

1 J'ai, par là, assez expliqué ce que j'avais promis en premier lieu. Maintenant, pour montrer
2 que la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite, et que toutes les causes finales ne sont que
3 des fictions humaines, il n'est pas besoin de beaucoup. Je crois en effet, que c'est maintenant
4 suffisamment établi, tant à partir des fondements et des causes d'où j'ai montré que ce
5 préjugé a tiré son origine, que de la *Proposition* 16 et des corollaires de la *Proposition* 32, et
6 également à partir de tout ce par quoi j'ai montré que tout dans la nature procède d'une
7 certaine nécessité éternelle, et d'une suprême perfection. J'ajouterai pourtant ceci, encore :
8 que cette doctrine relative à la fin renverse totalement la nature. Car, ce qui en vérité est
9 cause, elle le considère comme un effet, et *vice versa*. Ensuite, ce qui, par nature, est avant,
10 elle le met après. Et enfin, ce qui est suprême et le plus parfait, elle le rend très imparfait. Car
11 (laissons de côté les deux premiers points, qui vont de soi), comme il ressort clairement des
12 *Propositions* 21, 22 et 23, est le plus parfait l'effet produit immédiatement par Dieu, et, plus
13 quelque chose a besoin de causes intermédiaires pour être produit, plus c'est imparfait. Or si
14 les choses qui ont été produites immédiatement par Dieu avaient été faites pour que Dieu
15 atteignît sa fin, alors nécessairement ce seraient les dernières, en vue desquelles les premières
16 ont été faites, qui seraient les plus éminentes de toutes. Ensuite, cette doctrine supprime la
17 perfection de Dieu : car si Dieu agit à cause d'une fin, c'est nécessairement qu'il aspire à
18 quelque chose qui lui manque. Et quoique Théologiens et Métaphysiciens fassent la distinction
19 entre fin d'indigence et fin d'assimilation, ils avouent cependant que c'est à cause de soi que
20 Dieu a tout fait, et non à cause des choses à créer ; parce qu'ils ne peuvent rien assigner avant
21 la création, à part Dieu, pour quoi Dieu eût agi ; et par suite ils sont nécessairement forcés
22 d'avouer que Dieu a manqué de ce pour quoi il a voulu disposer des moyens, et l'a désiré, ce
23 qui va de soi. Et il ne faut négliger ici le fait que les Sectateurs de cette doctrine, qui ont voulu
24 faire montre de leur esprit en assignant les fins des choses, ont pour prouver cette doctrine qui
25 est la leur introduit une nouvelle manière d'argumenter : la réduction, non à l'impossible, mais
26 à l'ignorance ; ce qui montre bien que cette doctrine n'avait pas d'autre moyen d'argumenter.

Spinoza , *Éthique* I appendice §2, présenté et traduit par Bernard Pautrat, Seuil Essais p.83-85

I. Introduction

I.1 La fonction critique de l'appendice au *De Deo*

Le *De Deo* est « couronné » par un appendice assez long qui pourrait presque être lu indépendamment du livre comme une sorte de manifeste du « spinozisme ». Les fondements de la doctrine nécessitariste viennent d'être posés et Spinoza les rappelle en une synthèse lapidaire :

« 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 qu'il agit ; qu'il est de toutes choses, 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 puissance. En outre, partout où l'occasion s'est présentée, j'ai eu soin d'écartier les préjugés qui pouvaient empêcher qu'on perçoive mes démonstrations ; mais parce qu'il reste encore un bon nombre de préjugés susceptibles eux aussi, et même au plus haut point, maintenant comme avant, d'empêcher les hommes d'embrasser l'enchaînement des choses à la manière dont je l'ai expliqué, j'ai pensé qu'il valait la peine de les faire comparaître à l'examen de la raison. »¹

Ce texte est si connu qu'on peut ne pas saisir son étrangeté. Spinoza vient de poser ses concepts et ses axiomes puis, suivant un ordre déductif, il expose sans justification méthodologique une doctrine aride que l'on peut aussi qualifier de naturaliste. Et voilà qu'il s'adresse à son lecteur pour commenter les conséquences et la fonction de cette philosophie première (qu'on aurait tort de figer en ontologie dogmatique). Dans cet appendice au *De Deo*, comparable en ce sens à la préface du TTP, Spinoza donne une leçon de stratégie philosophique en désignant l'ennemi à combattre, mais impossible à vaincre définitivement. L'étude de l'esprit humain et des affects montrera que cet ennemi est « dans la maison », rendant évidentes la raison de la difficulté à vaincre les préjugés - terme qu'il redéfinit en l'analysant par ses causes internes à l'esprit- et la nécessité de ne jamais se décourager. La métaphore qui invite à faire comparaître (*ad examen rationis vocare operae pretium duxi*) les préjugés pratiquement indéracinables de l'esprit humain devant la raison pourrait évoquer, si l'on suit la traduction en termes juridiques, « le tribunal de la raison » kantien. Mais l'expression peut aussi signifier soumettre à un examen au sens médical pour faire un diagnostic. C'est dire l'usage critique de la raison, preuve supplémentaire qu'on fait fausse route en ne considérant que son usage dogmatique chez Spinoza. Il s'agit dans ce texte de montrer la fausseté du préjugé qui est à l'origine de tous les autres : la croyance selon laquelle Dieu (ou la nature) agit en vue d'une fin.

Dans l'Appendice au *De Deo*, un rasoir critique limite les outils conceptuels à l'essentiel ; dans les premières lignes que nous venons de citer, nous pouvons retrouver les piliers de la doctrine : le nécessitarisme, l'unicité de la substance et l'immanence². Si le doute concernant l'utilité de philosopher pouvait subsister face au constat réitéré de la folie des hommes, cet appendice a pour objectif de le surmonter car « il vaut la peine » de « faire comparaître [les préjugés] à l'examen de la raison ». La seule liberté concevable est de penser et d'agir sans être déterminé par des préjugés, ou du moins aussi peu que possible.

I.2 La croyance à des causes finales comme origine de tous les préjugés

Deux préjugés fondamentaux, l'anthropocentrisme et le finalisme - qui sont en réalité deux aspects du même préjugé : la croyance aux causes finales- font l'objet des trois premiers paragraphes

¹ EI, Appendice, début du premier paragraphe, o.c., p.79.

² Cf. EI 16 ; EI 17 ; EI 18 ; EI 33 sc.2 ; E II 35 sc. ; lettres 75 et 78 ; lettre 58 ; TTP préface.

de l'Appendice au *De Deo*. Le quatrième paragraphe sera consacré à la critique d'une série de notions axiologiques, telles le Bien et le Mal, la Louange et le Blâme, le Péché et le Mérite mais aussi (ce qui peut sembler étrange si l'on oublie que Spinoza traite des affects humains comme de faits naturels) le chaud et le froid. Le texte que nous étudions se situe dans le second paragraphe, passage assez long dans lequel Spinoza va montrer que « la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite, et que toutes les causes finales ne sont que des fictions »³. En effet, si les hommes croient naturellement que la nature agit comme eux « en vue d'une fin », c'est parce qu'ils projettent sur le monde leur propre conscience et qu'ils croient eux-mêmes agir en vue d'une fin. Ils ont conscience de passer à l'acte afin de réaliser ce qu'ils ont conçu ou d'obtenir ce qu'ils ont d'abord désiré. C'est donc parce qu'ils ignorent les causes efficientes de leurs désirs, lesquelles les « travaillent » à leur insu, qu'ils s'imaginent ainsi libres et « créateurs » de leurs actions. Ce préjugé est à l'origine de tous les autres comme Spinoza l'a démontré positivement dans le paragraphe précédent de l'appendice :

« Et puisque tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici viennent de cela seul, que 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 : ils disent en effet que Dieu a tout fait à cause de l'homme, et l'homme pour qu'il l'honore. »⁴

Mais ce préjugé, si naturel parce qu'inscrit dans l'esprit depuis l'enfance, est renforcé par les Théologiens et Métaphysiciens (*theologi et metaphysici*) qui ont imaginé un Dieu agissant par libres décrets et non par nécessité de sa nature. À la fin du paragraphe, Spinoza se résout à une démonstration « négative » et les désigne sous le vocable de « sectateurs de cette doctrine » :

« Et il ne faut pas négliger ici le fait que les sectateurs de cette doctrine, qui ont voulu faire montre de leur esprit en assignant les fins des choses.... »⁵

La thèse spinozienne se situe dans le cadre de la nouvelle philosophie qui refuse le recours aux causes finales (selon le modèle aristotélicien de la causalité) pour expliquer les phénomènes naturels. Bacon, Descartes et Hobbes s'inscrivent aussi dans cette logique antifinaliste. À cette différence près qu'aucun d'eux n'a entrepris de démonter le mécanisme psychologique de cette croyance, et on peut même soutenir que- bien que Descartes renvoie prudemment la réflexion sur la finalité suprême au champ de la théologie- le mécanisme cartésien n'exclut pas la finalité métaphysique. Enfin, Leibniz réhabilitera le recours aux causes finales en physique⁶, notamment en

³ Début du §2, o.c., p.83 .Il s'agit ici des fictions concernant les essences, formées par l'esprit en tant qu'il a moins d'intellection et plus de perceptions : « moins les hommes connaissent la nature, plus il leur est facile de forger quantité de fictions : que les arbres parlent, que les hommes se changent subitement en pierres ou sources, que des spectres apparaissent dans les miroirs, que le rien devienne quelque chose et même que des dieux se changent en bêtes et en hommes, et une infinité d'autres fictions de ce genre. » TIE §58, Spinoza *Œuvres I, Premiers écrits*, PUF 2009, p.99.

⁴ EI, Appendice, §1, o.c., p.81.

⁵ Ibidem p.85.

⁶ « Car je pense que Dieu a été déterminé par des raisons de sagesse et d'ordre à donner à la nature les lois qu'on y remarque. Et l'on voit par là, ce que j'ai autrefois signalé et ce que le célèbre Molyneux a pleinement approuvé, plus tard dans sa *Dioptrique*, à savoir que la cause finale n'est pas seulement profitable à la vertu et à la piété dans l'éthique et dans la théologie naturelle, mais encore qu'elle sert dans la physique à découvrir des vérités cachées. » Leibniz, *De la nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions*, 1698 in « Opuscules philosophiques choisis », Paris, VRIN, p.96.

optique. Ainsi l'originalité de Spinoza, y compris par rapport à Hobbes, est-elle d'inclure sans aucune restriction l'action humaine dans l'ordre commun de la nature.⁷

I.3 Le raisonnement par opposition explicitement contre les thèses finalistes

L'invalidation des thèses finalistes est déjà comprise dans la critique de l'anthropomorphisme (opinion selon laquelle Dieu agit comme les hommes quoique de façon parfaite), ainsi que dans la déduction des conséquences du concept de Dieu. Le texte renvoie en effet aux propositions 16 et 32 du *De Deo*, deux moments culminants de la démonstration *more geometrico* de la nécessité de l'agir divin. Mais comme Spinoza exclut toute controverse des démonstrations selon l'ordre nécessaire à la recherche de la vérité (argumentation résolument positive), il se réserve la possibilité de défaire les arguments adverses dans certains scolies. Ce qu'il fait donc plus longuement dans l'appendice au *De Deo* à propos de l'illusion finaliste étant donnée son importance. Le raisonnement est très démonstratif a contrario et s'organise comme suit :

- I.1 -7 : rappel de la thèse nécessitariste excluant le finalisme ; suivent trois critiques :
- I.7-10 : première et deuxième critiques : 1°) le finalisme renverse la nature, inversion de la cause et de l'effet ; 2°) met après ce qui par nature est avant. Ces deux critiques sont indissociables.
- I.10-18 : la conséquence de ces inversions serait de supprimer la perfection de Dieu, c'est donc une absurdité.
- I.18-23 : prise en compte d'un argument théologique, la distinction entre fin d'indigence et fin d'assimilation.
- I.23-26 : la pauvreté argumentative des théories téléologiques : le raisonnement par réduction à l'ignorance.

I.4 Un lexique métaphysique et critique

La thèse téléologique d'une nature qui « ne fait rien en vain » et qu'il convient d'expliquer non seulement par la causalité efficiente mais aussi par la finalité vient essentiellement d'Aristote. Elle est préemptée par la théologie, notamment par Augustin et Thomas d'Aquin. Et ce sont ces théologiens qui sont visés par « la nature n'a pas de fin qui lui soient prescrite » I.2, au sens où Dieu aurait créé la nature en visant une fin providentielle de sorte que toutes les créatures soient soumises à cette destination. Vision eschatologique des événements du monde dont Spinoza se dissocie d'emblée (notamment dès le début de l'appendice qui a une tonalité très lucrétienne⁸). Le terme de fin revient 4 fois ; cause finale a une occurrence.

La cause et l'effet I. 9, causes intermédiaires I.13, l'effet produit immédiatement par Dieu I.11, à cause de soi I.19. La question de la causalité est la pierre de touche des critiques contre la

⁷ Sur les enjeux philosophiques de l'Appendice au *De Deo* voir Martial Guérout, *Spinoza, Dieu (Éthique 1)* chapitre 14, §§13, 14, 15.

⁸ « En outre, comme ils trouvent en eux et hors d'eux bon nombre de moyens qui contribuent grandement à leur procurer ce qui leur est utile, comme par ex. des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, un soleil pour éclairer, une mer pour nourrir des poissons, etc. de là ils considèrent tous les étants naturels comme des moyens en vue de ce qui leur est utile ; et parce que ces moyens, ils les ont trouvés et non pas disposés, ils y ont vu une raison de croire que c'était quelqu'un d'autre qui avait disposé ces moyens à leur usage. » o.c p.81.

métaphysique spéculative. La tradition reprenant la théorie des 4 causes aristotéliennes⁹ entre dans des considérations de plus en plus ténues et obscures. La philosophie moderne opère une réduction à la causalité efficiente nécessaire à la justification du savoir scientifique. Ce qui ne règle pas le problème de la cause première.

Le parfait et l'imparfait, « suprême et le plus parfait » l. 10, « très imparfait » l.10 ; « la perfection de Dieu » l.17 ; première/dernières l.15 ; « les plus éminentes de toutes » l.16. Là se mesure la distance irrémédiable entre la pensée spinozienne et la tradition ontothéologique, pour les uns la perfection définit l'essence d'un Dieu transcendant à sa création, nécessairement moins parfaite, pour l'autre, la perfection ne définit pas l'essence de Dieu mais l'existence ; et, parce qu'elle est absolument indépendante, l'existence en soi et par soi (*causa sui*), est on ne peut plus parfaite, c'est-à-dire qu'il ne lui manque rien. Par conséquent elle ne peut rien désirer, rien projeter en avant d'elle-même. Dieu est celui qui est, fut et sera, c'est-à-dire éternel, indépendant de toute temporalité.

« Fin d'indigence et fin d'assimilation » Spinoza montre ainsi qu'il a lu, ou du moins qu'il connaît les subtiles distinctions de Thomas d'Aquin¹⁰, dont il ne tient aucun compte.

La tonalité de l'appendice est très critique et en un sens très ironique (ce qui pourrait paraître contraire à la maxime de « ne pas rire de » mais de comprendre) : le préjugé finaliste, « renverse totalement la nature » l.8 ; « Les sectateurs de cette doctrine qui ont voulu faire montre de leur esprit » toute la fin du texte l.24-26 la réduction à l'impossible. En revanche l'affirmation de la thèse nécessitariste s'abat avec le marteau de la certitude sans faille : « j'ai montré, il ressort clairement, nécessairement », « car ce qui en vérité est cause », « ils avouent », « ils sont nécessairement forcés d'avouer ». Voyons si la réfutation de toute thèse finaliste par Spinoza est vraiment convaincante.

II. Explication détaillée

II.1 Réaffirmation de la thèse centrale du *De Deo* : « Que la nature n'a pas de fin et que toutes les causes finales ne sont que des fictions humaines ».

⁹ «§2. D'abord, en un premier sens, on appelle cause ce qui est dans une chose et ce dont elle provient ; ainsi, l'airain est en ce sens la cause de la statue ; l'argent est cause de la burette, ainsi que tous les genres de ces deux choses. §3 En un autre sens, la cause est la forme et le modèle des choses ; c'est-à-dire la notion qui détermine l'essence de la chose, et tous ses genres supérieurs. Par exemple, en musique, la cause de l'octave est le rapport de deux à un ; et, d'une manière générale, c'est le nombre et les éléments de la définition essentielle du nombre. §4. Dans une troisième acception, la cause est le principe premier d'où vient le mouvement ou le repos. Ainsi, celui qui a donné le conseil d'agir est cause des actes qui ont été accomplis ; le père est la cause de son enfant ; et, en général, ce qui fait est cause de ce qui est fait ; ce qui produit le changement est cause du changement produit. §5. En dernier lieu, la cause signifie la fin, le but ; et c'est alors le pourquoi de la chose. Ainsi, la santé est la cause de la promenade. Pourquoi untel se promène-t-il ? C'est, répondons-nous, pour conserver sa santé ; et, en faisant cette réponse, nous croyons indiquer la cause qui fait qu'il se promène. C'est en ce sens aussi qu'on appelle causes tous les intermédiaires qui contribuent à atteindre la fin poursuivie, après qu'une autre chose a eu commencé le mouvement. Par exemple, la diète et la purgation sont les causes intermédiaires de la santé, comme le sont aussi les remèdes ou les instruments du chirurgien. En effet, tout cela concourt à la fin qu'on se propose ; et, la seule différence entre toutes ces choses, c'est que les unes sont des actes, et les autres, de simples moyens. » Aristote, *Physique* livre II, chapitre 3, §§ 2 à 5 . C'est nous qui soulignons.

¹⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Qu.44 art 4 « Dieu est-il la cause finale de toute chose ? » ; *Contra gentiles* III, 2, 3, 22 ; II, 23.

C'est la conséquence logique de ce qui est démontré dans la première partie de *l'Éthique* du concept de Dieu comme cause productrice efficiente infinie (EI 16) :

« De la nécessité de la nature divine doivent suivre (*sequi debent*), une infinité de choses d'une infinité de manières (*infinita infinitis modis*) (c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini). »¹¹

Mais cette abondance divine doit encore être définie comme une spontanéité naturelle immédiate, sans intention, sans projet, sans décision, en un mot sans intellect créateur ni volonté. Dieu, dont l'essence est la puissance (EI 34), s'il est bien cause première, agit par la seule nécessité de sa nature (E I 17) et n'opère pas par la liberté de sa volonté. (EI 32 cor.1)

« La volonté ne peut être appelée libre mais seulement nécessaire.
(...) Corollaire I
De là suit que Dieu n'opère pas par la liberté de la volonté »¹²

Il faut préciser que la volonté, non séparable de l'entendement, lequel n'est pas un attribut de Dieu mais un mode infini immédiat. Ce dispositif décroche le concept de Dieu du modèle théologique de l'entendement divin créateur (idée qui se retrouve autant chez les théologiens chrétiens que juifs comme Maïmonide ou musulmans comme Averroès). Spinoza est certain d'avoir « suffisamment établi » que « les causes finales ne sont que des fictions humaines » parce que « tout dans la nature procède d'une certaine nécessité éternelle et d'une certaine perfection ». Voilà pourquoi il commence par la référence à ces deux propositions clés du *De Deo* puisqu'elles sont rigoureusement incompatibles avec l'idée de création divine. Le nécessitarisme installé dans la première partie de *l'Éthique* découle nécessairement des définitions et axiomes et devrait donc être compris dans sa vérité démontrée.

« Je crois en effet que c'est maintenant suffisamment établi, tant à partir des fondements et des causes d'où j'ai montré que ce préjugé a tiré son origine.... »l.4

Les fondements du raisonnement spinozien sont précisément dans les propositions 16 et 32 du *De Deo*, et ces idées rendent impossibles l'idée d'un Dieu créateur et juge, c'est-à-dire « anthropomorphe ». Quant aux causes du préjugé finaliste, elles sont présentées au début de l'appendice au *De Deo* et seront analysées dans les parties suivantes de *l'Éthique*, c'est la nature et l'origine de l'esprit humain. Mais c'est précisément ce que n'admettront jamais ceux qui partent d'une autre idée de Dieu, idée mutilée et confuse selon Spinoza, mais qui véhicule quand même une certaine vérité à condition de la purger de son anthropomorphisme – restent l'infinité et l'absolue puissance de Dieu.

Il y a donc plusieurs dioptries possibles pour affiner la vue, et Spinoza, tailleur de lentilles, s'efforce d'adapter des démonstrations à tous les regards, à toutes les pensées, pourvu qu'elles acceptent la discussion. De là l'aspect « caméléon » de son écriture. Mais peut-il convaincre « les sectateurs » de la Création de la nature en vue d'une fin ? La méthode spinozienne consiste à investir le point de vue de l'adversaire afin de le démonter, ou d'utiliser la force de l'adversaire pour le renverser, comme au judo. C'est ainsi qu'il va entrer par trois failles du point de vue adverse : le

¹¹ EI 16 o.c.p.45.

¹² EI 32 et c.1, o.c.p.69-71.

renversement de la relation cause-effet, la méconnaissance de la perfection divine et l'absurdité du « raisonnement par l'ignorance ».

II.2 La thèse finaliste « renverse totalement la nature » et elle inverse « l'avant » et « l'après »

Ces deux affirmations sont liées mais doivent être distinguées. Dès la première « Cette doctrine relative à la fin renverse totalement la nature », on doit s'interroger : de quelle nature s'agit-il ? Il y a deux instances de la nature pour Spinoza : tout ce qui résulte de la puissance divine, l'infinité de choses sous une infinité de modes, c'est ce que Spinoza nomme « nature naturée » dans le scolie de la proposition 29 du *De Deo*. Sur ce point, en accord avec les modernes (Bacon, Galilée, Descartes¹³ etc.) Spinoza refuse l'interférence des causes finales ; la nouvelle physique, contrairement à l'ancienne, explique tous les phénomènes par la causalité efficiente. Mais cette critique du recours aux causes finales pour « expliquer » des faits naturels, telle la constitution physique des êtres vivants, était déjà présente chez Lucrèce¹⁴. C'est bien considérer l'effet comme la cause que d'affirmer que certains vivants ont des yeux pour voir etc. Or si, au XVII^{ème} siècle le paradigme mécaniciste s'est finalement imposé dans les sciences de la nature contre la téléologie naturelle, cela ne signifie pas que les philosophes l'aient complètement abandonné, il reste dominant en métaphysique et ressurgit même dans l'explication des faits naturels. La critique reste donc d'actualité, la preuve en est qu'on trouve une résonance de cette critique spinoziste du finalisme chez Nietzsche quand il analyse les quatre grandes erreurs dans le *Crépuscule des idoles*¹⁵.

Ainsi le préjugé finaliste ne se limite pas à renverser totalement la nature au sens de la nature naturée, mais il interdit de comprendre comment Dieu ou la cause de toute chose produit toutes les choses. Si les étants naturels sont perçus imaginativement comme des moyens disposés par Dieu à l'intention de l'homme, qui serait ainsi la fin de la création, c'est que cette fin n'est elle-même qu'un moyen en vue d'une autre fin suprême : la fin dernière ou le jugement dernier, le salut des justes et la damnation des méchants. Aussi la critique spinozienne vise-t-elle tout l'édifice

¹³ M. Guérout, *Spinoza, Dieu (Éthique 1)*. L'antifinalisme de Spinoza évoque celui de Descartes car la recherche de causes finales dans la nature nous éloigne de la nature des choses en imaginant des intentions de Dieu ; propose de Descartes dans l'entretien avec Burman, A.T V, p.158. La science ne peut donc chercher que des causes efficientes. Mais la différence entre les deux philosophes tient à ce que Descartes ne nie pas une Providence mais, il soutient que l'esprit humain ne peut prétendre connaître le dessein de Dieu dans la création 4^{ème} Méditation A.T. VII p.55 ; *Principes* III art.3. En outre s'il exclut les causes finales de la physique il les admet dans la morale pour comprendre l'action humaine *Cinquième réponse Méditations*. A.T. VII p.374 ; Voir Guérout I, p.398-399.

¹⁴ « Les yeux n'ont pas été créés, comme tu pourrais le croire, pour nous permettre de voir au loin ; ce n'est pas davantage pour nous permettre de marcher à grands pas que l'extrémité des jambes et des cuisses s'appuie et s'articule sur les pieds ; non plus que les bras que nous avons attachés à de solides épaules, les mains qui nous servent des deux côtés ne nous ont été donnés pour subvenir à nos besoins. Interpréter les faits de cette façon, c'est faire un raisonnement qui renverse l'ordre des choses : c'est mettre partout la cause après l'effet. Aucun organe de notre corps, en effet, n'a été créé pour notre usage, mais c'est l'organe qui crée l'usage. La vision n'existait pas avant la naissance des yeux, non plus que la parole avant la création de la langue : c'est bien plutôt l'existence de la langue qui a précédé de loin la parole et les oreilles existaient bien avant que ne fût entendu un son. En bref, tous les organes, à mon avis, existèrent avant qu'on en fit usage. Ils n'ont donc pas pu être créés en vue de leur fonction. » Lucrèce, *De Natura rerum*, IV, v. 824-842.

¹⁵ Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, les quatre grandes erreurs : erreur de la confusion de la cause et de l'effet (prendre l'effet pour la cause) ; erreur de la fausse causalité, croire à la causalité de la volonté ; erreur des causes imaginaires et erreur du libre-arbitre. Nietzsche conclut que toute la morale et la religion sont fondées sur de telles erreurs de causalité.

théologique selon lequel le commencement serait déterminé par la fin sans toutefois que l'esprit humain soit capable de saisir cet ordre, contraint qu'il est de suivre l'ordre temporel et donc de « remonter » des créatures vers leur créateur. On peut d'ailleurs lire cette critique en pensant à la façon dont Augustin dans *La Cité de Dieu* s'acharne à faire comprendre aux esprits rétifs combien la foi n'a de sens que par rapport à la destination finale des âmes : ou bien la damnation éternelle ou bien « l'éternelle béatitude de la Cité de Dieu »¹⁶

Ainsi lorsque Spinoza écrit « ce qui par nature est avant elle le met après » l.10. il s'agit d'un reproche récurrent à l'égard de tous les philosophes et théologiens qui n'arrivent à l'idée de Dieu qu'en remontant des effets, la Création, à la cause première, Le Créateur. Mais comme il considère que toute hypothèse d'un commencement de la « nature naturée » conduit à une impasse logique, il faut entendre le rapport de l'avant et de l'après, non en termes temporels mais en termes logiques et intemporels, c'est-à-dire selon la raison « sous une espèce d'éternité » *sub specie aeternitatis*.¹⁷ Ce qui vient « avant » est logiquement premier, ce qui vient après dépend de ce qui est premier et existe par soi. Donc cette phrase renvoie au rapport entre la substance et les modes, la première est en soi et se conçoit par soi (El Def.3) alors que les seconds, étant des affections de la substance, sont donc en autre chose et ne se conçoivent que par cette autre chose. Autrement dit les modes dépendent de la substance mais non l'inverse, la substance (ou Dieu) est absolument première conformément à la quinzième proposition du *De Deo* :

« Tout ce qui est est en Dieu et rien sans Dieu ne peut ni être ni être conçu »

Mais la substance n'est pas extérieure à ses modifications puisque la causalité s'exprime en régime d'immanence, « Dieu étant de toutes choses cause immanente et non transitive » selon la proposition 18 du *De Deo*. Donc par nature, Dieu est bien nécessairement « avant » ses modifications au sens où il les détermine et non l'inverse. Et comme l'ordre des idées et l'ordre des choses sont un seul et même ordre, procéder selon la nature des choses c'est nécessairement raisonner à partir de Dieu au lieu de partir d'une « création » qui renverrait à son auteur.

II.3 Le finalisme rend imparfait le plus parfait, néglige l'immédiat au profit des causes intermédiaires

La conséquence de cette inversion dans l'ordre de la recherche est de vider de tout contenu l'idée de perfection divine. L'erreur logique et épistémologique conduit à une ontologie inintelligible. Il ne suffit pas d'appeler Dieu l'être suprême et le plus parfait, si le raisonnement par lequel on parvient à cette idée de Dieu fait dépendre cette idée d'autres idées de réalités nécessairement « moins parfaites » ; il est nécessaire de faire le point sur l'usage du terme de perfection par Spinoza.

C'est l'une des difficultés de sa pensée ; d'une part, Spinoza considère que toute réalité est parfaite en son genre, c'est le sens de ses discussions avec Blyenbergh sur le mal. On ne peut attribuer le mal à une quelconque imperfection humaine. L'idée de perfection humaine est relative et comparative, c'est essentiellement une idée de l'imagination car la connaissance adéquate des choses singulières découvre que leur essence ne peut être autre. Pour mieux le comprendre il faut se reporter au scolie 2 de la proposition 33 du *De Deo* où Spinoza démontre que Dieu n'aurait pu produire un autre monde. Tout arrive de façon absolument nécessaire.

¹⁶ Augustin, *La Cité de Dieu*, livre 22.

¹⁷ Pour toutes ces questions concernant le temps, la durée et l'éternité voir Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis*, Kimé, 1997.

Dans ce cas comment peut-on dire que certaines choses sont plus parfaites que d'autres ? Et plus encore qu'une chose peut devenir plus ou moins parfaite ? ¹⁸ Mais laissons là cette difficulté puisque dans le texte il s'agit de la suprême perfection :

« j'ai montré que tout dans la nature procède d'une certaine nécessité éternelle, et d'une suprême perfection. » l.6-7

« Ce qui est suprême et le plus parfait » reprend Spinoza afin de développer les raisons des deux critiques précédentes. Le nerf de l'explication est le suivant : si on imagine que Dieu a visé une fin comme quelque chose à atteindre, alors cela signifie qu'il y a un manque à l'origine de l'existence divine, manque que viendrait combler la création. C'est en ce sens que Spinoza reproche aux théories de la Création de rendre Dieu « très imparfait ». De la ligne 11 à 18 le raisonnement se déroule de façon extrêmement précise :

1°) l.11-12 par la référence aux propositions 21,22 et 23 du *De Deo* dans lesquelles Spinoza développe sa conception du plus parfait comme le plus immédiatement produit par Dieu. Pour résumer, les attributs divins (étendue et pensée pour ce que l'esprit humain en connaît) expriment directement Dieu, ils se modifient de manière infinie, immédiate (modes infinis immédiats, mouvement et repos/ entendement infini) et de manière infinie médiante (*facies totius universi* ou la nature naturée comme ensemble de tout ce que la puissance divine est capable de produire et produit nécessairement) ; enfin, cet univers est constitué de choses singulières, de modes finis, lesquels sont aussi des modifications de la substance, mais résultent de causes intermédiaires (le *nexus naturalis* ou la concaténation des causes transitives, par exemple la pierre qui tombe sur la tête d'un passant et le tue).

2°) l.12-13 : la thèse spinozienne selon laquelle l'effet le plus parfait est celui produit le plus immédiatement ; donc les modes infinis immédiats qui conditionnent les autres. Au contraire, ce qui a besoin d'une série de causes intermédiaires, les modes finis, est moins parfait, comme l'illustre l'exemple qui suit immédiatement le texte : une pierre est tombée d'un toit parce que le vent soufflait, le vent soufflait à cause d'une tempête, la tempête s'était formée la veille etc.

3°) l.14 -18 : cela rend absurde la thèse du finalisme puisque si Dieu a visé comme fin le plus parfait, le règne de Dieu sur Terre etc. Donc ce qui aura eu besoin de plus de causes intermédiaires (tous les événements de l'univers) qui serait le plus parfait, or c'est contraire au principe selon lequel « plus quelque chose a besoin de causes intermédiaires plus c'est imparfait » l.13. Donc suivant ce raisonnement, il faudrait admettre que si Dieu visait une fin suprême comme s'il aspirait à une perfection ultime, ce serait reconnaître que cette perfection absolue lui manque à l'origine :

« car si Dieu agit à cause d'une fin, c'est nécessairement qu'il aspire à quelque chose qui lui manque. » l.17-18

Raisonner ainsi « à l'envers » c'est, pour Spinoza, supprimer la perfection de Dieu, autre conséquence de l'anthropomorphisme. Toutefois Spinoza a conscience de l'objection que pourraient lui faire des philosophes thomistes, c'est pourquoi il montre qu'il connaît la subtile distinction faite

¹⁸ Dans la discussion avec Blyenbergh, Spinoza éludera cette difficulté pourtant bien pointée par Blyenbergh : si on peut à la limite comparer deux choses singulières de même espèce et considérer l'une comme plus parfaite que l'autre (l'homme raisonnable qui s'exerce à la philosophie est plus parfait que l'ivrogne qui s'adonne à la bouteille) ; mais comment peut-on dire qu'une chose devient plus parfaite, si elle existe autant qu'elle le peut ? Et même, puisqu'on ne peut comparer la perfection d'un cheval et celle d'un homme, peut-on comparer celle d'hommes si différents par leur essence qu'un alcoolique et un philosophe, du moins si l'on suit à la lettre certains raisonnements de Spinoza.

par le théologien entre deux types de finalités afin de ne pas rabaisser la création divine au désir humain.

II.4 La distinction des théologiens métaphysiciens entre finalité d'indigence et finalité d'assimilation

En effet, Dans la *Somme théologique*¹⁹ Thomas d'Aquin pose la question « Dieu est-il la cause finale de toute chose ? » Il répond que Dieu est à la fois cause efficiente et cause finale, mais que cette finalité est différente de celle que le philosophe constate en l'homme lorsqu'il agit selon le désir d'atteindre ce qui lui manque. L'action humaine en vue d'une fin appartient à une finalité d'indigence, elle est la marque de la finitude et de l'imperfection de la créature. Au contraire, Dieu se manifeste dans sa création comme cause finale parce qu'il veut communiquer aux hommes quelque chose de sa perfection ; il les encourage ainsi à l'imiter, puisque les hommes étant à la fois agents et patients, ont conscience d'une perfection supérieure à laquelle ils aspirent ; cette finalité est dite « d'assimilation » au sens où les hommes peuvent par la raison espérer ressembler à Dieu et ils aspirent à l'imiter.

Spinoza refuse d'entrer dans ces vaines subtilités en faisant remarquer que Dieu, si tant est qu'il agisse ainsi, agirait à cause de soi et non à cause de ses créatures. Il ajoute que c'est de l'aveu même de ses adversaires que la cause finale doit être rapportée à Dieu et non aux créatures, contrairement à ce que Spinoza propose en montrant que l'idée de cause finale résulte de la structure de l'esprit humain. Comprendons donc que l'intégration de la causalité par finalité au sens de se déterminer par sa fin, c'est-à-dire par quelque chose « qu'on n'a pas » ne peut définir l'action divine. Spinoza répète que ce faisant :

« par suite ils sont nécessairement contraints d'avouer que Dieu a manqué de ce pour quoi il a voulu disposer des moyens, et l'a désiré, ce qui va de soi »²¹.

Spinoza ne renonce donc pas à l'idée que la causalité par finalité signifie de toute façon un manque d'être ou une imperfection et que c'est une contradiction dans les termes ou une absurdité que de l'attribuer à Dieu. Il est clair pour lui que l'idée de cause finale implique une représentation temporelle de ce qui advient, comme l'idée de création implique un commencement dans le temps, ce qui est incompatible avec l'idée de Dieu éternel, c'est-à-dire puissance intemporelle. La critique de cette introduction du schéma temporel dans la pensée de la puissance productrice de Dieu est explicite dans le scolie de la proposition 33 du *De Deo* à propos de l'impossibilité de penser que le monde aurait pu être créé différemment de ce qu'il est.

« Or comme dans l'éternité il n'y a pas de quand, d'avant ni d'après : de là j'entends de la seule perfection de Dieu, il suit que Dieu ne peut jamais décréter autre chose, et ne l'a jamais pu »²⁰

Autrement dit la puissance de Dieu ne s'exerce que par une causalité efficiente et immanente absolument nécessaire.

Enfin, Spinoza revient sur la vanité de la doctrine finaliste en insistant sur la forme sophistiquée d'un raisonnement qui s'effondre de manière absurde dans le recours à l'incompréhensible. On a vu combien les subtilités de l'argumentation finaliste pour éviter un anthropomorphisme vulgaire ont échoué selon Spinoza qui ne manque pas de souligner la prétention d'un tel raisonnement. Il va plus

¹⁹ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Question 44 article 4.

²⁰ El 33 sc. , o.c., p.75 ;

loin et, par un trait d'esprit d'une cinglante ironie, il conclut que loin de raisonner par l'impossible (c'est-à-dire par l'absurde, comme il le fait lui-même assez souvent), les philosophes au service de la théologie en sont réduit à prouver leur thèse par l'ignorance. On connaît la formule assassine par laquelle il termine sa critique du finalisme après avoir fait un récit fictif où il semblait impossible d'établir la cause par laquelle un homme, ayant reçu une pierre, était mort :

« [...] c'est ainsi de proche en proche qu'ils ne cesseront de demander les causes des causes jusqu'à ce que tu te réfugies dans la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance. »²¹

Le finalisme s'installe quand l'explication mécaniciste se heurte à l'infinité des causes intermédiaires (ou plutôt à leur succession indéfinie, *ad infinitum*), c'est-à-dire, quand l'esprit s'arrête à l'ordre ordinaire de la nature et perçoit dans la temporalité les enchaînements infinis des causes transitives et des effets. C'est pourquoi Il est nécessaire de raisonner à partir de l'idée de Dieu comme cause immédiate, intransitive et absolument nécessaire, ce qui signifie aussi éternelle ou intemporelle.

III. Conclusion

Ce paragraphe de l'appendice au *De Deo* est un exemple remarquable de la façon dont Spinoza coupe les liens entre philosophie et théologie, la question de la cause finale suprême étant le point nodal de cette critique radicale de tous les préjugés importés de la théologie dans la philosophie par les « métaphysiciens » (la scolastique).

La croyance à une finalité providentielle est la clé de voûte de toutes les autres croyances (superstitieuses selon Spinoza) associées à la thèse créationniste : un Dieu qui conçoit sa création possible, la décide par sa volonté et la crée *ex nihilo*. Pour défaire ce nœud de superstitions Spinoza cible la doctrine de la cause finale appliquée à l'action divine. Il la démonte en trois arguments :

- *primo*, cette doctrine inverse l'ordre des causes naturelles, parce que, conformément à la raison scientifique, les causes efficientes produisent leurs effets, elles sont donc premières au sens logique et ontologique du terme : un effet s'ensuit de sa cause et non l'inverse. Dans une perspective rationaliste la méthode déductive implique de déduire les effets de leur cause et non de remonter des effets vers la cause. Cette critique du finalisme dans la connaissance de la nature observable, Spinoza la partage avec Descartes.

- *Secundo*, il faut aller au-delà de la critique rationnelle du finalisme dans l'explication des phénomènes naturels, car il s'agit de comprendre la nature de l'action divine dans la nature ; pour Spinoza, c'est procéder selon un ordre inverse que de chercher la puissance de Dieu en commençant par la connaissance des « créatures », car Dieu est absolument premier, comme sa définition de la substance et du Dieu unique l'ont montré. Spinoza commence par Dieu parce que Dieu est premier et de sa puissance suivent nécessairement une infinité de choses ; de là suit que la connaissance procède génétiquement, de la cause vers les effets. C'est aussi une méthode plus synthétique qu'analytique.

- *Tertio*, ces deux critiques en enveloppent une dernière : penser la causalité divine à partir des effets et non à partir de la cause c'est détruire l'idée de perfection divine. Si LE Dieu créateur est conçu à partir de sa création, c'est donc qu'il ne peut l'être en lui-même et par lui-même ; donc il n'est plus pensé comme absolument parfait, autrement dit existant en soi et par soi et comme *causa sui*.

²¹ El Appendice, o.c., p.87.

Peut-on suivre cette argumentation ? Sans doute si l'on part des prémisses posées dans *le De Deo*, mais l'auteur de *l'Éthique* peut-il convaincre ceux qui ne partagent pas sa définition du Dieu-substance ? L'argument de l'imperfection est le plus difficile à contrecarrer et la preuve en est que la théologie a bien abordé cette difficulté : pourquoi Dieu a-t-il décidé de créer ce monde en proie à la finitude, au péché etc. Les réponses en forme de théodicées abondent. Mais en définitive ce qui oppose les spinozistes à toutes les formes de théologie c'est d'admettre ou non le mystère, le caractère impénétrable de l'action divine. Pour Spinoza, qui considère intelligence (entendement ou intellect qui comprend la raison et l'intuition) comme la lumière divine en l'homme, la réduction à l'ignorance est une absurdité, et recourir au principe de finalité c'est obscurcir la compréhension de la nature.