

LA NATURE DE DIEU ET SES PROPRIÉTÉS

COMMENTAIRE DU PREMIER PARAGRAPHE DE L'APPENDICE À LA PREMIÈRE PARTIE DE L'ÉTHIQUE DE SPINOZA

La première difficulté que l'on rencontre lorsque l'on étudie cet appendice concerne la première phrase qui résume, avec une extrême concision, quasiment toute la première partie de l'*Éthique* :

J'ai par là expliqué la nature de Dieu et ses propriétés, à savoir, qu'il existe nécessairement ; qu'il est unique ; que c'est par la seule nécessité de sa nature qu'il est et agit ; qu'il est de toute chose cause libre, et comment ; que tout est en Dieu, et dépend tellement de lui que sans lui rien ne peut ni être ni se concevoir ; et enfin que tout a été prédéterminé par Dieu, non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit l'infinie puissance¹.

On peut donc dire ici avec Pierre Macherey que cette première phrase est « l'exposé concentré des principales thèses qui viennent d'être établies par la voie démonstrative² ».

Il convient donc pour aider les élèves à entrer dans ce texte de faire référence aux définitions que donne Spinoza dans le *De Deo*. Cependant pour ne pas en rester à une approche qui serait purement descriptive, culturelle ou historique de la pensée de Spinoza, il convient de montrer en quoi et à quoi ces définitions nous font penser. La première question à poser est donc celle de savoir en quoi et pourquoi l'idée de Dieu est pour Spinoza une idée vraie, ce qui permettra d'aborder la question de la vérité et de ses critères de reconnaissance.

1) LA NATURE DE DIEU : VÉRITÉ ET MÉTHODE

La lecture de ces quelques lignes qui introduisent l'appendice nous plonge immédiatement dans un questionnement tournant autour des notions portant sur la raison et le réel - l'entreprise de l'*Éthique* ne consiste-t-elle pas tout d'abord à embrasser le réel par la pensée pour ensuite définir la place de l'homme dans la nature et préciser en quoi consiste sa liberté ? - et principalement sur la vérité et la méthode pour y accéder puisque c'est à partir de définitions que Spinoza construit toute sa philosophie. Spinoza fait d'ailleurs explicitement référence à cette méthode à la fin de l'introduction de cet appendice lorsqu'il se réfère au modèle mathématique dont il se réclame en affirmant que la vérité serait restée cachée à l'humanité « s'il n'y avait eu la Mathématique, qui s'occupe non pas des fins mais seulement des essences et propriétés des figures, pour montrer aux hommes une autre norme de la

¹ *Éthique, op. cit.*, p. 79.

² Pierre Macherey, *Introduction à L'Éthique de Spinoza – la nature des choses*, PUF, Paris, 2001, p. 207.

vérité³ ». C'est par une réflexion sur l'essence des choses que l'on parvient, selon Spinoza à la connaissance de la vérité, ce qui pose d'ailleurs la question de la place qu'il faut donner à l'expérience dans une telle conception de la connaissance du réel.

En effet, lorsque Spinoza parle de Dieu, de quoi parle-t-il sinon du réel ? Du réel dans sa totalité et son absoluité, Dieu n'étant autre que le tout de l'être dont la raison peut exprimer les propriétés. Comme l'écrit Pierre Macherey :

En effet, à la différence de ce qu'il fera dans la suite de son livre, Spinoza parle ici non de tel aspect déterminé de la réalité, mais de tout, de tout à la fois, pris comme tout, et ceci selon l'ordre dû, l'ordo philosophandi, dont il vient d'être question : le De Deo se propose de donner ses bases rationnelles à l'étude d'ensemble de la réalité, non seulement secundum fieri, du fait qu'elle se déploie dans l'ordre de l'existence, mais secundum esse, en raison de ce qu'elle est dans son être même. Dans ce sens, le De Deo, qui est en fait un de Causa omnium rerum, aurait pu s'intituler de Omnibus Rebus ou de Nature rerum⁴.

La première difficulté à laquelle on est confronté lorsqu'on aborde la question de Dieu vient de ce que pour beaucoup d'entre nous Dieu désigne d'abord un objet de foi, quelque chose en quoi on croit ou en quoi on ne croit pas. Il en résulte que la représentation que nous nous en faisons relève principalement de l'imagination et correspond le plus le plus souvent à celle que remet en cause Spinoza, c'est-à-dire celle d'un monarque tout puissant dirigeant l'univers comme un roi gouverne son royaume. Il est donc nécessaire d'insister sur le fait que l'on ne parle pas ici de l'image de Dieu, mais de l'idée de Dieu et que cette idée ne renvoie pas nécessairement à un être personnel et anthropomorphe, mais qu'il désigne chez Spinoza une puissance inhérente au réel. L'étude que l'on va ensuite effectuer des propriétés de Dieu nous le confirmera. Il s'agit donc d'analyser l'idée de Dieu telle que la définit et la caractérise ici Spinoza et de s'interroger sur ce qui fait sa vérité.

Deux méthodes sont finalement possibles pour expliquer ce passage, soit, comme cela vient d'être proposé, en posant d'emblée que Dieu désigne le tout de l'être et qu'il est immanent et assimilable à la nature tout entière. Il s'agit probablement de la solution la plus facile, mais philosophiquement peut-être la moins satisfaisante. La solution la plus difficile, mais aussi la plus éclairante sur le plan philosophique serait de faire apparaître le caractère immanent de Dieu à partir de l'étude de ses propriétés de Dieu, telles que Spinoza les présente ici. Mais, quelle que soit la méthode adoptée, il convient d'expliquer en quoi cette idée peut être posée comme vraie selon Spinoza.

³ *Éthique, op. cit.*, p. 83.

⁴ Pierre Macherey, *op. cit.* p. 14.

Si l'on considère que la vérité peut se définir comme la pensée de ce qui est, tout le problème est alors de savoir comment s'effectue cet accord de la pensée et de l'être, de l'idée avec son objet. Si l'idée vraie s'accorde avec son objet, est-ce cette détermination extrinsèque qui fait d'elle une idée vraie ? Si c'était le cas, cela sous entendrait que l'idée est comme la copie d'un objet qui serait, quant à lui, l'original. La vérité serait accord de la pensée et du réel comme si la pensée et le réel était distinct l'un de l'autre. Or, c'est précisément cette conception de l'idée vraie que Spinoza conteste dans la mesure où la pensée est pour lui expression du réel. Aussi, contrairement à la définition scolastique, la vérité n'est-elle pas adéquation de l'entendement et de la chose, accord de la pensée et du réel. Si l'idée vraie se définit comme une idée adéquate, cela ne signifie pas que l'idée vraie se définit comme telle parce qu'elle est en accord avec son objet, elle n'est pas *adequatio rei et intellectu*. C'est même précisément en opposition à cette conception de l'idée vraie que Spinoza élabore la notion d'idée adéquate qui renvoie non pas à la convenance de l'idée à son objet mais à l'accord de l'idée avec elle-même, à l'adéquation de l'idée avec elle-même.

La conception spinoziste de l'idée vraie comme idée adéquate, comme idée en parfaite cohérence avec elle-même, invite donc à réfléchir sur la méthode pour parvenir à la vérité et sur le critère ou plutôt sur la nécessité d'un critère de la vérité, celle-ci se reconnaissant selon Spinoza à son propre signe (*index sui*).

Il y a en effet chez Spinoza trois caractères essentiels de l'idée vraie :

- La vérité de l'idée est un caractère intrinsèque de l'idée, c'est par sa cohérence interne que se reconnaît l'idée vraie.
- Par conséquent l'idée vraie se reconnaît à son propre signe, elle est pour elle-même son propre critère, il n'est pas besoin de recourir à une détermination extrinsèque pour établir un quelconque critère de vérité.
- Il s'ensuit que l'idée vraie s'accorde nécessairement avec le réel, non en raison de l'accord extrinsèque avec son objet, mais en raison de sa cohérence interne qui est la preuve même que « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses ».

La raison est donc pour Spinoza en mesure de dévoiler le réel, mais elle doit pour cela s'appuyer sur l'intuition de l'idée vraie à partir de laquelle elle va pouvoir construire et définir d'autres idées et démontrer les propositions qui en découlent.

En quoi l'idée claire et distincte est-elle nécessairement vraie ? S'il n'y a pas de critère extrinsèque à la vérité, c'est parce que dans la mesure où Dieu est immanent nous sommes dans la vérité, la vérité n'est autre que l'expression de Dieu qui se pense au travers de l'une de

ses manières d'être qui est l'homme et qui est doté, du fait de sa complexion, de la puissance de penser « l'homme pense » (*Éthique* II, Axiome II.). La méthode que préconise Spinoza pour accéder à la vérité consiste donc dans une démarche réflexive qui consiste en un travail de définition de nos idées pour parvenir à une idée adéquate c'est-à-dire à une idée qui, si elle doit s'accorder avec son objet (*Éthique* I, axiome VI), ne se reconnaît pas en tant qu'idée vraie par les liens extrinsèques qu'elle entretient avec lui mais par les propriétés intrinsèques qui font d'elle une idée adéquate (*Éthique* II, définition IV).

Ce passage permet donc d'aborder la question de la vérité comme accord de la pensée et de la chose et comme accord de la pensée avec elle-même.

On est également conduit à aborder, en traitant cette question de la vérité, le problème de la démonstration. Si l'on se réfère au modèle mathématique de la démonstration auquel Spinoza se réfère, toute vérité ne peut être démontrée ou démontrable, il faut nécessairement partir de définitions posées comme vraies et qui se reconnaissent intuitivement comme telles. C'est ce que fait Spinoza dès le début de l'*Éthique* en définissant toutes les idées à partir desquelles il va pouvoir construire l'idée de Dieu. Il est en effet inexact d'affirmer que l'*Éthique* part d'une définition de Dieu qui serait donnée d'emblée. Si on lit attentivement le début de la première partie on s'aperçoit que la définition de Dieu n'apparaît qu'en sixième position et qu'elle est constituée des idées d'infini, de substance et d'attribut qui la précèdent et, il est vrai également, de l'idée d'éternité qui est définie ensuite :

Par Dieu, j'entends un étant absolument infini (par opposition à la chose finie en son genre II), c'est-à-dire une substance (III) consistant en une infinité d'attributs (IV) dont chacun exprime une essence éternelle (VIII) et infinie⁵.

Une fois ce problème de la vérité et de la démonstration posé et analysé, il est donc possible de se confronter à la puissance de la conception spinoziste de la vérité à partir de l'étude de l'idée vraie de Dieu telle que Spinoza la présente dans les premières lignes de ce texte.

2) LES PROPRIÉTÉS DE DIEU

En effet, la première phrase de l'appendice consiste en une sorte de récapitulatif des propriétés de Dieu à partir de sa définition qui n'est pas donnée dans le texte, mais qui est implicitement évoquée lorsque Spinoza se réfère à la nature de Dieu. L'analyse de ces quelques lignes permet également de mieux comprendre ce que signifie chez Spinoza la distinction entre le nécessaire et le contingent, l'absolu et le relatif, ainsi que le véritable sens

⁵ *Éthique, op. cit.*, p. 15.

à donner à la notion de puissance qui se démarque du sens aristotélicien dans le couple puissance/acte.

Nous allons pouvoir ainsi, par l'examen des propriétés de Dieu, mieux comprendre sa véritable nature.

Ces propriétés sont au nombre de six et sont les suivantes :

- l'existence nécessaire,
- l'unicité,
- il n'est et agit que par la seule nécessité de sa nature,
- il est de toute chose cause libre,
- il est tout et tout dépend de lui, sans lui rien ne peut ni être ni être conçu,
- il est infinie puissance qui détermine tout.

Chacune de ces propriétés doit être analysée et commentée en détail car cela évitera toute confusion concernant ce dont il est question lorsque l'on traite de Dieu. Le lecteur non averti aura spontanément tendance à comprendre par le mot de Dieu un terme désignant le Dieu des grandes religions monothéistes, un dieu transcendant dirigeant l'univers comme un monarque son royaume. Or, qui a lu quelque peu Spinoza sait qu'il s'agit de toute autre chose et que Dieu n'est autre ici que la nature tout entière, c'est-à-dire l'être dans son infinité et son universalité. Il s'agit donc ici de déduire des propriétés brièvement énoncées dans cette première phrase de l'Appendice cette idée du Dieu immanent qui est élaborée à partir des premières définitions de l'*Éthique* et de s'interroger sur ce qui justifie une telle conception de Dieu - et le fait que l'on conserve le terme de « Dieu » pour désigner ce qui est également appelé « Nature » ou « Substance » - ainsi que sur les critiques adressées par Spinoza à l'encontre de la transcendance divine. Cela dit, la théorie de la substance n'est pas explicitement présente dans ce texte, il semblerait qu'elle ne soit pas absolument nécessaire pour exposer la critique du préjugé finaliste qu'il veut développer. Il suffit simplement de se référer à l'idée de Dieu et de montrer en quoi ses propriétés sont incompatibles avec le finalisme. Cela permet d'ailleurs d'expliquer pourquoi Spinoza préfère employer ici le terme de Dieu plutôt que celui de Nature. La question vient en effet assez rapidement à l'esprit : si pour Spinoza Dieu est la Nature sont identiques, pourquoi ne pas dire tout simplement la Nature plutôt que d'employer le mot Dieu qui peut prêter à confusion. Mais peut-être est-ce justement parce que ce terme prête à confusion que Spinoza continue de l'employer ? On pourrait penser que Spinoza utilise le terme de Dieu par prudence, pour éviter de subir les foudres des autorités religieuses. Cette hypothèse serait recevable si Spinoza avait eu l'intention de publier l'*Éthique*, or il semblerait qu'il n'ait jamais eu cette intention de son

vivant. Donc, c'est pour une autre raison qu'il conserve ce terme. C'est pour démontrer que ceux qui parlent de Dieu habituellement, les théologiens, lorsqu'ils le définissent comme un être anthropomorphe, personnel et transcendant, ne savent pas de quoi ils parlent. L'analyse des propriétés de Dieu qui se déduisent de son idée conduisent nécessairement à l'immanence et, pour notre texte, à la remise en cause du préjugé finaliste dont use et abuse les pasteurs et les théologiens qui veulent maintenir les hommes dans la servitude et l'ignorance.

a) L'existence nécessaire de Dieu

L'explication de cette première propriété de Dieu est l'occasion de préciser le sens des notions de **nécessité** et de **contingence**. En affirmant que Dieu existe nécessairement, Spinoza affirme que Dieu ne peut pas ne pas exister, autrement dit que son existence est comprise dans son essence, ce qui signifie que Dieu ne peut être défini que comme existant, l'essence d'une chose renvoyant à la définition de ce qu'elle est. Cette affirmation de l'existence nécessaire de Dieu n'a en tant que telle rien d'original, on la retrouve entre autre chez Saint Anselme et Descartes. En revanche, ce qui est original dans la pensée de Spinoza, c'est l'idée qu'il se fait de Dieu puisque le Dieu dont il prouve l'existence n'est pas comme dans les religions monothéistes ou chez Descartes un dieu **transcendant**, mais **immanent**.

La preuve ontologique sera d'abord développée par Saint Anselme à partir de l'idée de grandeur :

Il est bien certain que ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand ne peut être seulement dans l'intellect. Car si c'est seulement dans l'intellect, on peut penser que ce soit aussi dans la réalité, ce qui est plus grand. Si donc ce qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est seulement dans l'intellect, cela même qui est tel que rien ne se peut penser de plus grand est tel qu'on peut penser quelque chose de plus grand ; mais cela est à coup sûr impossible. Il est donc hors de doute qu'existe quelque chose de tel que rien ne se peut penser de plus grand, et cela tant dans l'intellect que dans la réalité... (Psaume 14 :1 ; 53 :1.) ;

Elle sera reprise au XVIIème siècle par Descartes, non plus à partir de l'idée de grandeur, mais de perfection :

Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits, ou bien de l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection), que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.

Cette preuve sera critiquée au XVIIIème siècle par Kant qui contestera que l'existence puisse être un prédicat, c'est-à-dire une propriété qui puisse être attribuée à un sujet déterminé. Or, si

l'argumentation de Kant semble valoir lorsqu'elle concerne la tentative de prouver l'existence d'un Dieu transcendant, il n'est pas certain qu'elle vaille encore pour le Dieu de Spinoza qui est quant à lui immanent. Dans la mesure où le Dieu de Spinoza désigne la totalité de l'être et non un être qui serait extérieur et autre que tout ce qui est, dans la mesure où Dieu est à la fois *nature naturante* et *nature naturée*, dire qu'il existe nécessairement ne consiste pas à attribuer à Dieu une propriété dont on pourrait à la limite se passer pour en produire une représentation. L'existence nécessaire de Dieu chez Spinoza relève quasiment de la tautologie, elle consiste à dire que ce qui est est nécessairement, puisque Dieu désigne la totalité de tout ce qui existe, il ne peut qu'exister nécessairement puisque la totalité de tout ce qui existe ne peut qu'exister. Dire le contraire serait se perdre dans la plus énorme des contradictions puisque ce serait penser qu'il y a une cause qui pourrait empêcher l'existence de Dieu. Or, comme Dieu est tout cette cause ne pourrait être qu'en lui. Cela signifierait donc que Dieu est à la fois cause de son existence et de son inexistence, ce qui est absurde.

On pourrait certainement reprendre d'une autre manière la critique que fait Hegel à Kant dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques* lorsqu'il lui reproche de comparer l'existence de Dieu avec celle de cent thalers, de confondre l'existence de l'être absolu avec l'existence d'un simple objet sensible. On pourrait en employant le vocabulaire de Spinoza reprocher à Kant de confondre l'existence d'une simple manière d'être de Dieu dont l'existence dépend de causes externes et l'existence de la substance elle-même qui est cause de soi et sans laquelle rien ne peut ni être ni être conçu, de la traiter comme s'il s'agissait d'une chose singulière.

L'existence de Dieu n'est en rien contingente, pas plus d'ailleurs que l'existence des choses singulières serait contingente au sens où ces choses pourraient exister ou ne pas exister, le contingent ne désigne pas ici ce dont l'existence serait aléatoire, mais ce dont l'essence n'enveloppe pas l'existence dans la mesure où celle-ci dépend de causes externes. Ainsi, mon existence est contingente dans la mesure où je ne suis pas cause de celle-ci, il n'empêche que, l'enchaînement des causes étant ce qu'il est dans l'ordre de la nature, je n'aurais pas pu ne pas exister, c'est pourquoi mon essence est de toute éternité dans l'entendement divin. Autrement dit, l'idée que toute existence serait contingente au sens où il pourrait y avoir rien plutôt que quelque chose est pour Spinoza totalement absurde. La preuve même que l'existence de Dieu est nécessaire c'est qu'il est et qu'il est unique.

b) L'unicité de Dieu

Ce que *l'Éthique* remet principalement en cause c'est la transcendance divine, en effet si Dieu est l'être parfait et infini par définition, il ne peut être qu'unique – et cela le monothéisme

l'affirme tout en concevant Dieu comme un être transcendant – mais avec Spinoza cette unicité va au-delà de ce qu'affirme la théologie traditionnelle puisqu'elle consiste à affirmer qu'il ne peut y avoir rien d'autre que Dieu. En effet, s'il existait un autre être en dehors de Dieu, celui-ci le limiterait et par conséquent Dieu perdrait toutes les propriétés qui font qu'il est Dieu et ne serait plus ni parfait ni infini. En conséquence Dieu n'est rien d'autre que la nature tout entière, il est la seule et unique substance qui puisse exister. Cette conception de l'unicité de Dieu a bien entendu alimenté les accusations d'athéisme à l'adresse de Spinoza. Si Dieu est la nature tout entière, n'est-ce pas finalement affirmer qu'il n'y a pas de Dieu du tout et qu'il n'y a que la nature ? On peut donc à nouveau et légitimement s'interroger sur les raisons qui ont poussé Spinoza à conserver ce terme pour désigner l'unique substance. Ceux qui voient en Spinoza un athée dissimulé considéreront que c'est uniquement par prudence que Spinoza conserve ce terme. L'autre interprétation développée plus haut semble cependant probable. Spinoza continue d'appeler Dieu le réel dans sa totalité, l'être dans son absoluité, pour faire comprendre aux théologiens qu'ils ne savent pas ce qu'ils disent. D'autre part, certains accents de l'*Éthique*, principalement dans la cinquième partie, évoque une certaine forme de spiritualité à laquelle pourrait conduire la pensée de Dieu, il s'agirait en quelque sorte d'une spiritualité non spiritualiste (cf. *Éthique* V, lorsqu'il est question de l'Esprit en tant qu'on le considère sans relation à l'existence du corps, c'est-à-dire de l'idée du corps envisagée sous l'espèce de l'éternité) qui serait en un certain sens marquée du sceau d'une certaine « religiosité » et qui pourrait peut-être justifier que Spinoza conserve le nom de Dieu pour désigner la nature ou la substance.

c) Dieu est et agit par la seule nécessité de sa nature

Cette propriété de Dieu, qui correspond à une deuxième occurrence du terme de nécessité dans ce texte, renvoie principalement à la première définition de l'*Éthique* qui est celle de la cause de soi. Que faut-il entendre par cette expression ? Si l'on entend ici par cause l'origine antécédente d'un effet, la notion de cause de soi est impensable puisqu'il faudrait pour qu'un être soit qu'il existe avant même de s'être donné l'être, ce qui est éminemment contradictoire. La question se pose alors de savoir comment un auteur aussi rationaliste que l'est Spinoza peut faire référence à une telle notion.

Si Spinoza peut se référer à une telle notion c'est qu'il distingue deux manières pour la causalité de se manifester et de s'exprimer, les causes internes et les causes externes, les causes immanentes et les causes transitives. Or, comme Dieu désigne le tout de l'être, il ne peut être déterminé à être par autre chose que lui-même et cette cause qui le fait être ne peut

donc lui être extérieure, elle ne peut donc qu'être en lui, être identique à lui. Dieu est donc sa propre cause en tant que cause immanente, c'est-à-dire qu'il est puissance, puissance d'être et d'agir. Car Spinoza ne se contente pas de dire que Dieu est par la seule nécessité de sa nature, il ajoute qu'il agit par la seule nécessité de sa nature, ce qui au bout du compte signifie à peu près la même chose, comme le fait très justement remarquer Pierre-François Moreau dans le « Que sais-je ? » qu'il a écrit sur Spinoza, pour Spinoza être et être cause sont une seule et même chose, autrement dit être c'est essentiellement produire des effets, c'est-à-dire agir. On peut donc à partir de là préciser ce qu'est la vraie nature de Dieu et en quoi elle diffère des représentations de Dieu produites par l'imagination et que véhiculent d'ailleurs les grandes religions. Dieu n'est en rien une personne et la représentation que nous en avons communément résulte de notre interprétation anthropomorphique du réel. Dieu est d'abord puissance, puissance d'être et d'agir, il est la puissance immanente présente en toute chose qui n'est autre qu'une de ses manières d'être ou l'un de ses modes selon les traductions auxquelles on se réfère. Cependant, si Dieu est puissance (*potentia*), il n'exerce aucun pouvoir (*potestas*) sur la nature, il n'est pas un souverain imposant sa volonté à l'univers qui serait son empire. Il est puissance d'être et d'agir. Il est la force par laquelle ce qui est est et se manifeste sous une infinité de manières en produisant des effets selon les lois constantes qui le constituent. Une autre confusion est d'ailleurs à éviter, et c'est d'ailleurs elle que Spinoza s'efforce de dissiper dans cet Appendice, c'est la conception de la puissance comme potentialité au sens où l'entend un philosophe comme Aristote dans la distinction qu'il établit entre la **puissance** et l'**acte** et qui repose sur la conception finaliste de la nature que va justement remettre ici en question Spinoza. En effet, le couple aristotélicien puissance / acte suppose une préexistence de la forme, comme si justement la forme était la cause du processus par lequel un individu se constitue, c'est l'idée que la forme de l'arbre serait contenu dans la graine qui aurait pour finalité de produire cet arbre. Or, il y a là inversion des causes et des effets, ce n'est pas la forme de l'arbre contenu dans la graine qui produit l'arbre, c'est toute une conjugaison de causes antécédentes qui font que la graine, si elle est affectée d'une certaine manière dans des conditions données pourra donner un arbre. La forme de l'arbre est donc la conséquence du développement de la graine et non sa cause. Il importe d'apporter cette précision pour éviter toute confusion. Si Dieu est puissance c'est parce qu'il est actuellement en capacité de produire toute chose. Comme l'écrit Robert Misrahi :

Parce que la substance est un acte de production, elle est aussi une puissance. Non certes une potentialité, puisque dieu (ou la Nature) est en acte tout ce qu'implique son essence, mais un réel pouvoir actuel de produire toutes les réalités finies et infinies⁶.

Aussi, par nature Dieu ne peut-il qu'être – et l'on retrouve ici l'idée d'existence nécessaire – et être cause de tout ce qui se produit en lui, c'est-à-dire de toutes ses affections, de toutes ses manières d'être. Par conséquent, si la raison peut accéder à la connaissance de la connexion des causes et des effets dans la nature, à la connaissance des lois mêmes du réel, c'est que ces lois ne sont rien d'autre que les lois de la causalité naturelle et que la raison n'est autre que l'expression de la causalité sous l'attribut de la pensée. En effet, le réel peut s'exprimer d'une infinité de manières, il est constitué d'une infinité d'attributs (ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence) qui exprime chacun la totalité de l'essence de Dieu. Comme l'homme est un être fini, il ne peut percevoir l'infinité des attributs de Dieu, il ne peut percevoir Dieu que selon ces deux attributs que sont la pensée et l'étendue, cela ne limite pas pour autant la connaissance qu'il a du réel, de Dieu ou de la nature puisqu'il parvient ainsi à saisir l'essence même de Dieu dans sa totalité infini. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que pour Spinoza la raison puisse à ce point pénétrer le cœur du réel, puisqu'elle n'est autre que le réel lui-même s'exprimant selon l'un de ses attributs, cela annonce la thèse que défendra ensuite Spinoza et selon laquelle l'ordre et la connexion des idées et le même que l'ordre et la connexion des choses. Tout obéit donc à la nécessité de la nature divine en Dieu. C'est d'ailleurs cette connexion nécessaire de l'ordre des idées et de l'ordre des choses qui rend possible la science qui permet l'accord de la **théorie** et de l'**expérience**. L'expérience n'est pas comme le crurent les platoniciens un théâtre d'ombres ou comme l'affirmait Aristote le lieu où se mêlent contingence et nécessité selon les desseins d'une nature qui ne fait rien en vain, l'expérience est la perception du réel dans sa diversité, selon l'infinie variété des manières d'être de Dieu. Cette diversité et cette variété ne sont cependant pas la conséquence d'une absence de lois dans la nature, bien au contraire, le changement et le mouvement bien que pouvant prendre une infinité de formes obéissent à des lois constantes et nécessaires que la science tente d'exprimer en termes mathématiques. Et si la science a besoin de l'expérimentation pour voir confirmer ses conclusions, ce n'est pas parce qu'elle tire sa connaissance de l'expérience, mais parce que la démarche expérimentale qui procède par hypothèse et vérification sert de pierre de touche pour éprouver la valeur de la théorie et la connexion de l'ordre des idées et de celui des choses. Si une hypothèse n'est pas vérifiée par l'expérience, c'est qu'elle n'est pas constituée d'idées adéquates, c'est que l'ordre

⁶ Robert Misrahi, *100 mots sur l'Éthique de Spinoza*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2005, p. 308.

des idées n'y est pas scrupuleusement respecté et que la théorie élaborée n'est par conséquent pas non plus une idée adéquate.

Mais alors, si tout est soumis ainsi à la nécessité, la question se pose de savoir comment Spinoza peut ensuite affirmer que Dieu est cause libre de toute chose.

d) Dieu est de toute chose cause libre

Nous nous trouvons donc ici, relativement à ce qui a été dit précédemment, confronté à un paradoxe qui a tendance à déstabiliser quelque peu tout lecteur découvrant la pensée de Spinoza, tant la conception de la liberté qu'il défend est à ce point à l'opposé de l'opinion que nous en avons couramment et même des thèses de nombreux philosophes qui ont conçu tout d'abord la liberté en termes de libre arbitre. Cette conception de la liberté qui concerne tout d'abord la liberté de Dieu ne sera pas ensuite sans incidence sur la conception de la liberté humaine et surtout sur la voie qui y conduit qui n'est autre que la connaissance par l'homme de Dieu lui-même.

Nous avons, en effet, coutume de concevoir la liberté en terme de choix, ce qui laisse supposer que si Dieu est libre il dispose de plusieurs alternatives quant à ses actions. Or, et c'est là toute l'originalité de la pensée Spinoziste et ce qui fait qu'il bouleverse nos modes de représentation, Spinoza assimile liberté et nécessité. Cela signifie donc qu'il remet en cause la conception courante de la liberté et qu'à partir de là il construit un tout autre concept de liberté en réunissant ces deux termes au lieu de les opposer. Comme nous l'avons souligné précédemment Dieu est cause de soi, autrement dit la causalité à laquelle il obéit ne peut être qu'interne et jamais externe. Puisqu'il n'y a rien en dehors de Dieu, ce dernier ne peut être soumis à aucune cause externe. Par conséquent si l'on considère qu'être libre c'est être cause de ses actions et qu'être contraint c'est être soumis à l'action d'une cause externe, Dieu est nécessairement libre et il n'est pas soumis à la nécessité qui s'exprime au travers des ses différents modes ou manières d'être puisqu'il est lui-même cette nécessité. Il n'y a donc plus, dans cette manière de penser la liberté, de contradiction entre liberté et nécessité. Bien au contraire il n'y a pas plus grande liberté que celle qui se manifeste dans les actions résultant de la nécessité naturelle. Spinoza remet en cause ici la liberté du Dieu cartésien qui reste encore très imprégné d'anthropomorphisme puisqu'il est comparé à un souverain régnant sur un royaume dont il serait le créateur des lois et des vérités qui le régissent. Il subsiste, dans cette transcendance divine du Dieu cartésien quelque chose d'irrationnel, dans la mesure où elle suppose un Dieu créateur dont il est difficile de comprendre les raisons qui pourraient le conduire, alors qu'il est parfait et infini, à donner l'être à une créature qui lui serait inférieure.

De plus, la conception de la liberté qui découle d'une telle conception d'un Dieu créateur pourrait conduire à faire glisser le libre arbitre de Dieu vers un arbitraire dont il est difficile de croire qu'il relève d'une réelle perfection.

Pour Spinoza, Dieu n'est pas créateur de la nécessité, il est la nécessité. La notion de création relève d'ailleurs du point de vue de la stricte rationalité de l'impensable, l'idée de passer de l'être au néant, de donner l'être à ce qui n'est pas antérieurement à l'acte de création, que cette antériorité soit logique ou chronologique, est aussi inadéquate que l'idée d'un cercle carré. Il n'y a pas d'un côté le Dieu créateur et de l'autre sa créature, il y a Dieu qui est la fois *nature naturante* (cause de la nature) et *nature naturée* (effet de son activité), c'est pourquoi comme cela est énoncé ensuite : « Tout est en Dieu ».

e) Tout est en Dieu

L'idée de Dieu est construite dans la première partie de l'*Éthique* après qu'aient été définies les idées de cause de soi, de chose finie, de substance, d'attribut et de mode ou manière. Si l'on analyse ensuite la définition qui est donnée de Dieu on y trouve les idées d'infini, de substance, d'attribut puis celle d'éternité qui sera définie ensuite :

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 infinie⁷.

Dans l'explication qui suit cette définition Spinoza précise en quoi consiste l'infinité de Dieu :

Je dis absolument infini, et non en son genre ; en effet, ce qui n'est infini qu'en son genre, nous en pouvons nier une infinité d'attributs ; tandis que, ce qui est absolument infini, appartient à son essence tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe pas de négation⁸.

Il faut, en effet, distinguer l'infinité relative de certains étants particuliers qui ne sont que des manières d'être de Dieu et l'infinité absolue qui caractérise Dieu lui-même. Ainsi, on peut dire que la suite des entiers naturels est infinie, que l'espace intersidéral est infini, mais ces réalités ne sont infinies qu'en leur genre dans la mesure où leur infinité n'est perceptible que selon certains attributs de Dieu. Ainsi, c'est sous l'attribut de la pensée que nous percevons et concevons la suite des entiers naturels, c'est sous l'attribut de l'étendue que nous percevons et concevons l'espace intersidéral ; en revanche lorsque nous pensons Dieu nous pensons un étant constitué d'une infinité d'attributs, dont certes nous n'en connaissons que deux, la pensée et l'étendue, mais que nous ne pouvons pas penser comme limité dans ses attributs. Autrement dit, si par attribut il faut entendre « ce que l'intellect perçoit d'une substance

⁷ Spinoza, *Éthique I*, Définition VI, *op. cit.*, p. 15.

⁸ *Ibid.* p. 17.

comme constituant son essence⁹. », nous pouvons penser qu'un intellect infini percevrait Dieu selon une infinité d'attributs. Par conséquent rien ne pouvant limiter Dieu, sinon il ne serait pas absolument infini et ne serait pas Dieu, il ne peut que contenir tout ce qui est, ou plus exactement, il est tout et par conséquent sans lui rien ne peut ni être ni se concevoir. Il convient d'insister ici sur le fait que Spinoza accole ici les termes être et concevoir. En effet, en rapprochant ainsi être et concevoir, Spinoza affirme une position radicalement rationaliste, tout ce qui est peut être conçu et tout ce qui peut se concevoir peut être. Cela signifie donc que la raison et le réel ne sont pas extérieurs l'un à l'autre, que le réel est rationnel et que le rationnel est le réel. Une réalité qui échapperait à la rationalité est ici inconcevable, impensable et ceci n'est pas sans conséquence sur le plan de notre manière de vivre qui est la raison même de la rédaction de cet ouvrage qui ne s'intitule pas sans raison *l'Éthique*. Si on peut identifier chez l'homme des comportements que peuvent être considérés comme irrationnels, cela ne signifie pas pour autant qu'ils sont inexplicables. Ces comportements ne sont d'ailleurs pas absolument irrationnels, c'est pourquoi il serait plus juste de les qualifier de déraisonnables. Cependant, dans la mesure où ils sont possibles, ils sont en Dieu, puisque tout est en Dieu. Ils ne peuvent donc sans lui ni être, ni être conçus ; ils sont donc déterminés par des causes dont la raison peut rendre compte. Ainsi, la croyance dans le préjugé finaliste qui va être remise en question dans cet appendice, relève-t-elle d'une opinion déraisonnable, puisqu'il est contraire à la raison de penser que la nature poursuit des fins, qu'elle « ne fait rien en vain », il n'empêche que si les hommes adhèrent à cette croyance ce n'est pas sans raison, il y a des causes à cela et c'est d'ailleurs en identifiant ces causes que l'on parviendra à invalider ce préjugé. Aussi, si tout est en Dieu, faut-il en conclure que même ce que nous jugeons être de l'ordre de ce que nous appelons le mal est en Dieu. C'est pourquoi d'ailleurs Spinoza s'interrogera dans cet appendice, et à plusieurs reprises dans *l'Éthique*, sur ce qu'il y a réellement derrière nos jugements de valeur. Ces notions de bien et de mal, de beau et de laid, ont-elles un sens si nous considérons Dieu dans son infinité et son absoluté ou n'ont-elles de sens que pour nous en tant que nous ne sommes que des manières d'être de celui-ci ? Car si tout est en Dieu et ne peut sans lui ni être ni être conçu, cela signifie que tout est produit par Dieu et est déterminé par lui à exister selon sa libre nécessité ce qui constitue la dernière des propriétés de Dieu soulignée par Spinoza dans la première phrase de cet appendice.

⁹ *Ibid.* p. 15.

f) Tout a été prédéterminé par Dieu

Avec cette dernière propriété de Dieu, sa capacité à prédéterminer le cours des choses « non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit l'infinie puissance. », nous entrons au cœur même de la problématique de cet appendice qui concerne la question de la finalité dans la nature. En effet, nous avons tendance à interpréter la nature comme si tout y avait été prévu, ordonné par une intelligence organisatrice. Ainsi, les arbres donneraient des fruits pour que nous les mangions et la nature nous aurait donné des yeux pour voir. Nous pourrions donc croire que « la nature a bien fait les choses » comme le dit communément le bon sens populaire, que tout a été prévu en vue du bien des êtres qui composent cette nature. Or, c'est précisément cette opinion que Spinoza va ici remettre en question. La question se pose alors de savoir ce qu'il faut entendre ici par le terme de prédétermination. On pourrait en effet croire, si tout est prédéterminé par Dieu, que précisément Dieu a tout conçu de façon à ce que en lui – puisque tout est en Dieu – tout s'agence de la manière la plus harmonieuse qui soit. Dieu aurait donc tout ordonné en lui selon un principe de finalité. Cependant, une telle interprétation constituerait le plus affreux contresens, car elle omettrait de prendre en considération ce qu'écrit Spinoza après avoir employé ce terme de « prédéterminé » que l'on retrouve à la fois dans la traduction Appuhn et dans celle de B. Pautrat pour traduire le latin « *praedeterminata* ». En effet, Spinoza ajoute « non certes par la liberté de la volonté, autrement dit par le bon plaisir absolu, mais par la nature absolue de Dieu, autrement dit l'infinie puissance. », ce qui signifie que la manière dont les choses interagissent les unes sur les autres dans la nature n'est en rien la conséquence d'une quelconque intention de Dieu, mais le produit des lois nécessaires qui expriment sa puissance, c'est-à-dire sa capacité à produire des effets. Aussi, ne faut-il pas entendre par « prédétermination » la conception d'une idée préalable de l'ordre naturel qui préexisterait logiquement à l'existence même de la nature, d'une essence qui serait antérieure à l'existence, d'une forme qui serait en puissance avant d'être en acte. Par « prédétermination », il faut entendre ici l'idée que Dieu qui est cause de soi, c'est-à-dire dont l'essence enveloppe l'existence, exprime en lui-même cette puissance sous forme de causes singulières qui, elles, sont toujours antécédentes et efficientes et résultent des propriétés mêmes des différentes manières d'être singulières de Dieu. C'est donc cette antécédence de la cause relativement à son effet qu'il faut entendre ici par « prédétermination ». Ainsi, nous n'avons pas des yeux pour voir, mais nous voyons parce que nous avons des yeux. La vue n'est pas la cause de la présence des yeux, ce qui sous entendrait que la présence des yeux obéit à un projet qui résulterait d'une volonté divine comparable à la volonté humaine, mais ce sont les yeux qui

sont la cause de la vue. Autrement dit, la vue est prédéterminée par la présence des yeux selon des rapports de causalité qui résultent des propriétés de tous les composants de l'œil et des corps avec lesquels il entre en contact pour produire la perception visuelle.

CONCLUSION

L'idée de Dieu qui se dégage donc ici est celle d'un Dieu, qui n'est pas le dieu personnel que nous décrivent les religions monothéistes et qui relève d'une production anthropomorphique de l'imagination, mais d'un Dieu qui est essentiellement puissance d'être et d'agir, d'un Dieu qui est la puissance par laquelle ce qui est est, se manifeste et s'exprime selon une infinité de manières. Aussi, si le Dieu que nous présentent les religions peut avoir des vertus sur le plan moral et politique, la religion invitant les hommes à agir selon la loi de justice et de charité lorsqu'elle n'est pas utilisée pour maintenir les hommes dans la servitude, ce Dieu ne doit-il pas interférer avec celui que nous concevons par la seule raison qui est la seule voie nous permettant de progresser dans la science et la connaissance. Il convient donc de remettre en question cette confusion si l'on veut éviter que les préjugés l'emportent sur la raison car à l'origine de tous les préjugés il n'y en a finalement qu'un seul, celui qui consiste à croire que tout dans la nature est déterminé par des causes finales et dirigé par une volonté divine comparable à la volonté humaine.