

## Spinoza

### Spinoza et le problème de la métaphysique

Jean-Marie Vaysse

Philopsis : Revue numérique  
<https://philopsis.fr>

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

Il semble qu'il y ait chez Spinoza une assimilation de la métaphysique à la théologie et à la religion, voire à la superstition. C'est ainsi que sont mis le plus souvent dans le même camp les philosophes, les théologiens et le vulgaire. La critique de la métaphysique et de la théologie c'est alors tout aussi bien la critique de la superstition. Par ailleurs, métaphysique et théologie sont également des entreprises de légitimation d'un pouvoir despotique qui tend pour se maintenir à alimenter la superstition. Donc non seulement les doctes et le vulgaire disent la même chose, mais les premiers se servent de ces préjugés pour légitimer un pouvoir despotique et assurer du même coup leur propre position de domination. Cela permet de situer la métaphysique dans une logique spécifique de domination et de concevoir du même coup la philosophie comme un travail de libération à la fois éthique et politique. Une telle conception de la philosophie exigera alors l'élaboration d'une ontologie sans théologie. Or, tout cela passe d'abord par une explication avec Descartes.

#### Spinoza et le cartésianisme

D'une part, Spinoza tient pour acquises un certain nombre de conquêtes cartésiennes, notamment le modèle de la nouvelle rationalité scientifique. D'autre part, ses attaques sont pour

le moins virulentes, et Descartes est alors assimilé sans autre forme de procès à Aristote et à l'École, c'est-à-dire à tout ce qui représente la forme sublimée des préjugés et superstitions. Toutefois, c'est en même temps dans une explication acharnée avec Descartes que Spinoza élabore sa doctrine. Cette explication vaut comme une destruction de la métaphysique traditionnelle telle que Spinoza la comprend et qui peut se ramener à deux thèmes majeurs : le dualisme et le transcendance, auxquels Spinoza oppose le monisme et l'immanence.

Dans le *Dialogue entre l'Entendement, l'Amour, la Raison et la Concupiscence*, inséré dans le *Court Traité*, à l'Amour qui demande s'il existe un être infini et parfait la Raison répond qu'un tel être est la Nature. A cela la Concupiscence objecte qu'il y a deux substances, une substance pensante et une substance étendue qui sont hétérogènes. A la Raison qui refuse d'admettre plusieurs substances distinctes, la Concupiscence répond que la totalité n'est jamais qu'un être de raison, que la pensée et l'étendue ne sont pas par rapport à l'Être infini comme des parties vis-à-vis du tout, mais comme des effets par rapport à une cause extérieure et transitive. La Raison réplique alors à la Concupiscence en lui disant qu'elle connaît « seulement la cause transitive et ne sait rien de l'immanente, laquelle ne produit absolument rien en dehors d'elle-même »<sup>1</sup>. Tel le Spinoza du *Traité de la réforme de l'entendement* l'Amour recherche un objet capable de lui donner une satisfaction continue. Or, là où la Concupiscence ne lui propose que dispersion et transcendance, la Raison lui propose unité et immanence. En faisant de la pensée et de l'étendue deux substances réellement distinctes et en affirmant une éminence de la première sur la seconde, la Concupiscence est en fait cartésienne. Son dualisme la conduit à méconnaître l'immanence et à ne connaître que la cause transitive. En posant un Dieu transcendant et incompréhensible, le cartésianisme procède donc d'une dénégation de la finitude et, plus essentiellement encore, on peut dire que c'est la métaphysique qui est un discours de la concupiscence, dans la mesure où elle conçoit la finitude comme inessentielle et comme nostalgie du fini pour l'infini transcendant.

A cela Spinoza oppose la thèse selon laquelle rien ne se dérobe à la prise de notre entendement. Chez Descartes la finitude est bien, comme chez Spinoza, un point de départ, mais elle est foncièrement inessentielle. C'est pourquoi elle autorise une preuve de l'existence de Dieu, dont l'idée est ce que je puis le plus clairement concevoir en tant que je ne le puis comprendre, l'incompréhensibilité constituant le mode éminent de cognoscibilité de cette idée. En revanche, chez Spinoza, la finitude ne saurait être ordonnée à un infini incompréhensible et transcendant. Bien au contraire, notre puissance de penser est identique à celle de Dieu et l'infini est entièrement intelligible. C'est la raison pour laquelle Spinoza déplace l'infiniment parfait vers l'absolument infini, en radicalisant la suicausalité de façon à ce qu'elle devienne le paradigme d'une causalité dont l'immanence est l'essence. Descartes et Spinoza font en effet usage de la *causa sui* en des sens très différents. Pour le premier, elle permet d'unifier l'infinité et la perfection, de concilier un Dieu infini qui excède la *mathesis universalis* et un Dieu parfait qui s'y intègre pleinement. Puisqu'il est une incompréhensibilité de l'infinité et une indétermination de la perfection, la suicausalité est ce qui permet de soumettre Dieu à la rationalité, même si l'omnipotence infinie persiste à déborder celle-ci. En revanche, pour Spinoza, il y a subordination de la perfection à l'infinité, de sorte que la suicausalité devienne le modèle de toute causalité et que Dieu soit dit cause de soi au sens où il est dit cause des autres choses. Affirmer ainsi l'immanence de la cause, en dépassant le parfait vers l'infini, c'est éliminer de la substance toute forme d'irrationalité et accéder à une nouvelle conception de l'infini comme positif et rationnel. La perfection divine ne diffère pas de celle des créatures et

---

1. *Court Traité*, in *Œuvres I*, trad. C. Apphun, Paris, G.F., 1964, p. 60.

on ne saurait, à la manière de Descartes, établir Dieu à partir du désir comme nostalgie du fini pour l'infini. *L'Ethique* ne s'ouvre donc sur la définition de la cause de soi que pour mieux marquer l'importance tant gnoséologique qu'ontologique de ce propre qui permet d'établir l'existence de Dieu. C'est en vertu de la suicausalité que l'essence de la substance enveloppe l'existence nécessaire et que Dieu seul est véritablement cette cause immanente qui fait de la causalité efficiente une modalisation de la suicausalité. Le mal ne vient donc pas des choses auxquelles la Concupiscence aspire, mais de la manière dont elle conçoit la causalité en posant une transcendance. Derrière la critique de Descartes est alors en jeu tout un dispositif onto-théologique qu'il s'agit de déconstruire en élaborant une ontologie sans théologie, en commençant avec l'être et l'affirmation de l'univocité ontologique.

### **Spinoza et le problème de l'être**

Dès la première proposition de *L'Ethique* Spinoza affirme que la substance est première par rapport à ses affections. Cette thèse formulée par Aristote et admise aussi bien par l'École que par Descartes est ici démontrée à partir de la définition de la substance et de celle des modes : étant en soi et conçue par soi la substance ne présuppose rien, alors que les modes lui sont postérieurs, dans la mesure où ils sont en elle et conçus par elle. Spinoza se sépare cependant de la tradition qui n'admettait le primat de la substance que comme condition de concevabilité des accidents qui lui sont inhérents, sans toutefois admettre que la substance puisse être connue en elle-même, abstraction faite de ses accidents, et que la connaissance procède de la substance aux accidents. Il en résulte alors que la substance est cause et que les affections sont des effets. Cette interprétation de l'antériorité en termes de causalité implique l'incommensurabilité entre une nature naturante et une nature naturée qui, tout en étant identiques, ont des caractères opposés. En conséquence, les modes ne sont pas des parties de la substance qui, demeurant indivisible, ne saurait pâtir de ses modes et demeure active selon le principe d'une antériorité causale qui fait que son existence est différente de celle des modes, de sorte que ses modifications modales ne l'affectent en rien. Contre Descartes, il est ainsi affirmé que la substance peut avoir des modes sans que cela la rende passive. Il en résulte que le lien de la partie à la totalité est un lien synthétique et non un lien analytique, relevant d'une causalité immanente et non d'une causalité transitive.

Toutefois, si une telle incommensurabilité de la cause et des effets autorise un lien entre eux, voir une identité, c'est que le primat de la substance n'a pas un sens chronologique mais un sens logico-ontologique. C'est là précisément tout ce qui sépare la métaphysique de l'ontologie spinoziste. Pour la première, en effet, la relation de la cause à l'effet est soumise à un ordre de succession, s'ordonnant à une problématique de la création et de la transcendance de la cause efficiente qui précède nécessairement l'effet. Pour la seconde rien de tel, dans la mesure où le rapport de la cause à l'effet ne saurait se penser selon une simple relation d'antériorité chronologique. En concevant la causalité comme un lien synthétique d'immanence, l'ontologie pense en termes logiques ce que la métaphysique pense en termes chronologiques comme un lien analytique de transcendance. Dès lors, le rapport de la substance aux modes n'est pas sans ressembler au rapport qu'il y a chez Heidegger entre l'être et l'étant. Loin d'être en effet un partage entre deux ordres, impliquant une relation de transcendance entre l'être et l'étant, cette distinction implique une relation d'immanence essentielle entre l'être et l'étant dont il est l'être, de sorte que l'être soit ce par quoi de l'étant est. C'est cela même qui permettra à Heidegger de dire que la métaphysique est oubli de l'être, en tant qu'elle fait de l'être un étant suprême posé

au-delà de l'étant. Si donc l'être est en retrait par rapport à l'étant ce n'est point au sens d'une transcendance verticale, mais au sens où il se retire en son immanence même à l'étant selon un jeu de co-appartenance essentielle des ces deux termes<sup>2</sup>. De la même façon, la substance tout en étant distincte des modes ne présente pas le trait d'une extériorité ontique transcendante. Cause immanente et non transitive de toutes choses, Dieu est ainsi ce par quoi tout étant est, mais qui n'est lui-même rien d'étant.

La proposition XV de la première partie de l'*Ethique* établit ainsi que les choses sont immanentes en Dieu du fait de son essence, et la proposition XVIII que par sa causalité Dieu est immanent aux choses qu'il produit. Produisant ses effets à l'intérieur d'elle-même la causalité immanente implique l'immanence des choses à elle. Dieu n'est donc pas séparé des choses qu'il produit, bien que ces choses lui soient incommensurables quant à l'essence et l'existence. Dieu reste donc extérieur à ses effets qui sont en lui comme en un autre et c'est à juste titre que M. Guérout fait observer que « l'immanence de Dieu aux choses ne va donc pas sans une certaine transcendance »<sup>3</sup>. En effet, l'immanence ne s'oppose point tant à la transcendance qu'à cette figure métaphysique de la transcendance verticale qu'est la cause transitive, se caractérisant par une distinction réelle et un lien extérieur entre elle et son effet ainsi qu'une dissemblance entre eux. En ce sens, l'immanence n'exclut pas une transcendance horizontale, traversant la cause et l'effet sans que la première ne surplombe jamais le second. On pourrait dire qu'il s'agit là d'une transcendance ontologique irréductible à toute forme de transcendance ontique, au sens où Heidegger affirme que l'être est « le *transcendens* par excellence » qui excède tout étant<sup>4</sup>. Ce qui fait alors problème est le statut spinoziste de la suicausalité.

La *causa sui* est, nous dit Heidegger, le nom sous lequel Dieu fait son entrée en métaphysique. Toutefois le Dieu de Spinoza n'est ni le Dieu de la Révélation, ni celui de l'ontothéologie. Comment dès lors comprendre l'usage qu'il fait de la suicausalité empruntée à Descartes ? Pour celui-ci l'infinité est l'attribut essentiel de Dieu. Comme le montre J. L. Marion, elle est non seulement la condition transcendantale d'applicabilité de la substantialité à Dieu, mais est aussi ce qui institue celui-ci dans une omnipotence lui permettant d'excéder l'ordre de la *mathesis universalis*<sup>5</sup>. Régissant le principe de la *potentia absoluta Dei* l'infinité gouverne également l'ensemble des attributs susceptibles de s'énoncer selon la *via negationis*, parce qu'ils excèdent la mesure. Un tel primat de l'infinité et de l'omnipotence aboutit alors à une secondarisation de l'omniscience, et c'est à juste titre que J. L. Marion affirme que, pour Descartes, « Dieu ne se détermine pas essentiellement par l'intelligence »<sup>6</sup>. L'omnipotence fonctionne donc comme causalité ultime, rendant raison de la création. Toutefois, en dépit de son incompréhensibilité, elle peut être rationalisée, dans la mesure où elle se laisse ordonner à la seule causalité qui soit véritablement pertinente, à savoir la cause efficiente. En retour, cette rationalisation de la causalité explique que Dieu soit accessible à la rationalité humaine et se laisse construire par l'entendement humain qui peut en saisir les perfections selon un régime qui est alors celui de la *via affirmativa*. Descartes unifie ainsi la détermination d'infinité selon la *via*

2. Nous renvoyons le lecteur aux suggestions de P. Macherey in *Avec Spinoza*, Paris, P.U.F., 1992, p. 228.

3. *Spinoza* I, Paris, Aubier, 1968, p. 300.

4. *Sein und Zeit*, p. 38.

5. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 230, sqq.

6. *Ibid.*, p. 248.

*negativa* et la détermination de perfection selon la *via affirmativa*. Dès lors, le primat de la cause efficiente permet de lever l'apparente contradiction, dans la mesure où il est possible de concevoir Dieu comme cause efficiente de lui-même. Tel est le sens de l'invention du philosophème de *causa sui* : la suicausalité est une espèce de la causalité efficiente. Si, par principe, Dieu ne saurait se soumettre à la causalité efficiente, il peut parfaitement se l'appliquer à lui-même. La suicausalité permet ainsi de concilier ces deux déterminations apparemment antagonistes que sont l'infinité et la perfection, et cela en vertu du primat de la cause efficiente.

Or, Spinoza opère au sein des philosophèmes cartésiens un certain nombre de déplacements décisifs. Le premier déplacement consiste à subordonner la cause efficiente à la cause de soi et à faire de cette dernière le paradigme de toute causalité. À l'incompréhensibilité du Dieu transcendant cartésien s'oppose alors l'absolue intelligibilité de la substance spinoziste. L'infini est entièrement rationnel, et Dieu est cause de toutes choses au même sens où il est cause de soi. Dès lors, le primat de la suicausalité sur la cause efficiente, qui fait que celle-ci se dit au même sens que la cause de soi, signifie également que la cause est cause immanente. Rien n'est donc caché et Dieu est ce qu'il y a de plus proche, ou bien, s'il est caché, ce n'est point du fait de son incompréhensibilité transcendante, mais du fait de son omniprésence immanente. Or, cela exige de construire le concept de Dieu à partir de celui de substance, comme ce qui est non seulement en soi, mais est conçu par soi. C'est pourquoi l'*Ethique* ne commence pas par Dieu, mais par la substance constituée d'un seul attribut. Comme l'a magistralement montré M. Guérout, l'infinité de Dieu est construite à partir des substances à un attribut. Une telle interprétation constructiviste a le grand mérite de récuser une lecture qui voudrait que tout soit donné immédiatement au départ. En affirmant que « toute substance est nécessairement infinie » la proposition VIII du Livre I de l'*Ethique* déduit l'infinité de la substance de la suicausalité : intelligible, l'infini est par là-même dérivé de la *causa sui*. Le scolie 1 de la proposition VIII nous dit que, par rapport au fini, l'infini est « l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque ». Par ailleurs, l'explication de la définition VI, qui a défini Dieu comme un être absolument infini, se borne à dire que « pour ce qui est [...] absolument infini, tout ce qui exprime une essence et n'enveloppe aucune négation appartient à son essence ». L'infini est donc, d'une part, la liberté comme absolue spontanéité de la chose affirmant son existence et, d'autre part, ce qui procède nécessairement de l'existence par soi. Cela tient à la connexion entre infini et éternité recoupant la connexion liberté et nécessité, dont la suicausalité assure l'unité. En effet, l'infinité étant l'auto-affirmation absolue et illimitée d'une substance et l'éternité l'existence nécessaire par soi de cette même substance, il en résulte la coïncidence de ces deux déterminations dans la suicausalité.

L'introduction de la notion de *causa sui* se heurte en fait dans la tradition théologique à deux difficultés majeures. D'une part, une cause de soi semble être contradictoire, dans la mesure où elle doit se précéder elle-même ; d'autre part, Dieu ne saurait tolérer une cause, exerçant sa causalité sans avoir à s'inscrire dans l'enchaînement causal. C'est ainsi que dans les objections qu'il adresse à Descartes Arnauld affirme que la causalité n'est pas une nécessité universelle. Toutefois, il est alors en Dieu une raison qui interdit de poser à son sujet un problème de causalité. Il y a donc bien là une sorte de cause interdisant de penser en termes de causalité, de sorte que si l'essence de Dieu n'est pas cause de son existence, elle est la raison qui fait que Dieu ne requiert pas de cause<sup>7</sup>. Comme le montre J. L. Marion, la compréhension par

---

7. Ce point est particulièrement bien mis en évidence par P. Lachièze-Rey in *Les origines cartésiennes du Dieu de*

Suarez de la causalité non plus comme une relation mais comme un trait universel de l'étant va alors jouer un rôle essentiel<sup>8</sup>. Dès lors, on peut admettre que, même si Dieu n'a pas de cause, sa perfection infinie peut néanmoins jouer comme une raison. Descartes peut ainsi concevoir l'infini comme une raison suffisante en tant qu'il est une puissance infinie. Si l'on veut éviter aussi bien une régression à l'infini qu'une aséité négative, il faut admettre que Dieu agit à l'égard de lui-même comme une cause. Une preuve *a priori* de l'existence de Dieu devient ainsi possible et, par là-même, le principe de raison ne souffre plus d'exception, faisant entrer Dieu dans le champ de l'onto-théologie.

Une telle démarche semble alors rendre la causalité immanente au sein de la divinité, et c'est pourquoi Descartes doit maintenir une hétérogénéité entre la suicausalité, par laquelle Dieu se réalise, et la causalité transcendante, par laquelle il réalise l'univers. En revanche Spinoza fait de la suicausalité le modèle de toute causalité conçue comme causalité immanente. Faire de Dieu une substance constituée par une infinité d'attributs revient à montrer, contre Descartes, que les distinctions numériques ne sauraient être réelles et qu'il n'y a pas plusieurs substances. Il en résulte l'infinité générique des attributs et l'idée d'une seule substance constituée par une infinité d'attributs. L'unicité divine est donc extra-numérique, dans la mesure où les notions numériques ne sont jamais que des modes de penser propres à l'imagination. La déduction génétique de l'essence de Dieu permet ainsi de passer de la définition cartésienne de Dieu comme être souverainement parfait à une définition plus précise distinguant clairement entre des attributs exprimant l'essence et des autres qualifiant cette essence. En d'autres termes, le concept authentique de Dieu doit énoncer son essence et non pas de simples propriétés. Par là, il apparaît que le langage de la métaphysique recoupe celui de l'imagination et du faux infini. La distinction réelle n'étant pas numérique, tous les attributs doivent être attribués à une seule substance, de sorte que la distinction réelle des attributs constitue l'unicité de la substance, dont la suicausalité et l'infinité sont des propriétés. Alors que Descartes subordonnait l'infini au parfait, Spinoza opère un renversement qui consiste à subordonner le parfait à l'infini. Tel est le sens du déplacement spinoziste de la preuve ontologique : l'infinie perfection ne saurait rendre compte de l'essence de Dieu, mais suppose comme sa condition l'absolument infini. En effet, et c'est là tout le sens de la preuve spinoziste, l'infinie perfection demeure une notion tout à fait indéterminée, alors qu'il est possible de déterminer l'absolument infini comme ce qui consiste en une infinité d'attributs, la perfection n'étant plus alors qu'une propriété de l'essence qu'exprime chaque attribut. Faire ainsi de la perfection une propriété de l'infinité revient à évacuer toute incompréhensibilité au sens cartésien et à éviter de réduire la puissance de Dieu à un pouvoir transcendant. Aussi est-ce l'absolu qui nous livre le sens de l'infinité substantielle, dans la mesure où il qualifie la substance constituée par une infinité d'attributs, alors même que l'infinité des attributs demeure générique. Cela ne signifie pas pour autant que Dieu entre dans la constitution onto-théologique de la métaphysique. En effet, conçu comme une totalité inclusive excluant toute forme d'individualité, le Dieu de Spinoza va permettre précisément d'élaborer une ontologie sans théologie

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)

*Spinoza*, Paris, Alcan, 1932, p. 29 sqq.

8. *Questions cartésiennes* II, Paris, PUF, 1996, p. 161, sqq.

