

Traitement de quelques notions du programme de terminale à partir de l'étude d'une œuvre : L'Appendice à la première partie de l'*Éthique* de Spinoza.

INTRODUCTION

L'étude d'une œuvre en classe terminale est souvent une tâche difficile car les élèves n'en saisissent pas toujours l'intérêt. En effet, cette œuvre étant abordée en vue des épreuves du second groupe, la plupart des élèves ne jugent pas toujours utile d'y consacrer de gros efforts dans la mesure où la probabilité de devoir passer la philosophie à l'oral de rattrapage est à leurs yeux relativement faible. Il est certes toujours possible d'insister auprès des élèves sur l'intérêt essentiellement philosophique de la lecture suivie et commentée d'un grand texte, mais cet argument est souvent de peu de poids auprès de ceux qui n'obéissent qu'à une logique utilitariste et calculatrice. Il semble donc nécessaire de rentrer dans cette logique, au moins dans un premier temps, de manière à créer les conditions pour que certains élèves s'éveillent ensuite à la philosophie et découvrent toute la richesse du ou des textes étudiés. C'est pourquoi il convient de présenter l'étude de l'œuvre complète, comme étant non seulement un travail à effectuer en vue de l'oral du second groupe d'épreuve mais également comme un apport nécessaire dans le traitement des notions du programme en vue de l'épreuve écrite. C'est donc dans cette optique que je vais tenter de proposer une étude de l'appendice de la première partie de l'*Éthique* de Spinoza.

Ce texte, à la fois court et dense, présente un intérêt majeur, à la fois pour permettre la découverte de la pensée de Spinoza, mais aussi pour aborder bon nombre de problématiques philosophiques concernant aussi bien la question des rapports entre la raison et le réel, que celle de la liberté, de la religion ou même du vivant puisqu'il consiste en une remise en question radicale et méthodique du préjugé finaliste. Cependant cette brièveté et cette densité du texte ne vont pas non plus sans présenter un certain nombre de difficultés. Le style y est certes plus abordable par les élèves que celui emprunté à la méthode géométrique de la majeure partie de l'*Éthique*, mais le contenu suppose une connaissance des principales définitions et thèses développées dans la première partie. Autrement dit, par son style ce texte permet de rentrer dans la pensée spinoziste sans être désappointé par l'exposition *more geometrico* à partir de définitions, propositions, démonstrations et axiomes. Cependant son contenu nécessite pour être compris une connaissance des principales notions qui sont au cœur de la pensée de Spinoza. Le travail du professeur de philosophie est donc ici d'aider à la

lecture et donc à la compréhension de ce texte en apportant l'éclairage de celui qui a lu l'*Éthique* dans son intégralité. On peut d'ailleurs espérer que cet éclairage éveillera la curiosité de certains élèves qui s'efforceront ensuite de lire entièrement l'*Éthique* ou du moins la première partie. Le meilleur moyen de susciter ce désir de lire l'œuvre dans sa totalité étant, quoi qu'il en soit, de mettre en évidence toute la puissance du texte et donc sa capacité à soulever des problématiques qui dépassent largement une approche purement historique et historienne de l'œuvre. Ce qui permet d'ailleurs de montrer, en passant, que la question de l'étude d'une œuvre en classe soulève un problème philosophique majeure qui est celui du rapport entre philosophie et histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie ne présentant un réel intérêt pour le philosophe que si elle est, elle-même, philosophique.

On pourrait d'ailleurs pour justifier cette entrée dans l'*Éthique* par l'appendice recourir à un argument s'inspirant de celui par lequel Pierre Macherey explique les raisons qui l'on conduit à publier ses études sur l'*Éthique* dans un ordre différent de celui des différentes parties de cet ouvrage

Bref, le livre écrit par Spinoza, pourvu que soit respectée l'obligation d'une saisie intégrale de son contenu, qui s'exprime en totalité dans chacune de ses parties, est susceptible d'être lu dans tous les sens : et il ne faut pas lui prêter une rigidité qu'il n'a pas, dont il se passe parfaitement, et qui serait même en contradiction avec sa véritable signification rationnelle¹.

I LA STRUCTURE DU TEXTE

Nous nous inspirerons ici pour présenter la structure de ce texte l'analyse qu'en propose notre collègue Michel Liégeois sur son site [Philoplus](http://www.philoplus.com)².

- Le texte commence tout d'abord par un bref rappel, qui nécessite cependant que l'on s'y attarde longuement, de la nature de Dieu et de ses propriétés (du début à « ..., autrement dit l'infinie puissance. », p. 79 dans la traduction de Bernard Pautrat).
- Il se poursuit par une dénonciation des préjugés qui empêchent la compréhension rationnelle de la nature et qui se réduisent finalement tous au préjugé finaliste, « ...les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux-mêmes, à cause d'une fin et vont même jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise...³ » (de « En outre, partout où l'occasion s'est présentée,...) à (...), et a fait l'homme pour qu'il l'honore. », p. 79-81.)

¹ Pierre Macherey, *Introduction à L'Éthique de Spinoza – la nature des choses*, PUF, Paris, 2001, p. 5-6.

² <http://www.philoplus.com/spip.php?article48>

³ Spinoza, *Éthique*, Seuil, 1988, Paris, p. 81.

- Une fois cerné l'objet de son texte et les raisons qui l'on conduit à l'écrire Spinoza annonce le plan de son argumentation (de « C'est donc cela seul que je considérerai d'abord, ... » à « ..., et autres choses du même genre. », p. 81) et nous propose un plan en trois parties.

- 1) Puisque la critique de ce préjugé repose sur la thèse selon laquelle il n'y a dans la nature que des causes antécédentes, il convient pour comprendre ce préjugé d'en rechercher la cause et d'expliquer pourquoi la grande majorité des hommes y adhère (de « Mais quant à les déduire de la nature de l'esprit humain, ... » à « ..., avant de se laisser conduire à la vraie connaissance des choses. », p. 81-83).

- 2) Une fois la cause de ce préjugé identifiée, il va s'agir de l'analyser en profondeur afin de montrer en quoi il est faux, c'est-à-dire de montrer en quoi l'idée d'une nature « qui ne ferait rien en vain » est une idée inadéquate. Il s'agit là de la partie la plus longue de l'Appendice (de « J'ai, par là, assez expliqué ce que j'avais promis en premier lieu. » à « Mais je laisse cela, et je passe à ce que j'ai décidé de faire ici en troisième lieu. », p. 83-87).

- 3) Le caractère inadéquat du finalisme étant démontré, il s'agit maintenant d'expliquer en quoi tous les autres préjugés qui obscurcissent l'esprit des hommes sont la conséquence du préjugé finaliste (de « Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui a lieu a lieu à cause d'eux, ... » à la fin du texte, p. 87-91).

II LES NOTIONS EN JEU

1) La raison et le réel

Le groupe de notions « **La raison et le réel** » est de toute évidence celui qui est au cœur de ce texte dans la mesure où la question que pose Spinoza est de savoir en quoi consiste la raison par laquelle l'esprit humain est en mesure d'appréhender le réel. Peut-on en rester à une rationalité de type aristotélicien qui interprète tout de manière anthropomorphe selon la théorie des quatre causes, en accordant une importance majeure aux causes finales, ou faut-il prendre modèle sur la physique galiléenne et tout expliquer en terme mécanique à partir des seules causes antécédentes ? La question que pose Spinoza, en rejetant ce qu'il nomme le préjugé finaliste, n'est donc pas seulement de savoir si la raison peut rendre compte du réel, mais elle est aussi de savoir, si la raison peut effectivement expliquer le réel, de quelle raison il s'agit.

On pourra, à partir de cette lecture de l'appendice au travers de ce prisme, s'interroger sur la possibilité de concilier la méthode de Spinoza avec la méthode expérimentale dans les sciences et ainsi aborder la question du rapport entre **théorie et expérience**.

On pourra également à partir de l'exemple du corps humain pris par Spinoza dans cet appendice travailler la question du **vivant** en montrant en quoi cette manière d'aborder le fonctionnement d'un organisme remet en cause non seulement le finalisme, mais également « l'animisme » aristotélicien, ainsi que le vitalisme. On pourra d'ailleurs, à partir des deux exemples pris par Spinoza pour illustrer l'interprétation finaliste et la remettre en cause, aborder la distinction entre finalité externe et finalité interne. L'exemple de la pierre qui tombe sur la tête du passant parce que Dieu l'aurait voulu ainsi renvoie à une finalité externe, tandis que l'organisation du corps humain renvoie à une finalité interne. Deux finalités toute aussi mystérieuses l'une que l'autre et qui nécessitent donc pour être justifiées qu'on se réfugie dans cet asile de l'ignorance qu'est la volonté de Dieu. Il n'y a pas pour Spinoza de spécificité du vivant, ce que nous classons parmi les individus vivants désignent des individus dont la complexité est plus grande, mais les interactions entre les parties qui les composent et les rapports entre les quantités de repos et de mouvement qui s'établissent en eux relèvent de la loi commune de la nature. Il n'y a donc pas plus de finalité interne qu'externe dans la nature, il n'y a que de la causalité qui peut être interne ou externe selon le point de vue selon lequel on appréhende les modes ou manières d'être de Dieu. Si en Dieu la causalité ne peut être qu'interne et immanente, dans les individualités modales elle est interne relativement à leur composition mais externe relativement aux parties qui composent l'individu et qui sont elles mêmes des individus obéissant à un *conatus* qui leur est propre. *Conatus* qui n'a rien à voir avec une quelconque force vitale mais qui n'est que la conséquence de la convenance entre les parties qui constituent un individu. Il y a d'ailleurs un *conatus* de toute chose et pas seulement des êtres vivants. Il ne faut pas oublier, en effet, que, contrairement à l'étymologie du terme, un individu n'est pas chez Spinoza un être indivis et indivisible mais au contraire une chose à la fois composante et composée et c'est la composition complexe de certains types d'individus et les effets de cette complexité qui fait qu'on les qualifie de plus vivants que d'autres. Il y a donc entre toutes les choses qui composent la nature des interactions causales qui s'exercent et qui contribuent au maintien ou à la désagrégation de l'unité des individus, qui accroissent ou diminuent leur puissance de persévérer dans l'être. Ces enchaînements de causes, dont la raison peut rendre compte par la science, sont l'expression de la puissance même du réel à se modifier, c'est-à-dire littéralement à s'exprimer selon une multiplicité de modes. La question se pose donc de savoir ce qui justifie cet accord de la

pensée et du réel ou pour reprendre la proposition VII d'*Éthique* II ce qui justifie que « l'ordre et la connexion des idées est le même que l'ordre et la connexion des choses ». C'est donc la question de la vérité comme accorde la pensée et du réel qui est ici posée.

2) La vérité

Toute l'argumentation de Spinoza dans cet appendice repose sur la définition de l'idée de Dieu qui se trouve résumée dans la première phrase de ce texte. Il convient donc pour bien comprendre de quoi il retourne ici de s'interroger sur ce qui conduit Spinoza à poser cette idée comme vraie. Cette question est donc l'occasion de s'interroger sur le critère du vrai et ce qu'il faut entendre par là, ainsi que sur la méthode à mettre en œuvre pour atteindre la vérité.

On pourra alors opposer la définition de la vérité comme adéquation de la chose ou du réel et de l'intellect à la théorie de l'idée adéquate qui renvoie non pas à l'adéquation de l'idée avec son objet, mais de l'idée avec elle-même. Ainsi, si Spinoza pose l'idée de Dieu comme vraie dès le début de cet appendice c'est parce qu'il la considère comme adéquate, comme se reconnaissant à son propre signe et pouvant par conséquent servir de principe à l'élaboration de proposition qu'il faudra ensuite démontrer. La question de la démonstration s'impose donc ici, ne serait-ce que pour interroger une thèse ou une opinion souvent soutenue par les élèves et selon laquelle toute vérité serait démontrable.

3) La démonstration

La méthode mise en œuvre par Spinoza dans l'*Éthique* est d'inspiration géométrique, il s'agit donc d'une méthode démonstrative qui s'appuie sur des définitions premières qui sont posées comme vraies et dont la vérité ne peut quant à elle être démontrée. La question du rapport entre vérité et évidence est donc ici posée. Toute vérité est-elle démontrable et ne faut-il pas nécessairement partir de vérité non démontrée pour construire une démonstration permettant de progresser sur la voie de la connaissance ? il est vrai que ce n'est pas cette méthode qui est pleinement à l'œuvre dans l'appendice, mais dans la mesure où Spinoza fait référence à la mathématique comme la science indiquant la possibilité de sortir de l'ignorance et de la soumission aux idées inadéquates, il peut sembler quand même nécessaire d'évoquer cette question. Il reste cependant à expliquer ce qui est à l'origine de nos idées inadéquates. C'est-à-dire à en retracer la genèse en tentant de comprendre les mécanismes mentaux qui les produisent. Or, si l'on s'attache principalement au préjugé finaliste auquel s'attaque Spinoza dans cet appendice, on s'aperçoit qu'il résulte d'une interprétation anthropomorphique de la

nature, il est donc envisageable de dégager de l'explication et du commentaire de ce texte une certaine théorie de l'interprétation.

4) L'interprétation

Le préjugé finaliste résulte d'une appréhension de la nature à partir d'une grille de lecture anthropomorphique. On peut donc y voir la conséquence d'une certaine interprétation de la nature qui se démarque de l'explication en termes de causes efficientes que développe Spinoza. La question est alors de savoir si cette explication relève elle aussi de l'interprétation et par conséquent de déterminer ce qui différencie une interprétation erronée d'une interprétation juste. On pourra également montrer en quoi un certain type d'interprétation peut conduire à empêcher l'exercice de la raison. C'est en effet le recours à l'interprétation qui empêche d'être sensible à l'argument qui oppose au préjugé finaliste l'existence dans la nature de choses qui ne nous sont pas favorables. C'est en interprétant ces choses comme des châtiments et en cultivant ainsi la culpabilité que les tenants du finalisme répondent à cette objection en substituant à la réduction à l'impossible - raisonnement par l'absurde : si on suppose que tout a été fait pour le bien des hommes → absurdités → les cataclysmes sont bons pour nous - la réduction à l'ignorance - on se réfugie dans la volonté de Dieu, asile de l'ignorance.

On pourra pour ce faire établir des liens avec la théorie de l'interprétation développée par Spinoza dans le TTP.

L'approche de ces quelques notions (la raison et le réel, la vérité, la démonstration, l'interprétation) constitue, en quelque sorte, une approche « épistémologique » du texte, approche qui n'est pourtant pas sans lien avec une appréhension plus éthique dans la mesure où la compréhension adéquate « des liens par lesquels notre esprit est uni à toute la nature » (TRE) est la condition même de notre liberté. La liberté a, en effet, pour condition nécessaire que l'on s'affranchisse du préjugé finaliste qui est à l'origine de tous les autres et que l'on comprenne la nature selon l'ordre dû.

5) La liberté

En posant Dieu comme cause libre, après avoir affirmé qu'il n'est et n'agit que par la seule nécessité de sa nature, Spinoza remet en question ici la conception traditionnelle de la liberté envisagée comme libre arbitre. N'y a-t-il pas une contradiction à allier nécessité et liberté ? Ou n'est-ce pas plutôt notre sentiment premier de liberté qui nous induit en erreur et nous

conduit à penser la liberté de façon erronée tout en empêchant de percevoir les incohérences d'une telle conception ?

Ce problème pourra être traité à partir du travail de clarification qui s'impose pour expliquer en quoi Spinoza ne se contredit pas lorsqu'il affirme :

- que Dieu est et agit par la seule nécessité de sa nature ;
- qu'il est de toute chose cause libre ;
- que tout a été prédéterminé par Dieu sans que pour autant ce soit par la liberté de la volonté.

Cette question de la liberté est à nouveau abordée dans des termes assez voisins, mais cette fois à propos de la liberté humaine lorsque Spinoza, recherchant les causes de l'adhésion des hommes au préjugé finaliste, souligne que ce préjugé vient de ce que les hommes naissent ignorants des causes des choses et poursuivent ce qui leur est utile. Il en tire comme première conséquence que :

...les hommes se croient libres, pour la raison qu'ils ont conscience de leurs volitions et de leur appétit, et que, les causes qui les disposent à appéter et à vouloir, ils les ignorent, et n'y pensent pas même en rêve.

On peut comprendre qu'il soit difficile pour un élève de s'y retrouver, mais c'est également l'occasion de montrer aux élèves que travailler sur des notions ou des concepts, c'est travailler à en préciser le sens et à le faire évoluer.

Cette question de la liberté peut être abordée selon deux points de vue différents et complémentaires, d'une part le point de vue théologico-politique qui conduit à traiter la question de la religion, d'autre part le point de vue éthique qui conduit à s'interroger sur le statut des valeurs dans la philosophie de Spinoza.

6) La religion

Spinoza dénonce à plusieurs reprises les pasteurs et les théologiens qui entretiennent le préjugé finaliste afin de conserver l'emprise qu'ils peuvent avoir sur les consciences :

Et de là vient que qui recherche les vraies causes des miracles, et s'emploie à comprendre les choses naturelles comme un savant, au lieu de les admirer comme un sot, est pris un peu partout pour un hérétique et un impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et des Dieux. Car ils savent bien qu'une fois supprimée l'ignorance, la stupeur, c'est-à-dire le seul moyen qu'ils ont pour argumenter et maintenir leur autorité, est supprimée.

La question du théologico-politique est donc ici posée. Quel est le statut de la religion dans la société, quelle est sa fonction et comment doit-elle se situer relativement à la science et la philosophie ?

Le problème est d'ailleurs assez complexe car si Spinoza condamne dans cet appendice les pasteurs et les théologiens qui maintiennent les hommes dans la servitude et l'ignorance, il accorde malgré tout dans le TTP une fonction à la religion puisque celle-ci est une voie de salut pour les ignorants puisqu'elle leur est utile pour leur indiquer la loi à laquelle ils doivent obéir pour se comporter de manière juste et charitable.

À quelles conditions la religion est-elle une cause de servitude et à quelles conditions devient-elle une voie de salut ?

7) La morale, l'éthique et l'esthétique

Dans la mesure où Spinoza va s'efforcer de démontrer que les valeurs que nous attribuons aux choses comme relevant de leur essence n'ont rien d'absolu et repose sur un préjugé, il conviendra de s'interroger sur ce que peuvent, signifier dans ces conditions, le bien et le mal, l'ordre et le désordre, l'harmonie et la dysharmonie ainsi que le beau et le laid. En soulignant d'ailleurs que la critique qui est faite de la conception de l'ordre et du désordre telle que la partage les partisans du finalisme est plus celle d'une conception esthétique de l'ordre et du désordre que logique, ontologique ou épistémologique. Il y a en effet, pour Spinoza, un ordre dans la nature, l'ordre dû, l'ordre de la connexion des idées ou l'ordre de la connexion des choses, l'ordre selon lequel les causes s'enchaînent selon les lois constantes de la nature, mais cet ordre causal n'a rien à voir avec l'ordre harmonieux que perçoivent dans la nature les tenants du finalisme.

Aussi, n'y a-t-il ni bien, ni mal en soi, mais uniquement du bon et du mauvais pour reprendre les termes de l'analyse qu'en fait Gilles Deleuze. C'est d'ailleurs en cela que le préjugé finaliste est, pour Spinoza, à l'origine de tous les autres qui reposent que sur une absolutisation des valeurs :

Une fois qu'ils se furent persuadés que tout ce qui a lieu a lieu à cause d'eux, les hommes ne purent que tenir pour principal, en toute chose, ce qui avait le plus d'utilité pour eux, et juger le plus éminent tout ce qui les affectait au mieux. D'où vint qu'il leur fallut former ces notions par lesquelles expliquer les natures des choses, à savoir le Bien, le Mal, l'Ordre, la Confusion, le Chaud, le Froid, la Beauté et la Laideur : et parce qu'ils se croient libres, de là naquirent les notions que sont la Louange et le Blâme, le Péché et le Mérite ; mais celles-ci, je les expliquerai plus bas, quand j'aurai traité de la nature humaine, et je me contenterai d'expliquer ici brièvement les premières. Et donc, tout ce qui contribue à la santé et au culte de Dieu, ils l'ont appelé Bien, et ce qui leur est contraire, Mal.

On pourra à ce sujet s'interroger sur la question du relativisme, si nous ne désirons pas une chose parce que nous la jugeons bonne, mais qu'au contraire nous jugeons qu'une chose est bonne parce que nous la désirons (Scolie de la proposition IX, Éthique III) et que « chacun juge des choses selon la disposition de son cerveau », cela ne débouche-t-il pas sur un total relativisme des valeurs dans lequel se dissoudrait la notion même de valeur ? Ou, ne faut-il pas comme le pense Denis Colin dans son livre *Questions de morale* considérer qu'il y a chez Spinoza une relativité des valeurs sans relativisme dans la mesure où la constance et l'universalité des lois de la nature humaine ainsi que des mécanismes du désir font que la plupart des choses qui sont réellement bonnes et utiles pour un homme sont en général bonnes pour tous les autres. On pourrait donc dégager de l'Éthique spinoziste une sorte d'universalisme relatif. Le relativisme complet des valeurs est une erreur venant de ce que « les hommes jugent des choses selon la disposition de leur cerveau, et imaginent les choses plutôt qu'ils ne les comprennent ». En revanche, pour ceux qui comprennent un certain accord est possible. Ce qui est bon pour l'homme que gouverne la raison est en général bon pour tous les hommes. Malgré notre singularité nous partageons avec les autres suffisamment de points communs - c'est d'ailleurs la seule chose qui fasse notre humanité, le fait que nous soyons des individus partageant de nombreux points communs et se convenant les uns aux autres - pour nous retrouver sur un grand nombre de valeurs communes.

L'étude de ce texte permet également l'introduction de quelques repères du programme (**cause/fin, nécessaire/contingent, absolu/relatif, transcendant/immanent, puissance/acte**).