

Spinoza et le Dieu qui peut tout

Alain Gervais Ndoba

<https://doi.org/10.4000/asterion.5297>

Résumé

Spinoza, comme la tradition judéo-chrétienne, affirme la toute-puissance divine, mais dans une perspective profondément différente. En effet, la conception traditionnelle selon laquelle «Dieu peut tout» suppose que Dieu possède le pouvoir de manipuler la nature et les circonstances à sa guise. Cette idée justifie l'institution d'un culte par les hommes afin d'implorer la miséricorde de Dieu en leur faveur. Or cette interprétation du pouvoir de Dieu ne diffère en rien de celle des hommes de pouvoir, qui peuvent modifier la situation d'un homme selon leur bon

plaisir. Spinoza critique cette interprétation qui attribue à Dieu un comportement humain. Il part de l'idée d'infini, au sens de ce qui ne peut être entravé par autre chose, pour montrer qu'il n'y a rien en dehors de Dieu capable de le limiter. Spinoza pose l'infinité de Dieu comme gage de sa liberté. À l'idée d'infini s'ajoute la compréhension de la nature de Dieu qui conditionne celle de sa puissance. Cette puissance, loin de prendre la forme d'une action arbitraire, suit les lois qui lui sont d'emblée fixées par la nature dont elle constitue l'expression nécessaire, à la fois complète et parfaite.

Plan

Introduction

Le Dieu de Spinoza

Dieu comme substance

Dieu comme nature

Spinoza: le pouvoir de Dieu

Du droit au pouvoir

Le pouvoir et la liberté de Dieu

Conclusion

Introduction

1 Au chapitre XIV du Traité théologico-politique, lorsqu'il énonce les règles du «credo minimal», Spinoza écrit que Dieu «a sur toutes choses droit et pouvoir suprême». Il paraît reprendre ainsi la thèse classique de l'omnipotence divine, dans les termes les plus traditionnels – ceux d'une théologie à laquelle tout l'oppose par ailleurs. À quel prix un unique langage peut-il exprimer deux métaphysiques aussi divergentes ?

2 S'il est généralement admis, à partir de sa seule idée, que Dieu peut tout, il convient toutefois de préciser le sens de ce pouvoir ou de cette puissance qu'on

attribue à Dieu. Les mêmes termes, en effet, ont des implications différentes selon l'architecture conceptuelle dans laquelle se définit leur sens. Pour les religions monothéistes, il est en principe incontestable que rien n'est impossible à Dieu¹, sauf éventuellement ce qui impliquerait une contradiction logique ou ce qui contredirait sa nature (pécher, mourir, etc.)². En ce sens, «Dieu peut tout» signifie notamment qu'il peut manipuler la nature et les circonstances en faveur de l'homme. C'est d'ailleurs cela qui justifie, selon l'appendice de la première partie de l'Éthique, l'institution d'un culte, au moyen duquel les hommes implorent la miséricorde de Dieu, font des vœux et des prières, afin que ce dernier dispose tout en leur faveur, car un tel culte n'est

efficace que si celui à qui on l'adresse possède un pouvoir qui s'étend à la nature entière. Spinoza fait observer que cette conception a son origine dans la pensée des premiers Hébreux.

Pour convaincre les païens de leur temps, adorateurs de dieux visibles tels que le soleil, la lune, la terre, l'eau, l'air, etc., et leur montrer que ces dieux étaient sans force, inconstants ou changeants et soumis au pouvoir du Dieu invisible, ils racontaient leurs miracles – par lesquels ils s'efforçaient en outre de montrer que la nature tout entière, soumise au pouvoir du Dieu qu'ils adoraient, était dirigée à leur seul avantage.³

3 Cependant, cette lecture du pouvoir divin est liée à la tendance universelle qu'a l'homme d'attribuer à Dieu des comportements typiquement humains: l'anthropomorphisme. Car le Dieu ainsi imaginé ne diffère en rien des hommes de pouvoir, qui peuvent modifier la situation d'un homme selon leur bon plaisir. L'un des enjeux d'une telle représentation est évidemment qu'un pouvoir absolu est au-dessus de la loi, donc que Dieu peut changer à tout moment sa volonté et bouleverser l'ordre de cette nature qu'il a lui-même créée.

4 La critique de cette interprétation anthropomorphique du pouvoir de Dieu conduit Spinoza à repenser les

propriétés de Dieu à la lumière de la raison, bien qu'il reprenne le même lexique et affirme lui aussi l'idée que «Dieu peut tout». Toutefois, lorsqu'il affirme que Dieu peut tout, il ne l'entend pas au sens des théologiens, bien évidemment, mais s'appuie sur l'idée d'infini – pourtant héritée, elle aussi, du christianisme. En effet, l'idée d'infini comme une réalité sans bornes, au sens de ce qui ne peut être entravé par autre chose, vient de la théologie chrétienne, car dans l'Antiquité grecque, l'infini suppose plutôt une réalité inachevée, c'est-à-dire imparfaite, tandis que le fini traduit l'être dont l'essence est parfaite. C'est donc, paradoxalement, sur l'idée d'infini telle qu'entendue par le christianisme que Spinoza développe sa

théorie du «Dieu qui peut tout», qu'il va opposer à la lecture chrétienne de l'omnipotence. Il importe donc de reconstituer la stratégie conceptuelle qui produit cette opposition. Les termes clés de ce parcours – eux aussi empruntés au lexique traditionnel, mais autrement articulés – seront: liberté, substance, nature, cause et loi. C'est en fait, de moment en moment, une ontologie de la causalité qui va redéfinir la signification de chacun de ces concepts.

5 En partant du principe selon lequel il n'y a rien en dehors de Dieu susceptible de le limiter, Spinoza pose l'infinité de Dieu comme gage de sa liberté. La notion d'infini s'imbrique donc à celle de liberté, car la première garantit la seconde, alors que la seconde rend

possible la première. En même temps, il s'éloigne de la théologie chrétienne, en ce qu'il rejette l'existence d'un être qui serait l'opposé de Dieu⁴. Même si l'on peut supposer que c'est pour fournir une explication théorique à l'existence du mal que les théologiens recourent à l'existence d'un être dont les desseins seraient contraires à ceux de Dieu, il reste cependant qu'en amplifiant à l'extrême cette hypothèse, on serait forcé d'admettre que Dieu puisse être limité par son adversaire, qui aurait donc, au moins provisoirement, le pouvoir de bouleverser un ordre qui aurait dû être éternel et universel. Ce qui serait absurde, dit Spinoza, car la mesure de Dieu est l'infini. Autrement dit, Dieu est, à lui-même, sa propre limite ; ce qui veut dire, en réalité, qu'il

n'a pas de limite. Dès lors, nous sommes tentés de nous demander comment d'un concept commun, «l'infini», on en arrive à des interprétations divergentes: il faut donc relire ce que l'Éthique dit de la nature divine pour déceler où s'introduit cette ligne de fracture.

Le Dieu de Spinoza

6 «Nous pouvons douter de tout tant que nous n'avons pas une idée claire et distincte de Dieu»⁵. La compréhension de la nature de Dieu conditionne celle de sa puissance. Celle-ci, loin de prendre la forme d'une action arbitraire, suit les règles ou les lois qui lui sont d'emblée fixées par la nature dont elle

constitue l'expression nécessaire, à la fois complète et parfaite. D'où l'importance d'examiner Dieu aussi bien comme substance que comme nature.

Dieu comme substance

7 Dans les propositions 1 à 15 de l'Éthique I, Spinoza présente les éléments fondamentaux de sa représentation de Dieu. Dieu est un être absolument infini, constitué d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie⁶. Dieu est la substance infinie, unique, qui existe nécessairement (c'est-à-dire sans cause autre que lui-même). Il n'y a qu'une substance dans l'univers, c'est

Dieu, et tout le reste est en Dieu. Il apparaît ainsi que, sous la définition apparemment très neutre de Dieu comme substance, s'effectue une torsion conceptuelle très forte – issue en partie de Descartes, mais remaniée pour être placée au cœur du système: le recentrement de la causalité sur la notion de cause de soi. C'est elle qui va gouverner les modifications successives du sens des termes empruntés à la tradition.

8 Cette preuve que Dieu – substance indivisible, infinie, nécessaire et sans cause externe – est la seule substance de l'univers est remarquable par son économie et son efficacité ; elle procède en trois moments: il faut, tout d'abord, établir que deux substances ne peuvent

partager le même attribut ou la même essence⁷; ensuite, prouver qu'il existe une substance aux attributs infinis (c'est-à-dire Dieu)⁸; enfin, en déduire que l'existence de cette substance infinie exclut l'existence de toute autre substance – donc de toute cause extérieure. Car s'il devait y avoir une deuxième substance, elle aurait quelque attribut ou essence. Mais comme Dieu a tous les attributs possibles, l'attribut que posséderait cette deuxième substance serait l'un des attributs déjà possédés par Dieu. Or il a déjà été établi que deux substances ne peuvent avoir le même attribut. Donc il ne peut y avoir, en plus de Dieu, d'autre substance.

9 Si Dieu est la seule substance, et que tout ce qui est, est soit une substance

soit en une substance, alors tout le reste doit être en Dieu⁹. Par attribut, Spinoza entend ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. Plus loin, il affirme que malgré l'infinité des attributs de Dieu, l'entendement humain ne peut percevoir que deux attributs: la pensée et l'étendue. De ce point de vue, on peut alors affirmer que la pensée et l'étendue constituent l'essence de Dieu.

Autrement dit, Dieu est un être pensant et étendu. Ces attributs s'expriment sous forme de «mode» ou «manière d'être».

Ainsi tout ce qui est, est une modification des attributs de Dieu, c'est-à-dire une manière particulière d'être de Dieu. Chaque chose aura donc à son tour une puissance causale, mais celle-ci exprimera à un certain degré,

sous certaines conditions, la puissance divine. C'est d'ailleurs ce que dit Guillaume Morano, lorsqu'il affirme:

En exprimant l'activité divine, chaque attribut se comprend comme une puissance d'engendrement infinie. En d'autres termes, chaque expression de la substance est par elle-même productrice des «modes» qui la composent: la pensée n'est pas, comme chez Descartes, un réceptacle passif d'idées, mais la puissance infinie de les produire, de même que l'étendue n'est pas une matière inerte en attente de forme, mais l'infinie puissance d'engendrer les corps¹⁰.

10 Ainsi, pourrait-on dire, l'infini, au sens fort du terme, c'est ce qui est

principe d'une causalité infinie. À partir du point de vue de l'infini ainsi envisagé, on peut alors affirmer avec Spinoza que Dieu est substance, l'unique substance, c'est-à-dire pouvoir d'exister par soi et en soi: «J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi: c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doive être formé.»¹¹ Au regard de cette définition et de celle qui précède, on voit clairement que la substance est en réalité la cause de soi, donc la cause première. Autrement dit, chez l'auteur de l'Éthique, la substance est à la fois cause incausée et cause causante. De ce point de vue, Spinoza rejoint la pensée des Anciens pour qui la substance n'est pas soumise à la génération et au

devenir. C'est également à ce sens que renvoie l'étymologie des mots latins «stare» (se tenir) et «sub» (au-dessous). La substance désigne donc le principe de permanence qui demeure le même derrière la multiplicité mouvante des choses. En d'autres termes, la substance est ce qu'est Dieu en lui-même, indépendamment de ses multiples modifications. Dieu est donc celui qui est à l'origine des choses, et à ce titre, il n'a pas pu être engendré par autre chose: «Une substance ne peut pas être produite par autre chose, elle sera donc cause de soi, c'est-à-dire que son essence enveloppe nécessairement l'existence, autrement dit il appartient à sa nature d'exister.»¹² La substance est donc nécessairement cause de soi, à la différence des modes qui non seulement

sont causés, mais dont la causalité propre elle-même s'inscrit dans la causalité divine. On a ici la première indication du sens à donner à l'expression «Dieu peut tout» dans la pensée spinoziste.

11 On voit aussi, dans ce raisonnement, en quel sens l'essence de la substance ne contient en elle aucune cause de limitation. Ainsi, le fait qu'elle se pose elle-même implique son infinité – et une infinité qui exclut toute infinité autre, c'est-à-dire potentiellement rivale. C'est ce que confirme cette proposition de l'Éthique: «Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue.»¹³ Comme l'explique Victor Delbos, Dieu n'est pas une substance infinie en son genre, mais une substance

absolument infinie, c'est-à-dire constituée par une infinité d'attributs. Cette définition de Dieu, qui concentre en lui toutes les propriétés substantielles, s'oppose à l'idée que des substances puissent exister hors de lui¹⁴.

12 Le Dieu ainsi construit à partir d'une idée de l'infini, elle-même profondément transformée par le remaniement radical de l'idée de causalité, n'est pas le Dieu des religions révélées: il ne crée pas un monde qu'il transcende par libre arbitre. Il est le lieu de lois nécessaires et – son essence étant puissance – il produit nécessairement une infinité d'effets. De même, chaque chose à son tour produit des effets¹⁵. «Rien n'existe de la nature de quoi ne suive quelque effet»¹⁶,

comme l'énonce la dernière proposition de l'Éthique I. Selon la conception judéo-chrétienne traditionnelle de la divinité, Dieu est un créateur transcendant, un être qui donne l'existence à un monde distinct de lui en le créant à partir de rien. Dieu crée ce monde par un acte spontané de sa libre volonté et aurait tout aussi bien pu ne rien créer d'extérieur à lui. Il y a dans cette conception quelque chose d'analogue à une volonté de l'homme, que Pierre-François Moreau définit comme une puissance de décision¹⁷, absolue, fondatrice, une capacité de rupture, sans préalable, qui se caractérise par sa liberté, c'est-à-dire une volonté qui se présente comme pure création, sans autre cause qu'elle-même. Ce que critique Spinoza:

Les hommes se trompent en ce qu'ils se croient libres ; et cette opinion consiste en cela seul qu'ils ont conscience de leurs actions et sont ignorants des causes par où ils sont déterminés ; ce qui constitue donc leur idée de la liberté, c'est qu'ils ne connaissent aucune cause de leurs actions. Pour ce qu'ils disent en effet: que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots qui ne correspondent à aucune idée. Car tous ignorent ce que peut être la volonté et comment elle peut mouvoir le Corps ; pour ceux qui ont plus de prétention et forgent un siège ou une demeure de l'âme, ils

excitent habituellement le rire ou le dégoût.¹⁸

13 L'homme, à partir de la volonté qu'il s'attribue, donne à cette volonté la forme suprême, celle de la souveraineté – et, comme Descartes l'a précisé dans une célèbre lettre au père Mersenne¹⁹, telle que l'exercent les rois. Il se représente ainsi la volonté de Dieu comme analogue au droit tout-puissant d'un roi. De fait, l'homme conçoit Dieu à son image et même à sa ressemblance. Or l'image qu'il a de lui-même est fautive, et dès lors l'image qu'il a de Dieu est fautive également. Spinoza analyse ici le fonctionnement de cette illusion telle qu'elle est enracinée dans la nature humaine: «Le vulgaire entend par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est, et

pour cette raison toutes choses sont communément considérées comme contingentes. Dieu, dit-on en effet, a le pouvoir de tout détruire et tout anéantir. On compare, en outre, très souvent la puissance de Dieu à celle des Rois.»²⁰ Derrière le «très souvent», on reconnaît en fait Descartes.

14 Le Dieu de Spinoza, lui, est la cause de toutes les choses parce que toutes les choses découlent nécessairement de la nature divine. Ou, ainsi qu'il le dit, de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie: «une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit, toujours avec la même nécessité ; de même que de toute éternité et pour l'éternité il suit de la nature du triangle

que ses trois angles égalent deux droits»²¹. L'existence du monde est donc mathématiquement nécessaire. Il est impossible que Dieu existe et le monde non. Cela ne signifie pas que Dieu ne donne pas l'existence au monde librement, car rien d'extérieur à Dieu ne l'y oblige – sa nécessité est interne. Mais Spinoza nie que Dieu ait créé le monde par quelque acte arbitraire et indéterminé de sa volonté. Il n'est pas d'autre option possible au monde réel et il n'existe absolument aucune contingence ou spontanéité dans le monde. Tout est absolument et nécessairement déterminé²².

Dieu comme nature

15 La nouvelle conception de la causalité qui a remodelé la notion de substance transforme aussi la notion de nature: l'illimitation divine fait qu'il devient impossible de dissocier puissance de Dieu et puissance de la nature, décrets divins et lois naturelles. Lorsque Spinoza affirme que Dieu ne produit pas ses effets hors de lui, comme on le lit à la proposition 18 de l'Éthique I, «Dieu est cause immanente et non transitive de toutes choses»²³, il avance l'idée selon laquelle Dieu existe en tant que nature. En ce sens, on ne peut envisager une distinction entre la puissance de Dieu et celle de la nature. Ces deux puissances sont une seule et

même chose²⁴, dans la mesure où la même nécessité qui fait que Dieu conçoit une chose comme elle est, fait aussi qu'il la veut comme elle est.

Autrement dit, Dieu ne peut pas vouloir une chose, et ne pas pouvoir la faire comme il la veut. En effet, s'il arrivait que Dieu fasse une chose autrement que comme il la veut, cela voudrait dire qu'il n'est pas parfait. Or, en tant qu'être parfait, Dieu ne peut pas ne pas savoir ce qu'il doit faire: «Ce serait attribuer à Dieu une grande imperfection si l'on admettait que quelque chose puisse survenir contre sa volonté et qu'ayant un désir il ne puisse le satisfaire.»²⁵ Spinoza s'oppose par là à ceux qui pensent que la volonté de Dieu et son entendement seraient différents, de sorte qu'il pourrait

concevoir une chose sans la vouloir, et ainsi la modifier par la suite. Le spinozisme soutient que la même nécessité qui fait que Dieu veut une chose est aussi la même par laquelle il fait qu'une chose est ce qu'elle est. Ainsi, puisque la volonté et l'entendement divins sont une seule et même réalité, on doit alors conclure que «la force et la puissance de la Nature sont la force et la puissance même de Dieu, et que les lois et règles de la Nature sont les décrets mêmes de Dieu [...] que la puissance de la Nature est infinie et que ses lois sont assez amples pour s'étendre à tout ce qui est conçu par l'entendement divin lui-même»²⁶. Dans ces conditions, la nature apparaît clairement comme l'expression de la perfection et de la sagesse de Dieu,

manifestées à travers les lois établies dans toute chose. Ici, le réel constitue un ensemble de causes et d'effets nécessaires émanant de Dieu, ou, ce qui veut dire exactement la même chose, le réel est Dieu. «Dieu, autrement dit la Nature», dit l'Éthique. Il y a donc entre Dieu et la nature une identité parfaite qui s'exprime à travers les lois de la nature. Ainsi, puisque rien n'existe sinon par un décret divin, «il s'ensuit très clairement que les lois universelles de la nature ne sont que les décrets de Dieu qui suivent de la nécessité et de la perfection de la nature divine. [...] Rien n'arrive donc dans la nature qui soit contraire à ses lois universelles ni même qui ne s'accorde pas avec elle ou n'en résulte pas»²⁷ On comprend alors que Spinoza rejette l'idée selon laquelle

Dieu serait un principe transcendant. Pour lui, Dieu désigne la totalité de l'être sous l'infinité de ses aspects. Dès lors, en tant que maître absolu de la nature, Dieu a un pouvoir souverain sur tout et il est impensable que ce pouvoir introduise des exceptions aux lois de la nature.

Spinoza: le pouvoir de Dieu

16«Qu'est-ce que la folie de la foule ne va pas s'attribuer alors qu'elle n'a aucun concept sensé de Dieu ni de la Nature, qu'elle confond les décisions divines avec celles des hommes et qu'elle imagine la Nature si limitée qu'elle croit que l'homme en est la partie principale !»²⁸ Parler du pouvoir

de Dieu chez Spinoza, ou plus précisément de sa puissance²⁹, c'est convoquer à la fois les notions de droit et de liberté. En effet, la doctrine du droit naturel qui aboutit à l'identification du droit à la puissance trouve son fondement en Dieu. Dieu maître absolu de la nature a le droit de faire ce qu'il peut, c'est-à-dire tout. Mais, précisément du fait de l'ordre causal, tout n'est pas n'importe quoi.

Du droit au pouvoir

17 À la différence de la plupart des juristes et philosophes de l'âge classique, Spinoza attribue à toutes les choses un droit de nature. Cette thèse est cohérente avec son ontologie de la

puissance divine selon laquelle toute chose a des effets ; et elle empêche de considérer le droit de l'individu humain comme un pur effet de sa volonté ; elle empêche donc aussi de se représenter le droit de Dieu sur le modèle de ce supposé droit humain, indépendamment de toute loi. Du Traité théologico-politique au Traité politique, Spinoza renvoie le droit de nature au droit – c'est-à-dire à la puissance – qu'a chaque individu de faire ce que lui dictent les lois de sa nature. Dans le Traité théologico-politique, il entend par droit «les règles de la nature de chaque individu, selon lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé naturellement à exister et à agir de façon précise»³⁰. Le droit de nature apparaît donc clairement comme

l'ensemble des lois prescrites aux choses par la législation divine ou, ce qui revient au même, inscrites dans la nature des choses. Ce droit est, en réalité, l'ensemble des aptitudes dont une chose dispose et des techniques qu'elle peut acquérir par nature pour conserver son être. De ce fait, «tout ce que chacun fait selon les lois de la Nature, il le fait d'un droit souverain, puisqu'il agit selon la détermination de la Nature et ne peut agir autrement»³¹. Ainsi, chaque individu «suit la loi de sa nature, définie par son essence singulière, sans tenir compte des intérêts d'autrui, sans éprouver un sentiment d'obligation»³². Dans le Traité politique, il approfondit cette définition et l'étend à la puissance d'action:

Par droit de nature, donc, j'entends les lois mêmes ou règles de la Nature suivant lesquelles tout arrive, c'est-à-dire la puissance même de la Nature. Par suite, le droit naturel de la Nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance, et donc tout ce que fait un homme selon les lois de sa propre nature, il le fait en vertu d'un droit de nature souverain, et il a sur la nature autant de droit qu'il a de puissance.³³

18 Comme chaque individu a autant de puissance qu'il a de droit, la puissance d'action de chacun sera proportionnelle à son droit par la puissance même de la Nature: «tout être dans la Nature tient de la Nature autant de droit qu'il a de puissance pour exister et agir»³⁴.

Suivant cette logique, il apparaît clairement qu'il y a un lien ontologique qui unit la puissance de Dieu à celle des conatus. Ainsi, dans la mesure où c'est Dieu qui assigne à chaque chose un droit conformément à la nature de la chose, on peut alors conclure rigoureusement que le droit de Dieu est souverain et qu'il a autant de droit qu'il a de pouvoir. De ce fait, droit souverain et puissance infinie concordent en Dieu. Et, en tant que tel, Dieu a le droit de faire tout ce qu'il peut faire, donc Dieu peut tout. Plus précisément, il peut faire tout ce que peuvent faire les lois de la Nature. Mais en affirmant que le pouvoir de Dieu est absolu, ne sommes-nous pas en train d'affirmer qu'il est libre d'agir selon son bon vouloir ?

Le pouvoir et la liberté de Dieu

19 Dans les sociétés humaines, il est assez courant de constater que celui qui jouit d'une quelconque autorité à l'égard des autres s'attribue souvent le droit de faire ce qu'il veut. En effet, toute personne qui jouit d'une autorité exerce de facto un pouvoir, et par la faiblesse de la nature humaine, les moins vertueux en profitent pour ériger leur volonté en loi. Or, la volonté humaine est le plus souvent soumise aux affects, par conséquent les lois qu'elle érige sont aussi inconstantes que les circonstances de leur mise en œuvre. S'ils estiment que la fin justifie les moyens, comme le laisse penser cette attitude humaine, évidemment les plus habiles à conserver le pouvoir n'hésitent

pas à bafouer la morale au profit de leurs intérêts. Comme le remarquait déjà Platon, personne n'ayant un pouvoir semblable à celui de Gygès³⁵ ne résisterait à la tentation d'en abuser. Ainsi, sommes-nous tentés de nous demander, en est-il de même pour l'Être dont on estime la puissance illimitée ?

20 Or le fait que Dieu puisse tout ne fait pas de lui un être inconstant. Descartes et Spinoza ont en commun d'établir fermement la fixité des lois de la Nature, mais par des voies opposées – le premier en les faisant dépendre d'une volonté divine qui aurait pu les créer autrement mais qui, une fois qu'elles sont créées, assure leur éternité, le second en assignant leur nécessité à une puissance éternelle qui ne pouvait que

leur conférer sa propre éternité. En effet, Descartes, dans la lettre à Mersenne du 15 avril 1630, avait introduit la doctrine de la création des vérités éternelles: «Les vérités mathématiques, lesquelles vous nommez éternelles, ont été établies par Dieu et en dépendent aussi bien que tout le reste des créatures.»³⁶ C'est cette thèse que Leibniz critiquera plus tard au début du Discours de métaphysique en identifiant le Dieu cartésien à un tyran qui ne peut susciter notre amour: il y verra l'incapacité de la métaphysique cartésienne à concevoir un Dieu législateur avec lequel nous puissions entrer en une «société des esprits», que Leibniz entend ainsi mettre au jour. Cette doctrine cartésienne de la création des vérités éternelles est fort éloignée

des doctrines médiévales de la toute-puissance de Dieu. Le dénominateur commun des anciennes doctrines de la toute-puissance de Dieu est que Dieu peut faire par sa puissance absolue autre chose que ce qu'il fait par sa puissance ordonnée, qu'on étende cette assertion à la sphère logique ou qu'on la restreigne à la sphère physique. Autrement dit, ces doctrines ont pour fonction de préserver la contingence dans l'action de Dieu. Dieu est libre, de sorte qu'il peut faire autre chose que ce qu'il fait. Telle ne semble pas être l'orientation de Descartes. Son but n'est pas de préserver la contingence dans l'action de Dieu. Au contraire, pour Descartes, que Dieu ne soit déterminé par rien dans son action entraîne la nécessité de son action. D'ailleurs Descartes,

contrairement à Hobbes et à Spinoza, réserve la notion de puissance à Dieu et ne l'attribue pas à l'homme. Alors que le concept de puissance organise de manière explicite les philosophies de Hobbes et de Spinoza, il semble absent de la pensée cartésienne de l'homme, qui préfère les termes de force (*vis*) ou de faculté (*facultas*). Ainsi, si la puissance spinoziste se distingue de la force cartésienne par son intériorité particulière, qui n'est pas non plus celle du *cogito*, par son inscription dans la substance immanente, elle apparaît aussi comme le résultat de la transformation et du déplacement d'un matériau cartésien.

21 Chez Hobbes, la puissance se manifeste par ses signes, alors qu'elle se

manifeste davantage par ses effets chez Spinoza. Il y a là une divergence radicale entre une puissance conçue comme essentiellement comparative et extérieure à son sujet et une puissance pensée comme l'être d'une intériorité qui n'est pas médiatisée par une autre puissance que celle de la substance immanente³⁷. En effet, Spinoza, en neutralisant le sens normatif de la perfection cartésienne pour ne conserver que l'affirmation de l'identité de l'être et de la perfection formulée par Descartes, pose les conditions d'une puissance non référentielle, qui n'aurait pas à rejoindre ce dont elle serait séparée. L'attribution exclusive de la puissance à Dieu par Descartes s'explique ainsi par l'incommensurabilité de la force

humaine et de la puissance divine, la perfection de l'homme étant normée par celle de Dieu. De ce point de vue, Spinoza se sépare autant de Descartes que de Hobbes, dans la mesure où, pour ce dernier, la puissance de l'homme n'a d'existence que par la représentation que les autres s'en font.

22 Ainsi, Dieu ne peut choisir de faire ou de ne pas faire en fonction d'un supposé libre arbitre. Contrairement à l'homme, Dieu est parfait, de sorte qu'il ne peut se repentir d'avoir fait une chose telle qu'elle est. Il est, par conséquent, impossible que Dieu change ses décrets au gré de ses humeurs, sans renoncer à sa perfection. Ainsi, chaque chose déterminée par Dieu ne peut se rendre elle-même

indéterminée. Si cela arrivait, remarque Spinoza, cela contredirait l'ordre établi, et conséquemment, Dieu ne serait pas infini: «S'il se produisait donc, dans la nature, quelque chose qui ne suivrait pas de ses lois, cela contredirait nécessairement l'ordre que Dieu a établi pour l'éternité par les lois universelles de la Nature.»³⁸ L'ordre et l'enchaînement des choses obéissent donc à un ordre fixe et immuable allant de la cause à l'effet, ce qui veut dire que les décrets divins ne peuvent être autrement, et ne sont pas susceptibles de changement: «La Nature observe toujours des lois et des règles qui enveloppent une nécessité et une vérité éternelle, quoique toutes ne nous soient pas connues et donc aussi un ordre fixe et immuable.»³⁹

23 Par conséquent, la volonté de Dieu est nécessaire. En affirmant cela, Spinoza n'a pas la prétention de limiter le pouvoir d'action de Dieu, mais plutôt de l'étendre à la totalité du réel, c'est-à-dire aux lois de celui-ci. En fait, Spinoza veut démontrer que la volonté de Dieu découle de la perfection de sa nature même, de sorte que tout ce qui existe provient de Dieu comme l'effet découle de la cause. Ainsi, Dieu n'agit pas comme un tyran, mais tout ce qu'il conçoit, il le fait par une nécessité de nature. En évoquant l'infinité de Dieu, Spinoza s'attaque à cette connaissance imparfaite et confuse que l'homme a de Dieu, en démontrant que Dieu ne peut ni être limité, ni agir par une cause externe à lui. Comme on peut le

constater chez Spinoza, l'action libre est celle qui dérive d'une nécessité de nature. À cet effet, il affirme que «[l]a vraie liberté n'est uniquement ou n'est rien d'autre que la cause première, laquelle n'est aucunement contrainte ni nécessitée par autre chose et par sa seule perfection est cause de toute perfection»⁴⁰.

24 En affirmant qu'il n'y a pas de volonté libre, Spinoza rejette la possibilité que Dieu puisse faire ce que lui dicte son bon plaisir, c'est-à-dire ses inclinations. S'il arrivait que Dieu agisse selon son bon plaisir, cela signifierait qu'il n'est pas parfait, mais écartelé en mille directions, au même titre que les hommes. Mais cette propension des hommes à attribuer le

libre arbitre à Dieu viendrait, selon Spinoza, «de ce qu'on ne conçoit pas correctement en quoi consiste la vraie liberté, laquelle n'est en aucun cas, comme ils l'imaginent, le pouvoir de faire ou de ne pas faire quelque chose de bien ou de mal»⁴¹. À travers cet énoncé, Spinoza affirme que la liberté de Dieu ne peut s'accommoder de l'inconstance, dans la mesure où elle repose sur la nécessité de la perfection de sa nature.

25 C'est précisément cette nécessité parfaite de sa nature qu'il nomme liberté, comme en témoigne ce propos qui résume sa thèse principale: «Dieu agit par les seules lois de sa nature et sans subir aucune contrainte.»⁴² La liberté de Dieu ne se traduit pas par une

sorte d'arbitraire, au sens où il aurait le pouvoir de faire ce qu'il veut, comme il veut, au point de se contredire, comme le prétend le vulgaire, qui entend «par puissance de Dieu une volonté libre et un droit s'étendant à tout ce qui est, et pour cette raison toutes choses sont communément considérées comme contingentes. Dieu, dit-on en effet, a le pouvoir de tout détruire et tout anéantir»⁴³. Mais sa liberté est l'expression d'une volonté parfaite, c'est-à-dire exempte d'émotions. Cette manière de penser philosophiquement la nature de Dieu à partir de cette propriété apparaît chez Spinoza comme la clé de la libération de l'homme, dans la mesure où elle fournit une idée claire de Dieu, dont l'intérêt est de mettre un

terme aux préjugés anthropomorphiques.

26 Ceux qui soutiennent que Dieu est soustrait au déterminisme sont semblables aux théologiens qui affirment qu'il a le pouvoir de se contredire en introduisant le miracle dans la nature. Or, affirmer la possibilité du miracle, c'est admettre l'existence du désordre introduit dans la Nature par une volonté en permanence instable. Mais, en considérant le pouvoir de Dieu comme celui d'un tyran, ne sont-ils pas en train de définir l'essence de Dieu comme contenant en elle-même une contradiction ? Car il est absurde d'affirmer en même temps que Dieu est l'unique cause du monde, et qu'il serait constamment en train de se corriger. Ou

doit-on supposer qu'ayant créé le monde sans l'organiser, il est contraint de modifier ses décrets à chaque fois qu'il décèle une faille dans son organisation ? Car c'est seulement à cette condition qu'on pourrait distinguer Dieu de la nature. «Dieu aurait, se demande Spinoza, créé une nature tellement impuissante et établi des lois et règles si peu fécondes, qu'il serait souvent forcé de lui venir de nouveau en aide s'il veut qu'elle se conserve et que les choses réussissent selon son vœu ?»⁴⁴ Il serait absurde de répondre à cette question par l'affirmative, car il ne saurait changer ses décrets sans renoncer à sa perfection: «lorsque nous concluons que Dieu n'a pu s'abstenir de faire ce qu'il a fait, nous le déduisons de sa perfection, car ce serait en Dieu une

imperfection que de pouvoir s'abstenir de ce qu'il fait»⁴⁵. De deux choses l'une, soit on admet la perfection divine, soit on la nie. Dans la deuxième hypothèse, Dieu serait contraint d'ajuster son œuvre au fur et à mesure. À la question de savoir si ce serait en Dieu une imperfection de renoncer à faire ce qui est dans son idée et ce qu'il peut faire d'une manière parfaite, Spinoza répond que si les choses étaient susceptibles de changement, cela serait en lui un grand défaut. Or, Dieu n'a pas de défaut, donc toutes les choses qui arrivent, étant produites par Dieu, doivent être prédéterminées par lui d'une manière certaine pour l'éternité.

Conclusion

27 Dans cette étude, il était essentiellement question du pouvoir de Dieu. Nous avons attiré l'attention sur la formulation «le Dieu qui peut tout», dont Spinoza donne une version irréductible à la doctrine chrétienne ou à l'anthropomorphisme. L'attitude qui consisterait à attribuer à Dieu un «libre» pouvoir sur la gestion des affaires humaines relève, nous l'avons montré, de deux causes: d'une part l'incapacité des hommes à pouvoir diriger leurs affaires avec prudence ; d'autre part la volonté que s'attribue l'homme et le fait qu'il se dépeint Dieu comme identique à un roi au droit tout-puissant. Cette vision de Dieu a pour conséquence une

double illusion: une méconnaissance de l'homme et une domestication de Dieu.

28 Ensuite, nous avons essayé d'aborder l'idée de Dieu dans la conception spinoziste. Aussi avons-nous montré que le Dieu spinoziste était une substance constituée d'une infinité d'attributs, qui se manifestent sous la forme d'une infinité de modes, et qui expriment, chacun à leur manière, une modalité de Dieu. Ainsi, dans la mesure où rien ne peut ni être ni être conçu sans Dieu, tout ce qui existe tel que Dieu l'a voulu. La puissance infinie de Dieu n'est subordonnée qu'à sa perfection qui fait qu'il peut tout faire sans contradiction. Spinoza l'identifie avec la nécessité rationnelle et interne qui, de l'essence même de Dieu, dérive sa

causalité et son existence. Aussi, loin de s'exclure, liberté et nécessité, par ce qu'elles ont d'intelligible, sont une même chose. «Vous le voyez bien, écrit Spinoza, je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité.»⁴⁶ Ainsi, on peut bien admettre qu'il n'y a pas de contradiction entre la nécessité de l'action divine et la liberté de Dieu, puisqu'on admet aussi bien que Dieu, par une nécessité de sa nature, se connaît lui-même, et que cette connaissance de soi est libre. En tant que tel, il a donc un pouvoir absolu sur tout. Cependant, si le pouvoir de Dieu est illimité, il n'en demeure pas moins que ce n'est pas un pouvoir arbitraire, de sorte qu'il n'est pas possible que Dieu se contredise. Aussi, le pouvoir

absolu qu'a Dieu sur tout ne se traduit pas par l'inconstance dans les décrets. L'identité de Dieu et de la nature garantit donc la constance divine. Comme le fait observer Guillaume Morano: «Tant que Dieu est conçu à l'image du créateur extérieur, nous pouvons certes imaginer qu'il aurait pu créer toute chose autrement, ou s'abstenir même de créer quoi que ce soit. Mais dès lors que Dieu, dans son infinité, est identique à la nature, cette dernière devient elle-même nécessaire, tant dans son existence que dans son ordre.»⁴⁷

29 On comprend alors que le pouvoir de Dieu ne réside pas dans la volonté sans règle par laquelle Dieu pourrait indifféremment faire ou ne pas faire ce

qu'il fait, mais consiste au contraire dans son pouvoir infini d'engendrement nécessaire.

Pour citer cet article (Référence électronique)

Alain Gervais Ndoba, «Spinoza et le Dieu qui peut tout», *Astérion* [En ligne], 23 | 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 12 juin 2023. URL: <http://journals.openedition.org/asterion/5297> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asterion.5297>

Auteur: Alain Gervais Ndoba

Université Omar Bongo • Alain Gervais Ndoba est né le 30 septembre 1970 à Mouila au Gabon. Il est titulaire d'un doctorat de philosophie de l'École normale supérieure Lettres et sciences humaines de Lyon. Enseignant-chercheur à la faculté des Lettres et sciences humaines de l'université Omar Bongo de Libreville, ses recherches portent sur la philosophie du XVIIe siècle et l'histoire du protestantisme. Professeur invité à l'École normale supérieure de Lyon (LabEx COMOD), il participe aux activités de recherche de l'Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités (IHRIM, Université de Lyon).

Principales publications: «Connaissance de Dieu et connaissance de soi: le fondement dynamique de la pensée calviniste», *Revue réformée*, no 256, 2010 ; «Kant: de Dieu à l'idée de Dieu», *Filosofia e teologia*, vol. XXVIII, no 1, 2014, p. 172-185 ; «Spinoza et l'utilisation de la figure de l'Apôtre Paul», *Exchorésis: revue africaine de philosophie*, no 4, 2017.

1 «Notre Dieu est au ciel, il fait tout ce qu'il veut» (Ps. 115: 3) ; «Car rien n'est impossible (...)

2 Voir par exemple saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, Ia, qu. 25, art. 3.

3 B. Spinoza, Traité théologico-politique, VI, 1, F. Akkerman éd., J. Lagrée et P.-F. Moreau éd. et trad., Paris, PUF, 1999, p. 241.

4 Id., Court traité de Dieu, de l'homme et de son bien-être, dans Id., Premiers écrits, F. Mignini éd., M. Beyssade et J. Ganault trad., Paris, PUF, 2009.

5 Id., Traité théologico-politique, IV, 4, op. cit., p. 187. Voir R. Descartes, Discours de la méthode, IV, dans Id., Œuvres, C. Adam et P. Tannery éd., Paris, Vrin, 1996, t. VI, p. 38 ; Id., IIes Réponses, dans Id., Œuvres, op. cit., t. IX, p. 110 ; Id., IVes Réponses, dans Id., Œuvres, op. cit., t. IX, p. 189-190. Descartes dit exactement: «Nous ne sommes assurés que les choses que nous concevons fort clairement et distinctement sont toutes vraies qu'à cause que Dieu est ou existe.» Et Pierre-François Moreau de faire remarquer que dans

l'introduction aux Principes de la philosophie de Descartes, Spinoza transcrit: «Nous accordons donc que, en dehors de notre existence, nous ne pouvons être absolument certains d'aucune chose, si vraiment attentifs que nous soyons à sa démonstration, aussi longtemps que nous n'avons pas de Dieu une conception claire et distincte nous obligeant d'affirmer qu'il est souverainement véridique.» (B. Spinoza, Traité théologico-politique, IV, 4, op. cit., p. 723, note 11).

6 «J'entends par Dieu un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie.» B. Spinoza, Éthique, I, déf. 6, C. Appuhn éd. et trad., Paris, GF Flammarion, 1965, p. 21.

7 Ibid., I, prop. 5, p. 24.

8 Ibid., I, prop. 11, p. 30.

9 «Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu», ibid., I, prop. 15, (...)

10 G. Morano, «Spinoza (1632-1677)», dans M. Foglia éd., Histoire de la philosophie, Paris, Ellipses, 2013, p. 299.

11 B. Spinoza, Éthique, I, déf. 3., op. cit., p. 21.

12 Ibid., I, démonstration de la prop. 7, p. 25-26.

13 Ibid., I, prop. 14., p. 34.

14 V. Delbos, Le spinozisme, Paris, Vrin, 1993, p. 40.

15 P.-F. Moreau, Spinoza et le spinozisme, Paris, PUF, 2003, p. 71.

16 B. Spinoza, Éthique, I, prop. 36, op. cit., p. 60.

17 P.-F. Moreau, Spinoza, Paris, Seuil, 1975, p. 40.

18 B. Spinoza, Éthique, II, prop. 35, sc., op. cit., p. 109.

19 R. Descartes, Lettre du 15 avril 1630, dans Id., Œuvres, op. cit., t. I, p. 144.

20 B. Spinoza, *Éthique*, II, prop. 3, sc., op. cit., p. 72-73.

21 Ibid., I, prop. 17, sc., p. 42.

22 Ibid., I, prop. 29 et prop. 33, p. 52 et 56.

23 Ibid., I, prop. 18, p. 43.

24 Id., *Traité théologico-politique*, XVI, 2, op. cit., p. 505.

25 Id., *25 lettres philosophiques*, A. Billecoq éd. et trad., Paris, Hachette, 1982, lettre 19, p. 117

26 Id., *Traité théologico-politique*, VI, 4, op. cit., p. 245.

27 Ibid., VI, 3, p. 243 et 245.

28 Ibid., VI, 1, p. 241.

29 Le terme «pouvoir» est réservé en général par l'auteur de l'*Éthique* au domaine politique ; il y a des exceptions, mais elles sortent du cadre de cette étude.

30 Ibid., XVI, 2, p. 505.

31 Ibid., XVI, 2, p. 507.

32 E. Yakira, *Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989, p. 157.

33 B. Spinoza, *Traité politique*, II, 4, dans Id., *Œuvres*, vol. IV, C. Appuhn éd. et trad., Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 16.

34 Ibid., II, 3, p. 16.

35 Personnage de la mythologie grecque, Gygès est un berger qui ramasse un anneau magique qui le rend invisible et s'en sert pour tuer le roi et épouser la reine. Par ce personnage, Platon montre combien il est difficile, voire impossible, de pratiquer la justice lorsqu'on détient un grand pouvoir. Voir Platon, *La République*, livre II, 359b6 – 360b2.

36 R. Descartes, *Lettre à Mersenne du 15 avril 1630*, dans Id., *Œuvres philosophiques*, t. I: 1618-

1637, F. Alquié éd., Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 259. Pour les thomistes, selon les notes de Ferdinand Alquié, Dieu a créé les existences. Mais les essences font partie de sa propre vérité intelligible: Dieu les contemple en se contemplant. La première affirmation de Descartes (en ce qui concerne sa fameuse théorie de la création des vérités éternelles), c'est que les vérités mathématiques ont avec Dieu le même rapport que le reste des créatures, ce qui revient à dire qu'elles sont elles-mêmes créées.

37 C. Nicco-Kerivel, *Puissance et individu chez Descartes, Hobbes et Spinoza*, thèse sous la direction de P.-F. Moreau soutenue le 15 novembre 2004.

38 B. Spinoza, *Traité théologico-politique*, VI, 9, op. cit., p. 253.

39 Ibid., VI, 4, p. 245.

40 Id., *Court traité de Dieu...*, I, IV, op. cit., p. 231.

41 Loc. Cit.

42 Id., *Éthique*, I, prop. 17, op. cit., p. 40.

43 Ibid., II, prop. 3, sc., p. 72.

44 Id., *Traité théologico-politique*, VI, 9, op. cit., p. 245.

45 Id., *Court traité de Dieu...*, I, IV, op. cit., p. 229-231.

46 Id., *Lettre 58 à Schuller*, dans Id., *Œuvres*, vol. IV, C. Appuhn éd. et trad., Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 303.

47 G. Morano, «Spinoza (1632-1677)», dans M. Foglia éd., *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 299-300.

Formatté pour les liseuses électroniques (Kindle
etc) par Wergosum le 20230613

Téléchargeable du site *Wergosum's random blog* à
la page

<https://wergosum.com/downloads/factory/>

à la ligne 87.