaissance tout à fait inadéquate [5, 2p31, 694]. Autrement dit, la seconde objection s'appuie sur un paradoxe qui disparaît quand on réalise que la prémisse mineure de la déduction (selon laquelle toute chose singulière est contingente) est une simplification de l'application aux choses singulières de cette idée *inadéquate* qu'est l'idée de contingence. Cette prémisse mineure doit donc être rejetée, non parce qu'elle simplifierait de façon trompeuse ce que dit Spinoza, mais parce que la conjonction de ce qui relève d'une idée inadéquate et de ce qui est une idée adéquate au sujet d'une même chose ne peut que produire une contradiction.

La résolution de ce paradoxe montre donc au contraire la parfaite cohérence de la théorie de Spinoza : ce n'est qu'à partir de la connaissance du vrai, celle de la substance infinie où l'existence de toute chose est déterminée de manière précise, que l'on peut comprendre que dire d'une chose qu'elle est contingente ne s'explique que par un défaut de connaissance des causes qui produisent son existence.

Pour prouver formellement la cohérence de la théorie spinoziste, revenons aux définitions 1 et 2 de la nécessité et de l'impossibilité d'une chose, dont la conjonction définit le domaine de la non-contingence : toute chose est non-contingente soit en raison de ce qui est son essence (ou sa nature, nécessaire ou impossible), soit en raison d'une cause extérieure qui la détermine à exister ou à ne pas exister, ce que l'on formalise de la façon suivante :

$$\forall x(\neg Cx \leftrightarrow (\exists yNyx \vee \exists zDzx)) \quad (4)$$

D'autre part, rien dans la nature n'est sans cause, autrement dit, pour toute chose il existe au moins une cause efficiente qui la détermine, en formule :

$$\forall x \exists z Dzx \quad (5)$$

La conséquence logique de la conjonction de (4) et (5) est que toute chose est non-contingente, $\forall x \neg Cx$, conséquence logique qui se traduit formellement par le séquent suivant :

$$\forall x (\neg Cx \leftrightarrow (\exists y Nyx \vee \exists z Dzx)), \forall x \exists z Dzx \vdash \forall x \neg Cx \quad (6)$$

Il est facile de prouver que (6) est valide en logique du premier ordre :

Démonstration. —

$$\frac{\frac{\frac{\forall x (\neg Cx \leftrightarrow (\exists y Nyx \vee \exists z Dzx))}{\forall x ((\exists y Nyx \vee \exists z Dzx) \rightarrow \neg Cx)} \wedge E}{(\exists y Nyx \vee \exists z Dzx) \rightarrow \neg Ca} \forall E}{\frac{\frac{\frac{\forall x \exists z Dzx}{\exists z Dza} \forall E}{\exists y Nyx \vee \exists z Dza} \forall I}{\rightarrow E} \rightarrow E} \frac{\neg Ca}{\forall x \neg Cx} \forall I$$

C.Q.F.D.

La théorie spinoziste selon laquelle la nécessité des choses en Dieu implique le rejet de toute contingence dans la nature est donc une théorie logiquement irréprochable.

Enfin, on conjecture qu'en approfondissant les raisons du paradoxe sur lequel se fonde la seconde objection, il devrait être possible d'obtenir une compréhension globale de l'*Éthique*. Ce point fera l'objet de la conclusion de cet article.

4. Conclusion

C'est à juste titre que Melamed affirme que le système de Spinoza est nécessairement au sens où, pour Spinoza, le monde réel est le seul monde possible [3, 85]. Mais de quoi le monde réel est-il fait dans l'*Éthique*? La première partie répond à cette question avec les propositions 14 et 15 et leurs démonstrations respectives. En se fondant sur l'Axiome 1 selon lequel tout ce qui est, est ou bien en soi, ou bien en autre chose [5, 1ax1, 620], Spinoza affirme dans la démonstration de la proposition 15 qu'en dehors des substances et des modes, rien n'existe [5, 1p15, 632]. Mais la

proposition 14 affirme que Dieu est la seule substance qui peut être et être conçue [5, 1p14, 631] ; il faut donc corriger : à part Dieu et les modes, rien n'existe. La raison pour laquelle Spinoza n'affirme pas que les attributs de la substance existent est simple : définis comme « ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence » [5, 1d4, 619], les attributs ne sont rien d'autre que ce en quoi sont les modes, c'est-à-dire Dieu ou, plus exactement, ce que les modes ont en partage dans l'essence de Dieu, par exemple l'Étendue pour les mouvements, ou la Pensée pour les idées ou volontés. Donc à part Dieu et les modes, rien n'existe.

À la lumière de ce qui vient d'être dit, il devient évident que ce système est nominaliste au sens où, du point de vue de Spinoza, l'universel n'est ni dans les idées comme l'affirme Platon, ni dans les choses comme le soutient Aristote, mais dans les mots. Autrement dit, les entités abstraites n'ont pas d'existence indépendamment des termes par lesquels nous exprimons nos perceptions des individus ou événements de ce monde [5, 2p40s1s2, 699–701]. Ces derniers sont soumis au déterminisme de la causalité efficiente : comme tous les modes finis, ils sont nécessairement les effets de causes différentes d'eux-mêmes qui elles aussi ont pour causes des choses différentes d'elles-mêmes, et ainsi, à l'infini [5, 1p28, 644–645]. Quel que soit son genre, c'est-à-dire, quel que soit l'attribut par lequel l'entendement l'appréhende, cette chaîne infinie des causes et des effets est Dieu, qui se conçoit par soi et est cause de soi, en raison même de cette infinité absolue qui définit la substance, ou de cette infinité en son genre qui est le propre de chaque attribut de la substance. Il est donc inévitable que les esprits finis expriment le défaut de connaissance en parlant de la contingence des choses ; mais lorsque la connaissance humaine fait effort pour connaître les choses individuelles, non telles qu'elles lui apparaissent, mais telles qu'elles sont en raison de la causalité efficiente qui est celle de Dieu, alors, écrit Spinoza [5, 5p30, 888] :

Notre esprit, en tant qu'il se connaît ainsi que le corps sous l'aspect de l'éternité, a en cela nécessairement une connaissance de Dieu, et sait qu'il est en Dieu et se conçoit par Dieu.

C'est cette connaissance de la nécessité des choses individuelles en Dieu que Spinoza définit comme le troisième genre de connaissance d'où naît l'Amour intellectuel de Dieu [5, 5p32c, 889] qui caractérise l'activité de la sagesse et s'oppose à la passivité qui consiste à simplement imaginer que les choses sont contingentes ou possibles. L'analyse de la manière dont s'opposent nécessité et contingence du début à la fin de l'*Éthique*

est donc certainement l'une des clés les plus utiles pour acquérir une compréhension générale de ce monument de la philosophie occidentale qu'est l'*Éthique* de Spinoza.

Références

- [1] Martial Gueroult. *Spinoza*, volume I - Dieu (Éthique I). Aubier, Olms, Paris, 1968.
- [2] Martial Gueroult. *Spinoza*, volume II - L'Âme (Éthique II). Aubier-Montaigne, Paris, France, 1974.
- [3] Yitzhak Y. Melamed. Crescas and Spinoza on Modality. In *Modality : A History*. Oxford University Press, 2024.
- [4] Spinoza. *Ethics Proved in Geometrical Order*. Cambridge University Press, 2018.
- [5] Spinoza. *Œuvres complètes*. Gallimard, Paris, 2022.
- [6] Jan von Plato. *Elements of Logical Reasoning*. Cambridge University Press, 2013.

2 novembre 2024

JOSEPH VIDAL-ROSSET, Université de Lorraine, Département de philosophie,
Archives Poincaré, UMR 7117 du CNRS, • 91 bd Libération, 54000 Nancy,
France. • *E-mail* : joseph.vidal-rosset@univ-lorraine.fr