



HAL
open science

Usages et prolongements spinozistes de l'idée cartésienne de causa sui

François-Xavier de Peretti

► **To cite this version:**

François-Xavier de Peretti. Usages et prolongements spinozistes de l'idée cartésienne de causa sui. Descartes et Spinoza. Entre rupture et continuité., , 2022. hal-02294911v2

HAL Id: hal-02294911

<https://amu.hal.science/hal-02294911v2>

Submitted on 4 Nov 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Descartes et Spinoza

Entre rupture et continuité

sous la direction de
François-Xavier de Peretti

EPISTEME



Usages et prolongements spinozistes de l'idée cartésienne de *causa sui*

François-Xavier de Peretti

Aix-Marseille Université, Institut d'histoire de la philosophie (EA 3276)

L'on retient souvent la fameuse formule de Tschirnhaus dans ses échanges avec Leibniz sur l'*Éthique* « *Vulgus philosophicum incipere a creaturis, Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo* (La scolastique commence par les créatures, Descartes a commencé par l'esprit, lui [Spinoza] commence par Dieu¹) ». Toutefois, cette primauté accordée à Dieu par Spinoza au point d'en faire, adossée à la notion de substance, le point de départ de l'*Éthique*, ne l'éloigne pas tant de Descartes que ne le laisse penser Tschirnhaus, si l'on veut bien considérer l'importance que Descartes donne déjà à Dieu dans son système quand bien même il part de l'esprit. De ce point de vue, il semble que Spinoza s'applique à tirer, pour sa propre philosophie, toutes les conséquences du cartésianisme en faisant, avec Dieu, de l'élément central du dispositif métaphysique cartésien le point de départ de son ontologie.

Nous suggérons, en effet, que si Spinoza dépasse ici, comme sur d'autres points de sa doctrine, les positions de Descartes, c'est d'abord en les portant à leur stade ultime de développement. On pourrait dire qu'il devient paradoxalement Spinoza en restant cartésien, et même en un sens plus cartésien que Descartes. En travaillant sur cette hypothèse, j'ai eu le plaisir de prendre connaissance d'un article récent de Pierre Macherey soutenant une interprétation de cette veine qui dessine la perspective d'un rapprochement des doctrines de la création continuée cartésienne et du *conatus* spinoziste². Dans cette optique, une opposition trop tranchée sommant le lecteur des deux systèmes de choisir son camp n'est peut-être pas de mise, pas plus que la thèse selon laquelle la pensée de Spinoza serait foncièrement étrangère au cartésianisme, lequel se contenterait de lui fournir les concepts utiles à son expression ou de lui offrir la rhétorique dont elle avait besoin³. À l'inverse, nous tenterons de montrer que l'on peut voir dans la pensée de Spinoza une reprise et une longue méditation de celle

1 Ludwig Stein, *Leibniz und Spinoza*, Berlin, Georg Reimer, 1890, p. 283.

2 Pierre Macherey, « Le thème de la continuité de Descartes à Spinoza », *La philosophie au sens large*, 20 juin 2017, <https://philolarge.hypotheses.org/1809> [consulté le 26 avril 2022].

3 Voir notamment Gilles Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981, p. 16.

de Descartes dont il est moins, sur certains aspects, le dissident que l'héritier, moins l'adversaire qu'un continuateur qui ne tourne pas toujours le dos aux thèses cartésiennes mais qui les pousse dans leurs derniers retranchements pour les purifier de leurs scories. Dès lors, nous envisagerons que Spinoza puisse s'être livré non à une lecture critique externe au cartésianisme, mais à un patient travail mené de l'intérieur sur le système de Descartes, travail qui s'apparente à un polissage des thèses cartésiennes s'ouvrant, certes, *in fine* sur une entreprise d'amendement radical.

Pour tenter de soutenir cette interprétation des rapports entre leurs deux doctrines, nous nous proposons de nous pencher – puisqu'elles y jouent un rôle de premier plan – sur leurs conceptions de Dieu. Nous considérerons spécialement la manière dont Spinoza fait subir à l'idée de Dieu, à partir d'éléments déjà présents dans la doctrine cartésienne, une mue aboutissant à l'éclosion de ses propres thèses. Descartes conçoit Dieu comme l'être qui contient toutes les perfections, comme l'être infini. S'il insiste plus sur l'idée de perfection dans le *Discours* et plus sur celle d'infini dans les *Méditations*, il n'opère toutefois pas de changement de doctrine puisque Dieu n'est absolument parfait que parce que ses perfections sont précisément infinies, comme il l'écrira à Clerselier le 23 avril 1649⁴. À cette conception fondamentale de la nature de Dieu, Descartes ajoute dans la *Méditation troisième* ce que Gilson appellera « une nouvelle idée de Dieu⁵ », en introduisant l'idée d'*ens per se*, autrement dit l'idée de Dieu *causa sui*, de Dieu cause de soi. Nous suggérons que Spinoza en reprenant cette idée de Dieu va la porter à son maximum de puissance et d'extension en y puisant les moyens : i) de développer sa thèse de la causalité immanente, ii) de définir l'essence de Dieu par sa puissance, iii) d'identifier en Dieu essence et existence.

La *causa sui* cartésienne

Descartes contre la scolastique

Le passage où apparaît pour la première fois sous la plume de Descartes la notion d'aséité, d'être existant par soi, *ens a se* ou encore *ens per se*, se trouve dans la démonstration de l'existence de Dieu telle qu'elle est conduite dans la *Méditation troisième* :

Puis l'on peut derechef rechercher si cette cause [la cause de ma nature d'être pensant trouvant présente en son esprit l'idée de Dieu] tient son origine et son existence de soi-même, ou de quelque autre chose. Car si elle la tient de soi-même, il s'ensuit, par les raisons que j'ai ci-devant alléguées, qu'elle-même doit être Dieu ; puisque ayant la vertu d'être et d'exister par soi, elle doit aussi avoir sans doute la puissance de posséder actuellement toutes les perfections dont elle conçoit les idées, c'est-à-dire toutes celles que je conçois être en Dieu. Que si elle tient son existence de quelque autre cause que de soi, on demandera derechef, par la même raison, de cette seconde cause, si elle est par soi, ou par autrui, jusques à ce que de degrés en degrés on parvienne enfin à une

4 Descartes écrit à Clerselier, le 23 avril 1649 : « Par substance infinie, j'entends une substance possédant les perfections vraies et réelles, infinies et immenses en acte » (AT, V, p. 356). Nous nous référons ici, comme par la suite, à l'édition suivante, mentionnée sous le sigle AT : *Œuvres de Descartes*, 13 vol., publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris, Léopold Cerf., 1897-1913 ; rééd., Paris, Vrin-CNRS, 11 tomes (en 13 volumes), 1964-1974 ; tirage en format réduit, 1996.

5 Étienne Gilson, « Une nouvelle idée de Dieu » dans *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930, rééd. 1984, p. 226-233.

dernière cause qui se trouvera être Dieu. Et il est très manifeste qu'en cela il ne peut y avoir de progrès à l'infini⁶ (AT, IX, 1, p. 39-40).

À partir de la lecture de ce passage, les objecteurs Caterus et Arnauld, en bons théologiens, vont introduire dans le jeu des *Objections* et *Réponses* l'expression de *causa sui*, au sens de cause efficiente de soi, pour en combattre la pertinence. L'idée de *causa sui* a été rejetée par la tradition scolastique. Il en est notamment question chez Saint Thomas qui réfute que quoi que ce soit puisse se causer soi-même. Ainsi dans la *Somme théologique* (première partie, question 2, article 3, réponse 2) : « Il n'est pas non plus possible que quelque chose soit cause efficiente de soi, car en ce cas elle serait avant elle-même, ce qui est impossible ». Dans la *Somme contre les gentils* (livre premier, chap. 18) : « Rien n'est sa propre cause, puisque rien ne peut être antérieur à soi-même ». Pour Saint Thomas, dont l'argument reviendra sous les plumes de Caterus puis d'Arnauld, Dieu est par soi sans être par une cause :

Ce dont l'existence est par soi nécessaire n'est d'aucune manière en puissance d'exister, car ce dont l'existence est par soi nécessaire n'a pas de cause; au contraire, tout ce qui est en puissance d'exister comporte une cause (*ibid.*, livre premier, chap. 16).

Questions de sources

Étienne Gilson puis Jean-Luc Marion⁷ ont soutenu que la *causa sui* rapportée à Dieu était une invention cartésienne assignée à jouer un rôle déterminant dans l'élaboration de la doctrine métaphysique de Descartes. Depuis, sans aucunement nier le rôle qu'elle tient chez Descartes, Jean-Marc Narbonne en 1993⁸, Yvan Morin en 2002⁹, Thierry Gontier en 2005¹⁰ ont eu à cœur d'entreprendre de nouvelles recherches et de discuter le fait que Descartes ait le premier appliqué à Dieu le principe d'autocausation. Ils ont souhaité montrer que la notion de *causa sui*, rapportée à Dieu dans le sens d'une véritable causalité efficiente, s'inscrivait dans une tradition remontant, selon eux, à Plotin. Il a même été suggéré (Morin, Gontier) que, loin de redécouvrir par lui-même la notion plotinienne de *causa sui*, Descartes en aurait hérité. Descartes – il est vrai, presque toujours silencieux sur ses sources – aurait ainsi connu Plotin via Ficin et Gibieuf. Il n'en demeure pas moins qu'à défaut, peut-être, d'être l'inventeur d'un Dieu *causa sui*, Descartes réintroduit cette thèse au XVII^e siècle dans le débat

6 Texte latin : « Nam si a se, patet ex dictis illam ipsam Deum esse, quia nempe, cùm vim habeat per se existendi, habet proculdubio etiam vim possidendi actu omnes perfectiones quarum ideam in se habet, hoc est omnes quas in Deo esse concipio. Si autem sit ab aliâ, rursus eodem modo de hac alterâ quaeretur, an sit a se, vel ab aliâ, donec tandem ad causam ultimam deveniatur, quae erit Deus. Satis enim apertum est nullum hîc dari posse progressum in infinitum » (AT, VII, p. 50).

7 Jean-Luc Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1981, p. 427-444; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986; *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 143-182.

8 Jean-Marc Narbonne, « Plotin, Descartes et la notion de *causa sui* », *Archives de philosophie* 56, 1993/2, p. 177-195.

9 Yvan Morin, « Le rapport à la *causa sui* : de Plotin à Descartes par la médiation du débat entre Ficin et Pic », *Renaissance et Réformation*, 26/2, 2002, p. 43-71.

10 Thierry Gontier, *Descartes et la causa sui : Autoproduction divine et autodétermination humaine*, Paris, Vrin, 2005.

théologico-philosophique et qu'il est assez sûrement la source la mieux à même d'avoir nourri en la matière la réflexion de Spinoza. Cette réflexion va conduire ce dernier à assumer pleinement l'idée de *causa sui* appliquée à Dieu, là où Descartes semble pour le moins embarrassé et use de circonvolutions dans ses réponses à Caterus et à Arnauld, aux yeux desquels Dieu ne saurait être cause de soi au motif qu'il ne peut en aucune façon dépendre d'une cause qui le produise. Du point de vue de Caterus et d'Arnauld, être par soi revient à être sans cause; Dieu n'a pas besoin de cause, fût-ce lui-même, pour exister.

Prudence et aménagements cartésiens : analogie, quasi-cause efficiente, cause formelle

Descartes va se montrer précautionneux face à tout risque de conflit avec des théologiens. Aussi ne ménage-t-il pas ses efforts pour expliquer la manière dont on peut concevoir l'aséité de Dieu, en y consacrant, entre les *Réponses aux premières objections* (AT, IX, 1, p. 86-89) et les *Réponses aux quatrièmes objections* (AT, IX, 1, p. 182-189), une bonne dizaine de pages. Ses réponses tentent d'assouplir la réception de sa thèse, d'en arrondir les angles afin de rechercher un terrain d'entente avec ses objecteurs. Il le fait au prix de quelques concessions et accommodements qui montrent qu'il aura effectivement pris « soigneusement garde à ne pas mettre la moindre chose dans [ses] écrits, que les théologiens puissent censurer avec raison » (AT, IX, 1, p. 189). Dans les *Réponses aux premières objections* à Caterus, Descartes présente, dans un premier temps, la cause de soi comme une catégorie particulière de la causalité efficiente, particulière en ce qu'elle n'exige pas d'antécédence de la cause à l'égard de son effet, ni même de distinction de la cause et de son effet. Dans un second temps, pour ne pas vétille sur des questions de mots, il accepte même de ne rapporter la notion de *causa sui* à celle de causalité efficiente que de manière, dit-il, analogique. Dans ces réponses à Arnauld, Descartes prolongera la thèse en défense d'une simple analogie entre *causa sui* et cause efficiente, pour ne finir par n'évoquer plus qu'une « quasi-cause efficiente ». Mais il fera surtout et désormais intervenir une autre notion : celle de cause formelle fondée sur la seule essence de Dieu. Ainsi Descartes semble bien avoir reculé face aux arguments de ses objecteurs en admettant que l'essence de Dieu le dispense de cause efficiente pour se rabattre sur l'idée de cause formelle : « Là où ces paroles, *la cause de soi-même*, ne peuvent en façon quelconque être entendues de la cause efficiente, mais seulement que la puissance inépuisable de Dieu, est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause¹¹ ». Descartes ajoute que c'est précisément à cause de la nature ou essence de Dieu, qui lui permet d'être positivement par lui-même de toute éternité, qu'il n'est pas utile d'en appeler à la causalité efficiente pour rendre compte de son existence :

Et d'autant que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est *très positive*, pour cela j'ai dit que la raison ou la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause est *positive*. Ce qui ne pourrait se dire en même façon d'aucune chose finie, encore qu'elle fût très parfaite en son genre¹².

Lorsque Descartes affirme à Arnauld que Dieu existe en raison et par la seule vertu de son essence, il ajoute qu'en Dieu l'essence et l'existence ne se distinguent pas. Dire que

11 *Réponses aux quatrièmes objections*, AT, IX, 1, p. 182

12 *Ibid.*, p. 182-183.

Dieu existe par essence et que son existence appartient à son essence revient à dire que son existence s'inscrit dans un processus d'autocausation. D'où l'expression que choisit Descartes pour rapprocher cause formelle et cause efficiente, consistant à dire que la cause formelle de Dieu est une « quasi-cause efficiente » :

Mais, pour concilier ensemble ces deux choses, on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente, et partant, peut être appelée quasi-cause efficiente¹³.

Reprise de la *causa sui* cartésienne par Spinoza

En commençant l'*Éthique* par la définition suivante, « Par cause de soi, j'entends ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit, ce dont la nature ne peut se concevoir qu'existante¹⁴ », Spinoza décide d'ignorer les circonvolutions cartésiennes concernant la causalité efficiente. Il ne conserve, du moins à ce stade, que l'idée d'une causalité – que Descartes dirait formelle – fondée sur la nature ou essence de Dieu, introduite (comme nous venons de le voir) par Descartes dans ses *Réponses* à Arnauld. Aussi Spinoza, comme Descartes, définit la *causa sui* par l'impossibilité de dissocier l'existence de l'essence de ce qui est par soi. Et, en bonne logique, la définition 24 de la première partie de l'*Éthique* ajoutera à l'inverse que « des choses produites par Dieu l'essence n'enveloppe pas l'existence¹⁵ ». De même Descartes affirmait-il qu'aucune chose finie ne peut exister par soi, fût-elle parfaite dans son genre. Spinoza repart donc de ce à quoi aboutit Descartes au terme de ses échanges avec Caterus et Arnauld et des concessions ayant permis d'épurer la notion de *causa sui* en l'affranchissant de la référence à la causalité efficiente entendue au sens le plus strict¹⁶.

De la *causa sui* à la causalité immanente

L'intégration des choses finies à l'infini

À partir de cette position, Spinoza va franchir un pas décisif au seuil duquel l'aura conduit Descartes. Il va commencer par concevoir la substance infinie de Dieu sur le modèle dynamique de la causalité et non plus sur le modèle statique d'un substrat, support de ses attributs. Spinoza, comme le souligne parfaitement Léon Brunschvicg, va faire de cette intuition lumineuse, présente chez Descartes, le centre d'un système universel¹⁷. Ce pas, Descartes ne l'aura pas franchi et ne pouvait pas le franchir parce qu'il maintenait le fini et l'infini dans des rapports hermétiques de stricte extériorité.

13 *Ibid.*, p. 188.

14 Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 15.

15 *Ibid.*, p. 59.

16 On verra plus avant que Spinoza n'expliquera plus la *causa sui* par la causalité efficiente mais la causalité efficiente par la *causa sui*.

17 Léon Brunschvicg (1923), *Spinoza et ses contemporains*, Presses Universitaires de France, 5^e éd. 1971, p. 185.

Il s'en explique dans les *Réponses aux secondes objections*. Son explication répond à une objection supposée impie, autrement dit œuvrant au service de l'athéisme, et formulée par les auteurs des *Secondes objections* en ces termes :

Si Dieu existait, il y aurait un être souverain et un souverain bien, c'est-à-dire un infini ; or, ce qui est infini en tout genre de perfection exclut tout autre chose que ce soit, non seulement toute sorte d'être et de bien mais aussi toute sorte de non-être et de mal ; et néanmoins il y a plusieurs êtres et plusieurs biens, comme aussi plusieurs non-être et plusieurs maux ; à laquelle objection nous jugeons à propos que vous répondiez, afin qu'il ne reste plus rien aux impies à objecter, et qui puisse servir de prétexte à leur impiété (AT, IX, 1, p. 99).

L'argument est censé permettre de nier l'existence de l'infini, et par là de Dieu, en s'appuyant *de facto* sur l'existence de la pluralité incommensurable des choses et des êtres finis. Le raisonnement qui le sous-tend consiste à soutenir que s'il y a un infini en tous genres, il ne peut alors s'agir que d'un être unique excluant l'existence de toute autre chose ou sorte d'êtres. Si ce n'était pas le cas, l'infini recevrait de ces choses et de ces êtres une limitation contraire à sa nature infinie ne souffrant, par définition, aucune limite. Que répond Descartes ? Descartes répond en invoquant que l'infinie puissance de Dieu est créatrice d'effets hors de soi qui forment précisément l'ensemble des choses créées (AT, IX, 1, p. 111). Toutefois, la réfutation cartésienne ne résout pas la contradiction posée par l'extériorité limitative du fini à l'égard de l'infini. La difficulté est moins résolue qu'elle n'est en réalité éludée. La solution viendra de Spinoza pour qui les êtres finis ne seront plus posés comme extérieurs à l'infinité de la substance mais dont ils deviendront les modes finis. À ce titre, ils sont en elle, dans un rapport d'inhérence. Ils sont produits dans les attributs infinis de la substance, lesquels constituent et expriment l'essence même de la substance. Ses modes finis sont pour la substance unique, éternelle, infinie des manières de s'objectiver, de produire et d'accomplir son autocausion. Ainsi selon les termes de la proposition 16 de la première partie de l'*Éthique* : « De la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de choses d'une infinité de manières¹⁸ ». De la sorte Spinoza résoudra la contradiction – laissée intacte par Descartes dans les *Secondes réponses* – portant sur la limitation de l'infini par l'extériorité des choses finies sans renoncer à l'infini. Bien au contraire, il maintiendra l'existence nécessaire de la substance infinie, unique et éternelle en renvoyant dos à dos et l'argument athée des *Secondes objections* et l'argument cartésien fondé sur la transcendance divine des *Secondes réponses*.

L'autocausion principe de toute causalité

Avec Spinoza, non seulement rien n'advient qu'en vertu de la souveraine puissance de Dieu, mais tout est en Dieu, tout se meut en Dieu ainsi qu'il écrit à Oldenburg¹⁹. La *causa sui* n'est alors plus un type de causalité à part ou réservé à Dieu. Elle devient le principe universel de toute causalité. Il en résulte que si la causalité efficiente continue,

18 Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 45.

19 « J'affirme, dis-je, avec Paul et peut-être, avec tous les philosophes anciens, bien que d'une autre façon, que toutes les choses sont et se meuvent en Dieu, j'ose même ajouter que telle fut la pensée de tous les anciens Hébreux autant qu'il est permis de le conjecturer d'après quelques traditions, malgré les altérations qu'elles ont subies » (trad. Ch. Appuhn), *Lettre 73* dans Spinoza, *Œuvres de Spinoza*, t. 4., Ch. Appuhn (éd.), Paris, Flammarion, 1966, p. 335.

certes, à s'appliquer aux choses et aux être finis qui se produisent les uns les autres, elle doit désormais aussi se comprendre à partir de l'autocausation de Dieu ou de la Nature dans laquelle elle vient s'inscrire pleinement. Dans quel sens? Au sens où les choses singulières finies produites les unes à partir des autres ne sont jamais que les modalités de l'autoproduction de Dieu. Si l'autocausation est le vrai principe de causalité universellement présent dans tout ce qui est, se produit et se meut, il faut alors étendre l'être même de Dieu, cause de soi, à la totalité des choses singulières que Descartes tenait encore pour créées et extérieures à Dieu. Il faut, autrement dit, l'étendre à la nature dans sa totalité. Descartes avait commencé par considérer la *causa sui* comme un cas particulier de la causalité efficiente – dans lequel la cause n'était ni antérieure à son effet ni différente de lui – avant d'infléchir sa position. Spinoza repart de la perspective ouverte par Descartes à l'occasion des échanges avec Caterus et Arnauld, et des inflexions que ces échanges suscitent, à commencer par l'introduction de la notion de cause formelle – qui est la cause pour laquelle Dieu n'a pas besoin de cause pour exister – pour finir par faire de la causalité efficiente un type de causalité enchâssée dans l'économie générale de l'autocausation de Dieu. De là, les termes du scolie de la proposition 25 de la première partie de l'*Éthique*. On y lit en effet ceci : « Au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause [efficiente] de toute chose²⁰ », car comme l'ajoute le corollaire de la même proposition : « Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée²¹ ». Ainsi la cause efficiente et la cause de soi se rejoignent. Elles sont l'envers et l'endroit de la production de toutes choses par Dieu et en Dieu. Il ne s'agit pas d'une double causalité mais d'une seule et même causalité où des choses finies sont à l'infini effets de causes et à leur tour causes d'effets qu'autant qu'elles renvoient à Dieu dans son activité essentielle d'autocausation. Cette autocausation est immanente au sens où l'effet se maintient dans la cause et ne s'en distingue pas. Aussi, Pierre Lachièze-Rey a certainement raison de voir dans l'autocausation cartésienne de Dieu l'embryon de la causalité immanente dont le principe va être étendu par Spinoza à l'univers tout entier :

Il faut bien considérer que Dieu agit comme une cause à l'égard de lui-même et qu'il réunit en lui, pour ainsi dire, le causant et le causé; - au sein de la divinité, par conséquent, la causalité devient immanente, et, si le terme n'est pas employé par Descartes, il n'en correspond pas moins à sa pensée. En somme le spinosisme et le cartésianisme diffèrent de la manière suivante : dans le second de ces systèmes, il y a deux plans de réalisation : Dieu se réalise, puis il réalise l'Univers, et il n'y a pas homogénéité entre les deux espèces de causalité qui président à ces deux manifestations subordonnées, puisque l'une est immanente, l'autre transcendante; - dans le spinozisme, il n'y a pas une autoposition indépendante de Dieu qui différerait de la position de l'Univers et Dieu n'est plus en somme que l'Univers se posant lui-même²².

20 Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 61.

21 *Id.*

22 Pierre Lachièze-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1932, rééd.1950, p. 23-25.

De l'autocausation au *Deus sive Natura*

Tout se passe comme si Spinoza en venait à devoir établir l'identité de Dieu et de ce qu'il produit, autrement dit de Dieu et de la Nature, pour avoir étendu le principe d'autocausation à tout ce que Dieu produit et pour avoir exclu que la causalité prenne en Dieu plusieurs formes distinctes. Dans cette hypothèse, l'extension de la *causa sui* et l'élévation de l'autocausation au statut de principe absolu, et non plus relatif à tel cas et non à tel autre cas de causalité, permet de passer de la considération de la *causa sui* et de Dieu comme substance unique à l'identification par Spinoza de Dieu et de la Nature. Autrement dit, parce que Dieu n'a qu'une façon de produire, il produit toutes choses comme il se produit de sorte que produire et se produire n'ont plus à être distingués. Dans cette logique, la genèse de la thèse du *Deus sive Natura*²³ peut se comprendre comme une méditation et une radicalisation opérée à partir de la *causa sui* cartésienne. Ainsi que le souligne très justement Léon Brunschvicg,

Spinoza rejette la thèse thomiste que Dieu n'a pas de cause, et avec elle toute la tradition des scolastiques fondée sur la distinction radicale de la substance et de la cause, de l'*ens in se* et de l'*ens a se*. Il y oppose la conception que Descartes avait apportée, mais qu'il n'avait pas su dégager encore en toute liberté, en toute intégralité : la substance s'expliquant par la causalité, la cause comprise comme raison, la raison faisant jaillir de l'unité absolue l'infinie infinité des choses – et cela c'est Spinoza tout entier²⁴.

Une fois considérés les pas franchis par Spinoza et l'extension maximale donnée à la *causa sui* dans le système spinoziste, reste à voir comment il est possible de suggérer que la notion de *causa sui*, telle qu'elle est pensée par Descartes, nourrit encore les principaux traits de l'exposition de l'idée spinoziste de Dieu.

De la *causa sui* à la puissance comme essence de Dieu

De la puissance attribut à la puissance essence de Dieu

Alors que Descartes définit ce que nous pouvons connaître de Dieu à partir de ses attributs, de ses perfections, de son infinité, Spinoza pose la définition de l'essence de Dieu comme puissance. On lit en effet à la proposition 34 de la première partie de l'*Éthique* : « La puissance de Dieu est son essence même » et dans sa démonstration : « En effet, de la seule nécessité de l'essence de Dieu il suit que Dieu est cause de soi (par la Prop. 11) et (par la Prop. 16 et son Coroll.) de toutes choses. Donc la puissance de Dieu, par quoi lui-même, et toutes choses, sont et agissent, est son essence même. CQFD²⁵ ». La démonstration de la proposition 34 fait, par comparaison avec ce que soutient Descartes, basculer la puissance des attributs de Dieu du côté de l'essence de Dieu. Elle opère ce basculement sur le fondement de l'idée même de *causa sui* cartésienne, sans devoir forger un élément de doctrine qui n'eût pas déjà été présent chez

23 Voir *Traité théologico-politique*, chap. XVI, trad. Ch. Appuhn, Paris, 2009, p. 261-262; *Éthique*, IV, Avant-propos (*Deum seu Naturam, Deus seu Natura*) Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 336-337; *Éthique*, IV, Proposition IV, démonstration (*Dei seu Naturae potentia*), *Ibid.*, p. 348-351

24 Léon Brunschvicg (1923), *Spinoza et ses contemporains*, Presses Universitaires de France, 5^e éd., 1971, p. 186.

25 Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 77.

Descartes. En ce sens on peut parler d'un travail sur la doctrine cartésienne s'opérant de l'intérieur même de cette doctrine pour la prolonger. Précisément, Spinoza passe de l'essence à la *causa sui* et de la *causa sui* – déjà définie comme force ou puissance d'exister par soi dans les *Réponses aux objections* – à celle de puissance de Dieu comme essence même de Dieu. Ce qui ici, par transitivité du raisonnement, permet dans la démonstration le passage de la notion d'essence à celle de puissance pour les identifier en Dieu est bien la notion intermédiaire de Dieu cause de soi. Or, même s'il ne s'agit pas encore d'une stricte identité de l'essence et de la puissance de Dieu, l'association insistante de Dieu cause de soi et de la puissance de Dieu est déjà présente dans les *Réponses* de Descartes à Caterus et à Arnauld, lesquelles anticipent en quelque façon l'énoncé de la proposition 34 de l'*Éthique*. Dans les *Réponses aux premières objections*, où il n'invoque pas moins de neuf fois la puissance de Dieu, Descartes y a recours pour exposer sa conception de la *causa sui* en Dieu :

- Ainsi, il avoue notamment qu'il puisse « y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister » (AT, IX, I, p. 86).
- Il ajoute que si nous recherchons la cause pourquoi Dieu est et ne cesse point d'être nous la trouvons dans la considération de « l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée » (*ibid.*, p. 87-88).
- Il soutient encore que « de la réelle et véritable immensité de sa puissance, il nous est tout à fait loisible de penser qu'il fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même, que la cause efficiente à l'égard de son effet » (*ibid.*, p. 88).
- Descartes conclut enfin que nous « devons toujours interpréter ce mot *être par soi* positivement, et comme si c'était être par une cause, à savoir par une surabondance de sa propre puissance, laquelle ne peut être qu'en Dieu seul » (*ibid.*, p. 89).

Dans les *Réponses aux quatrièmes objections* formulées par Arnauld, Descartes invoque encore quatre fois la puissance de Dieu dans le passage concernant, à nouveau, l'aséité de Dieu :

- Il soutient notamment que *cause de soi-même* ne doit plus être entendu de la cause efficiente mais seulement au sens où « la puissance inépuisable de Dieu est la cause ou la raison pour laquelle il n'a pas besoin de cause » (*ibid.*, p. 182).
- Il ajoute que « que cette puissance inépuisable, ou cette immensité d'essence, est très positive » (*ibid.*, p. 182-183).
- Il conclut que ce qui est la cause positive pour laquelle Dieu n'a pas besoin d'être conservé est « l'immensité de sa puissance ou de son essence » (*ibid.*, p. 183).

On notera dans cette dernière mention que la notion de puissance est en mesure de se substituer à celle d'essence pour désigner l'immensité de Dieu, même si la puissance doit encore se penser ici comme un attribut manifestant l'immensité de l'essence divine. Pour autant, dans toutes les occurrences de la puissance divine que nous venons de mentionner, la notion de puissance s'est imposée avec insistance pour qualifier Dieu au détriment des notions, jusqu'alors plus fréquemment utilisées par Descartes, de perfection ou d'infinité. L'identification de la puissance et de l'essence de Dieu par Spinoza semble bien trouver là son premier germe.

L'argument ontologique soutenu par l'aséité de Dieu

Mieux, Spinoza aura assurément saisi l'élargissement de la voie ainsi ouverte lorsque Descartes répond à Caterus non plus au sujet de Dieu cause de soi, mais au sujet de la preuve *a priori* de son existence, c'est-à-dire de la preuve, présentée dans la *Méditation cinquième*, de l'existence de Dieu au moyen de la seule considération de sa nature ou essence. Les termes de la réponse de Descartes sont les suivants :

Parce que nous ne pouvons penser que son existence [l'existence de Dieu] est possible, qu'en même temps, prenant garde à sa puissance infinie, nous ne connaissions qu'il peut exister par sa propre force, nous concluons de là que réellement il existe, et qu'il a été de toute éternité. Car il est très manifeste, par la lumière naturelle, que ce qui peut exister par sa propre force, existe toujours; et ainsi nous connaissons que l'existence nécessaire est contenue dans l'idée d'un être souverainement puissant, non par une fiction de l'entendement, mais parce qu'il appartient à la vraie et immuable nature d'un tel être d'exister (AT, IX, 1, p. 94).

Dans sa réponse, Descartes introduit la notion, absente dans la *Méditation cinquième*, de cause de soi, de capacité d'exister par sa puissance ou par sa propre force, de sorte que dire qu'un être existe par sa propre force et qu'il existe nécessairement ou encore que son essence enveloppe son existence ou qu'il ne peut être conçu que comme existant deviennent des propositions équivalentes. La première définition de l'*Éthique* reprend ainsi la synthèse de l'aséité et de la preuve *a priori*, dite ontologique, déjà opérée par Descartes dans les *Réponses aux premières objections*. Il n'y a ici, sur ce point capital de la doctrine spinoziste, aucune rupture ni solution de continuité avec Descartes. Spinoza reprend les conclusions d'un cartésianisme poussé par ses objecteurs dans ses derniers retranchements et sur la question de la *causa sui* et sur l'examen de la preuve *a priori* de l'existence divine. Il repart ainsi de ce à quoi Descartes est parvenu, pour faire de la puissance de Dieu son essence même.

De la *causa sui* à l'identité de l'existence et de l'essence divine

Dieu ne peut être conçu s'il n'existe pas

Spinoza reprend, dans le scolie de la proposition 11 de la première partie de l'*Éthique*, l'idée de Dieu cause de soi pour doter l'argument ontologique d'une force qui lui manque sur le plan purement formel et logique : en effet que l'existence de Dieu soit nécessaire et non pas contingente s'il existe, ne nous dit pas qu'il soit nécessaire qu'il existe. D'où l'importance de considérer que c'est parce que Dieu tient de lui-même une puissance absolument infinie d'exister qu'il existe nécessairement. Comme nous venons de le voir, on ne saurait attribuer l'entière originalité de cette démonstration *a priori* de l'existence de Dieu par la médiation de la puissance divine à Spinoza. Reste, et ce n'est pas rien, qu'avec Spinoza l'argument prend encore une nouvelle tournure, car il en tire une ultime conclusion qui fonde la spécificité de sa thèse : non seulement Dieu ne peut pas être conçu comme n'existant pas, mais en réalité il ne peut être conçu s'il n'existe pas (*nisi existens*) comme le formule la première définition de l'*Éthique* et

comme le souligne à bon droit Joseph Moreau²⁶. Ne sommes-nous pas qu'une simple partie de l'entendement infini de Dieu par lequel Dieu se pense? Mais, dès lors, ce n'est pas seulement l'idée de Dieu qui exige et implique son existence. C'est encore le fait que j'en ai l'idée. De la sorte, l'argument *a priori* de l'existence de Dieu, dit ontologique, tend à se muer en preuve *a posteriori* remontant de l'effet (le fait que je conçoive Dieu) vers sa cause (l'existence de Dieu), à ceci près qu'ici l'effet demeure dans sa cause ou la cause dans l'effet, en vertu de l'autocausation universelle de Dieu ou de la Nature. Le « *nisi existens* » de la définition 1 de la première partie de l'*Éthique* peut de cette façon se lire comme une jonction ou une synthèse des preuves cartésiennes *a posteriori* et *a priori* de l'existence de Dieu. En outre et surtout, l'existence n'est plus une suite, une conséquence de l'essence de Dieu, mais ce sans quoi Dieu ne serait pas conçu, ce qui constitue proprement son essence. L'essence de Dieu, en tant que puissance, est d'exister. Sans l'existence, l'essence de Dieu, à la différence de celle des autres êtres, ne peut être conçue.

De la puissance comme essence à l'existence comme essence de Dieu

De ce qui vient d'être exposé découle la proposition 20 de la première partie de l'*Éthique* : « L'essence de Dieu et son existence sont une seule et même chose²⁷ ». L'existence n'est plus ici un attribut de Dieu. Notons au passage que la critique kantienne qui reprochera à Descartes d'en faire un banal attribut ou du moins un attribut parmi tant d'autres tombe du même coup. Ainsi, de la *causa sui* Spinoza passe à la puissance comme essence, et de la puissance comme essence il passe à l'existence comme essence. Essence, puissance, cause de soi, existence sont une même chose. Il n'était pas possible de faire de la puissance de Dieu l'essence de Dieu sans faire de même avec l'existence puisque ce qui est puissance par essence existe. Si rien ne peut être sans Dieu, y compris lui-même parce que Dieu est cause de soi, alors Dieu existe et ne pourrait être conçu s'il n'existait pas. Comme le dit très bien Joseph Moreau, l'existence de Dieu ne suivant plus son essence en est devenue la condition et le principe²⁸. Dieu, ajoute-t-il, est le principe de toute possibilité. Si Dieu ne peut pas ne pas exister et si l'essence est l'existence même de Dieu, c'est parce que Dieu est en mesure de se donner son essence et son existence. On voit ici l'ultime conséquence que Spinoza tire de l'usage de la *causa sui* cartésienne qui aura fait passer la puissance et l'existence des attributs de Dieu du côté de l'essence de Dieu dans une ontologie de la puissance pensée comme causalité immanente universelle.

Conclusion

Les pas franchis par Spinoza après Descartes sur la question de Dieu cause de soi semblent d'abord être des glissements progressifs qu'il fait subir aux concepts cartésiens, mais à l'arrivée ces pas de côté se révèlent être des pas de géant. Ils ont le pouvoir de nous transporter dans un nouvel univers philosophique, celui de la

26 Joseph Moreau, « L'argument ontologique chez Spinoza », *Les Études philosophiques*, 1972/3, p. 382.

27 Spinoza, *Éthique*, présenté, traduit et commenté par B. Pautrat, Paris, Seuil, 1988, p. 53.

28 Joseph Moreau, « L'argument ontologique chez Spinoza », *Les Études philosophiques*, 1972,3, p. 382.

Table des matières

Avant-propos	5
François-Xavier de Peretti	

Première partie - Continuités, prolongements, similitudes

Usages et prolongements spinozistes de l'idée cartésienne de <i>causa sui</i>	15
François-Xavier de Peretti	

Quand le fini fait l'expérience de l'infini : Descartes, Spinoza, un même paradoxe fondateur?	27
Alexis Pinchard	

Deuxième partie - Entre continuités et ruptures

<i>Imaginatio</i> : histoire d'une idée de Descartes à Spinoza	45
Filippo Mignini	

Des passions cartésiennes aux affects spinoziens : convergences et écarts	59
Yannis Prelorentzos	

La critique spinozienne de la « qualité occulte » cartésienne et ses déclinaisons	87
Charles Ramond	

Le fait de la volonté. Portée et limites du thème de la continuité Descartes-Spinoza	103
Benoît Spinosa	

Troisième partie - Ruptures, divergences, critiques

De la distinction réelle de Descartes à la substance unique de Spinoza	127
Igor Agostini	

Substance et individu : Descartes et Spinoza Pierre Guenancia	141
L'impatience du concept. Spinoza critique de la seconde preuve cartésienne de Dieu « par les effets » (<i>Principes de la philosophie de Descartes</i> , I, 7, scolie) Denis Kambouchner	161
Descartes et Spinoza : Enjeux épistémologiques du <i>Traité théologico-politique</i> Theo Verbeek	175

Bibliographie (187)

DESCARTES ET SPINOZA

ENTRE RUPTURE ET CONTINUITÉ

EPISTEME

publie des études consacrées à l'histoire de la philosophie et des travaux portant sur les fondements de la connaissance théorique. La collection proposera également des traductions et des rééditions d'œuvres de savants-philosophes.

Spinoza s'est formé à la philosophie en choisissant d'étudier l'œuvre de Descartes. Toutefois, l'originalité et la puissance de l'auteur de *l'Éthique* a tendance à faire oublier le terreau des thèses cartésiennes auxquelles il s'est confronté pour forger son système. Aucune pensée ne s'élaborant *sua sponte*, toute pensée s'inscrivant dans une histoire dans laquelle elle vient prendre place par un jeu complexe de renvois, de continuations, d'oppositions, de révisions ou de ruptures, il nous a paru utile, pour ne pas dire nécessaire, de remettre celle de Spinoza dans cette perspective et de mesurer ce qu'elle doit ou ne doit pas à Descartes, ce qu'elle conserve, rejette ou développe de l'héritage cartésien. Jusqu'où convient-il de soutenir à bon droit que Spinoza tourne le dos à Descartes? L'inspiration de la pensée de Spinoza est-elle étrangère au cartésianisme qui se limiterait à lui fournir les concepts utiles à son expression? ou, à l'inverse, ne peut-elle pas être considérée, sous certains aspects, comme le fruit d'une longue méditation de thèses soutenues par Descartes dont Spinoza serait, au terme d'un long travail de polissage, moins le dissident que le continuateur? Sous la diversité des approches proposées, ontologiques, métaphysiques, épistémologiques, anthropologiques, morales, politiques, ce volume s'efforce d'éclairer à partir de cette question un des moments les plus riches de l'histoire de la philosophie moderne.

François-Xavier de Peretti enseigne au département de philosophie d'Aix Marseille Université. Sa thèse de doctorat ainsi qu'une part importante de ses travaux de recherche et de ses publications portent sur la philosophie cartésienne.

causalité immanente et de l'ontologie de la puissance. Ils parviennent à nous dépayser radicalement sans avoir eu le sentiment d'être brutalement sortis du cartésianisme dont ils se nourrissent. Il nous semble enfin, et en conclusion de notre propos, que le parti que tire Spinoza de la *causa sui* cartésienne illustre bien, comme le soutient Theo Verbeek²⁹ de manière générale, que Spinoza étend la liberté de philosopher au-delà des limites que Descartes s'était lui-même imposées en tentant de laisser – tant bien que mal et d'ailleurs souvent plus mal que bien – hors du périmètre de la rationalité philosophique les questions relevant du domaine de la théologie révélée et de la foi. De là l'embarras de ses échanges avec Caterus et Arnauld. Manifestement Spinoza, pour le plus grand profit de la philosophie, ne s'embarrassera plus de telles frontières. Il ne considèrera plus qu'il faille tenir pour inaccessible à la raison humaine quelque question que ce soit. Le rationalisme de Spinoza lève les obstacles dressés par Descartes afin d'éviter que la philosophie n'interfère avec les questions de la théologie et de la foi. Certainement mérite-t-il, à ce titre, celui de rationalisme intégral.

²⁹ Theo Verbeek, *Spinoza's Theologico-political Treatise: Exploring "the will of God"*, Aldershot (England) – Burlington (USA), Ashgate, 2003, p. 151.