

Dominik PERLER, « Le Hasard est-il possible ? Spinoza, critique des conceptions scolastiques de la contingence », p. 1-14.
<<http://umr6576.cesr.univ-tours.fr/Publications/HasardetProvidence>>

Hasard et Providence XIV^e-XVII^e siècles

Actes du cinquantenaire de la fondation du CESR et XLIX^e Colloque International d'Études Humanistes
Tours, 3-9 juillet 2006

publié par le Centre d'Études Supérieures de la Renaissance,

Responsable de publication

Marie-Luce DEMONET,
Université François-Rabelais de Tours, CNRS/UMR 6576

Mentions légales

Copyright 2007 – © CESR. Tous droits réservés.
Les utilisateurs peuvent télécharger et imprimer cet article,
pour un usage strictement privé.
Reproduction soumise à autorisation.

Date de publication

14 mai 2007

Date de mise à jour

Ouvrage en ligne publié avec le concours
de l'Université François-Rabelais, du CNRS,
du Ministère de la Recherche et de l'Enseignement supérieur,
du Ministère de la Culture et de la Communication,
du conseil régional du Centre,
du conseil général de l'Indre-et-Loire,
de l'Institut Universitaire de France

Collection « *La Renaissance en ligne* »



Dominik Perler

Humboldt-Universität, Berlin

Le Hasard est-il possible ? Spinoza, critique des conceptions scolastiques de la contingence

I

Dans la vie quotidienne il nous semble tout à fait naturel d'admettre que beaucoup de choses pourraient être autrement qu'elles ne sont actuellement. Ainsi, lorsque nous observons un arbre au printemps, nous disons : « Cet arbre a actuellement des feuilles vertes et des fleurs rouges, mais il se pourrait très bien qu'il ne possède ni feuilles ni fleurs. Un orage aurait pu les détruire ou le gel aurait pu empêcher la floraison ». Pour d'autres choses en revanche, il nous semble naturel de supposer qu'elles ne peuvent en aucun cas être autrement. Lorsque nous décrivons un triangle, par exemple, nous constatons : « La somme des angles internes est égale à celle de deux angles droits et ne peut jamais être différente, quoi qu'il puisse advenir dans le monde. Tout triangle, dans toute situation possible a de tels angles ». Dans les débats philosophiques, cette différence entre deux types de faits est souvent qualifiée de différence entre contingence et nécessité. Et lorsque nous parlons du hasard, nous faisons référence à un certain type de contingence. En disant que c'est par hasard que l'arbre a trois mille fleurs, nous voulons exprimer que c'est un fait contingent qu'il y a un tel nombre de fleurs : il se pourrait très bien qu'il ait dix fleurs de plus ou de moins.

C'est justement à une telle interprétation du hasard, basée sur une certaine conception de la contingence, que Spinoza s'oppose dans son *Éthique*. Il y affirme catégoriquement :

Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière.¹ (Ip29, p. 52)

1. « *In rerum natura nullum datur contingens, sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum et operandum* ». La traduction est celle de Charles Appuhn, Paris, Flammarion, 1965. Abréviations : p = propositio, d = demonstratio, s = scholium.

Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun autre ordre où elles ont été produites². (Ip33, p. 56)

Or, une telle position néecessitariste est étonnante. Pourquoi Spinoza veut-il éliminer la contingence dans la nature ? Et comment arrive-t-il à expliquer la différence évidente entre les faits qui sont variables (par exemple le nombre des fleurs) et ceux qui sont invariables (par exemple la somme des angles d'un triangle) s'il n'y a pas de contingence ? Il me semble que l'on ne peut trouver une réponse à ces questions que si l'on situe la théorie néecessitariste dans son contexte historique, ou plus précisément, si l'on regarde de plus près le modèle de contingence qui dominait les débats philosophiques du xiv^e au xvii^e siècle et qui a servi d'anti-modèle à Spinoza. C'est pourquoi j'examinerai d'abord sa critique des présupposés métaphysiques de ce modèle. Dans un deuxième temps, j'essaierai de montrer que Spinoza, tout en étant néecessitariste, distingue néanmoins différents types de nécessité, ce qui lui permet de distinguer différents types de faits. Cela me permettra de revenir à la question de savoir dans quel sens Spinoza nie la possibilité du hasard.

II

Pour bien saisir la portée du néecessitarisme, il est opportun de se concentrer sur une affirmation que Spinoza semble faire presque accessoirement dans la deuxième partie de l'*Éthique* :

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.³ (IIP3s, p. 99)

Dans ce passage, Spinoza fait allusion à une conception de Dieu qui n'était pas uniquement partagée par « le vulgaire », mais aussi et avant tout par les philosophes et les théologiens médiévaux qui insistaient sur la toute-puissance divine. En effet, une longue série d'auteurs allant de Duns Scot à Gabriel Biel compareraient Dieu à un souverain ayant promulgué des lois et régnant sur le monde en observant ces lois⁴. Pourtant Dieu, tout comme le souverain terrestre, est absolu-

2. « *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productæ sunt* ».

3. « *Vulgus per Dei potentiam intelligit Dei liberam voluntatem et jus in omnia, quæ sunt quæque propterea communiter ut contingentia considerantur. Deum enim potestatem omnia destruendi habere dicunt et in nihilum redigendi. Dei porro potentiam cum potentia regum sæpissime comparant* ».

4. Voir William J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990 ; Lilli Alanen et Simo Knuuttila, « The Foundations of

ment libre dans ses actions et ne doit pas même obéir aux lois qu'il a lui-même promulguées. S'il le voulait, il pourrait changer ces lois à tout moment ou les violer ponctuellement. Pour souligner cette puissance illimitée, les théologiens médiévaux distinguaient entre la « puissance ordonnée » (*potentia ordinata*) que Dieu exerce lorsqu'il suit ses propres lois, et la « puissance absolue » (*potentia absoluta*) dont il fait usage lorsqu'il agit contre ces lois. Cette différence peut facilement être illustrée : si Dieu agit avec sa puissance ordonnée, un livre tombe par terre si je le lâche, car une loi naturelle règle que tout corps tombe par terre, pourvu qu'il ne rencontre pas d'obstacle. Pourtant, s'il plaisait à Dieu, il pourrait faire que le livre s'envole. Rien ne l'empêche d'agir à l'encontre de la loi naturelle, à condition qu'il ne viole pas la loi de non-contradiction.

Afin d'éviter tout malentendu, il faut tout de suite ajouter que cette distinction de deux types de puissance ne servait pas à caractériser Dieu comme un tyran capricieux qui agit à son gré. Elle faisait plutôt office « d'instrument analytique », comme l'a bien montré William J. Courtenay⁵. Elle était un instrument destiné à distinguer différents types de possibilité et de nécessité. En fait, les limites de la puissance ordonnée marquent le domaine de la possibilité physique, tandis que celles de la puissance absolue circonscrivent le domaine de la possibilité logique. Ainsi, il est physiquement possible que le livre tombe par terre, et si je le lâche, il est même physiquement nécessaire qu'il tombe ; les lois naturelles déterminent cet événement. Par contre, il est logiquement possible qu'il s'envole, car l'affirmation « je lâche le livre et il s'envole » n'entraîne pas de contradiction logique.

Suivant cette même ligne d'argumentation, Descartes fait allusion à une puissance absolue qui n'est pas obligée de respecter les lois naturelles. Dans une lettre adressée à Mersenne, il affirme :

Ne craignés point, je vous prie, d'assurer & de publier par tout, que c'est Dieu qui a establi ces lois en la nature, ainsy qu'un Roy etablist des lois en son Royaume. [...] On vous dira que si Dieu auoit establi ces verités, il les pourroit changer comme vn Roy fait ses lois ; a quoy il faut respondre qu'ouy, si sa volonté peut changer.⁶

Modality and Conceivability in Descartes and His Predecessors », dans *Modern Modalities. Studies of the History of Modal Theories from Medieval Nominalism to Logical Positivism*, éd. par S. Knuuttila, Dordrecht, Reidel, 1988, p. 1-69.

5. William J. Courtenay, « The Dialectic of Omnipotence in High and Late Middle Ages », dans *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, éd. par T. Rudavsky, Dordrecht, Reidel, 1985, p. 243.

6. Lettre du 15 avril 1630, dans *Œuvres de Descartes*, éd. par C. Adam et P. Tannery, nouvelle présentation, Paris, Vrin, 1987, vol. I, p. 145-146.

En affirmant que Dieu peut changer les lois, Descartes ne veut pas prétendre qu'il les change effectivement. Il insiste plutôt sur une possibilité logique, car rien n'échappe à la toute-puissance divine, pas même la possibilité de modifier les lois naturelles. C'est pourquoi il n'y a pas de nécessité absolue dans le monde matériel, mais uniquement une nécessité hypothétique : *si* Dieu ne change pas les lois, *alors* celles-ci déterminent les événements naturels et leur imposent une nécessité⁷. Une telle conception d'une nécessité hypothétique permet d'admettre une contingence métaphysique dans un double sens. D'une part, il y a une contingence dans le choix divin d'un certain ensemble de lois naturelles. Dieu aurait bien pu choisir d'autres lois que celles que nous connaissons, des lois qui auraient imposé une autre nécessité aux événements naturels. D'autre part, il y a une contingence dans le fait que les lois choisies soient actuellement en vigueur. Dans notre monde lui-même, elles pourraient être changées à tout moment et Dieu pourrait effectuer une action sans les respecter. Il n'est point nécessaire qu'un certain ensemble de lois soit valide une fois pour toutes, ni qu'il règle les événements naturels pour l'éternité.

Spinoza connaissait ces spéculations qui ouvraient le champ à une double contingence. Dans ses *Cogitata metaphysica*, il recourt explicitement à la terminologie médiévale en parlant d'une puissance absolue qui s'oppose à une puissance ordonnée et lui est même supérieure⁸. Pourtant, il n'utilise pas cet instrument analytique. Au contraire, il rejette l'hypothèse selon laquelle la puissance absolue peut aller au-delà des lois naturelles. À son avis, rien ne peut aller au-delà de ces lois et par conséquent, rien ne peut échapper à la nécessité imposée par elles. Pourquoi ?

Sa raison principale est intimement liée au rejet de la thèse selon laquelle il y a une volonté divine choisissant un ensemble de lois et les imposant au monde matériel. Selon Spinoza, il n'y a pas de volonté qui serait une sorte d'instance législative dont Dieu pourrait se servir pour imposer et changer des lois. À son avis, « la volonté, de même que l'entendement, est un certain mode de penser » (Ip32d). Un tel mode est toujours lié à d'autres modes, formant avec eux une seule chaîne de modes de penser. La totalité de ces modes n'est rien d'autre que la nature conçue sous l'attribut de la pensée. C'est pourquoi la volonté divine n'est rien d'extrinsèque, rien qui serait mis au-dessus de la nature et qui pourrait lui imposer certaines lois. Elle est plutôt *dans* la nature, et tout acte divin a tou-

7. Pour une analyse détaillée de cette nécessité hypothétique, voir Dominik Perler, « Cartesische Möglichkeiten », dans *Potentialität und Possibilität. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, éd. par T. Buchheim et C.H. Kneepkens, Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, p. 255-272.

8. Voir *Opera*, éd. par Carl Gebhardt, Heidelberg, Winters, vol. I, p. 267.

jours lieu à l'intérieur de la nature. Bref, toute décision divine est *immanente* à la nature et se manifeste dans les lois naturelles qui règlent la genèse ainsi que le développement des choses concrètes.

Un tel rejet d'une volonté divine séparée de la nature équivaut à une critique fondamentale d'une conception personnaliste de Dieu. Selon Spinoza, tous les philosophes de Scot jusqu'à Descartes commettent une faute cruciale quand ils comparent Dieu à un roi qui choisit et établit des lois. Faire une telle comparaison revient à dire qu'il y a Dieu *et* la création, comme il y a le roi *et*, distinct de lui, le royaume. Mais en réalité, une seule nature existe, et la volonté divine n'est rien d'autre qu'une manifestation de cette nature dans laquelle les lois règlent la succession des choses selon un ordre nécessaire.

Mais comment faut-il comprendre l'établissement de cet ordre ? Et dans quel sens s'agit-il d'un ordre nécessaire ? Permettez-moi de clarifier ce point en donnant un exemple moderne. Supposons que vous vouliez lire vos courriels comme vous le faites chaque matin. Vous vous installez devant votre ordinateur, ouvrez votre programme de courrier électronique et lisez : « vingt nouveaux messages ». Cela vous fait soupirer : « Hélas, voilà encore un peu plus de temps que cet appareil veut me voler ! » Attribuez-vous une volonté à l'ordinateur en émettant ce soupir ? Ou supposez-vous même qu'il y a quelque part dans le système électronique un être méchant qui veut vous imposer du travail ? Certainement pas. Il n'y a pas d'« être caché », pas d'instance supérieure qui exerce sa volonté pour vous envoyer vingt courriels et vous faire travailler. Tout ce qui existe est un certain mécanisme qui agit selon des lois précises : si des messages sont envoyés à votre adresse et si vous ouvrez votre programme de courrier électronique, votre ordinateur indique automatiquement le nombre de nouveaux courriels. Il s'agit même d'un mécanisme *nécessaire*, car si les courriels vous sont adressés, ils doivent être à votre disposition, et votre ordinateur doit vous les indiquer. Rien n'est ponctuellement décidé ou choisi, et personne n'intervient pour imposer ou changer des lois qui déterminent cet événement. Certes, il y a vingt personnes qui ont décidé de vous envoyer des messages. Mais ces personnes sont elles-mêmes soumises à des lois, car si certaines pensées surgissent et si elles sont combinées avec certaines intentions, des décisions se forment inévitablement et ont pour conséquence des actions. Les décisions font partie d'une chaîne causale. De même, on pourrait dire qu'il n'y a pas de Dieu qui décide ponctuellement que ceci ou cela arrive ou que certaines lois sont appliquées. Tout ce qui existe suit des mécanismes causaux dans le monde, des mécanismes qui obéissent à des lois éternelles.

Il est évident que cette conception de la volonté divine a une conséquence immédiate pour le problème du nécessitarisme. S'il n'y a pas d'instance autonome qui décide que quelque chose arrive, il ne peut pas y avoir un souverain

absolu décidant qu'une loi soit changée ou que quelque chose arrive à l'encontre d'une loi. Bien sûr, il peut toujours être question d'une volonté divine, mais elle ne peut rien être d'autre que la manifestation des lois dans la nature, manifestation qui ne permet pas de dérogation ou d'exception. Spinoza souligne ce point en disant :

Mais je crois avoir montré assez clairement que de la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses et 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.⁹ (Ip17s, p. 42)

Le point important est qu'il ne peut y avoir de dérogation à la nécessité des lois naturelles. De même qu'il est absolument exclu qu'il y ait un triangle dont les angles internes seraient plus grands ou plus petits que deux angles droits, il est également exclu qu'un événement dans le monde matériel échappe aux lois naturelles. Admettre une exception et poser un événement contingent revient à méconnaître la nature de la volonté divine qui n'est rien d'autre que la manifestation des lois de la nature.

Il y a une deuxième raison fondamentale qui motive Spinoza à rejeter la contingence sur le plan métaphysique. On pourrait l'appeler « l'argument de l'éternité du monde », argument introduit comme suit :

Dans l'éternité il n'y a d'ailleurs ni *quand*, ni *avant*, ni *après* ; il suit donc de là, c'est-à-dire de la seule perfection de Dieu, que Dieu ne peut ni n'a pu jamais décréter autre chose ; en d'autres termes que Dieu n'existe pas antérieurement à ses décrets et ne peut exister sans eux.¹⁰ (Ip33s2, p. 75)

Cet argument s'enracine dans une longue tradition théologique qui conçoit Dieu comme un être éternel qui n'a ni commencement, ni fin¹¹. Strictement parlant, il n'y a pas même de temps pour Dieu, pas plus que de succession d'événements. Dieu existe hors de la catégorie du temps ; tout lui est donné dans une omniprésence. Si nous parlons de succession et de changement, la raison en est

9. « *Verum ego me satis clare ostendisse puto a summa Dei potentia sive infinita natura infinita infinitis modis, hoc est omnia, necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi, eodem modo ac ex natura trianguli ab æterno et in æternum sequitur ejus tres angulos æquari duobus rectis* ».

10. « *At cum in æterno non detur quando, ante nec post : hinc, ex sola scilicet Dei perfectione, sequitur Deum aliud discernere nunquam posse nec unquam potuisse ; sive Deum ante sua decreta non fuisse nec sine ipsis esse posse* ».

11. Voir Thomas d'Aquin, *Summa theologiæ* I, q. 10, art. 2.

simplement que *nous* existons dans le temps et que *nous* sommes soumis à une dimension temporelle. C'est pourquoi nous décrivons les choses comme apparaissant, se développant et disparaissant. C'est aussi la raison pour laquelle nous croyons que les choses pourraient se développer de manière différente. Nous vivons dans la fiction qu'il existe un avenir qui est ouvert. Mais cette fiction est due à la perspective temporelle dans laquelle nous pensons nécessairement, perspective limitée et ne nous permettant de connaître qu'un petit aperçu de la pluralité des choses qui sont omniprésentes à Dieu. Pour dépasser cette limitation, il faudrait soigneusement distinguer deux manières de décrire les choses : la description *temporelle* dans laquelle il y a un avant et un après, description que nous choisissons dans la vie quotidienne, et la description *éternelle* indiquant la relation unissant toutes les choses qui ont existé, existent et existeront. La deuxième description est de nature structurelle, car elle considère toutes les choses comme si elles étaient des fils reliés à un grand réseau, et elle indique la place que chaque chose occupe dans ce réseau. Bien entendu, nous ne sommes jamais capables de donner une telle description, parce que nous sommes pour ainsi dire prisonniers de la perspective temporelle. Toutefois, nous pouvons au moins essayer de décrire sommairement une portion du grand réseau et aspirer à voir les choses comme si elles nous étaient omniprésentes.

Une telle aspiration à dépasser la perspective temporelle présente elle aussi une conséquence pour le problème du nécessitarisme. Si chaque chose possède de toute éternité une place précise dans l'ensemble des choses et si la relation entre toutes les choses est éternellement déterminée, il est vain de croire que quelque chose d'inattendu, c'est-à-dire d'étranger à la trame nécessaire des événements, pourrait arriver. Il est également vain de supposer que Dieu pourrait soudainement créer une nouvelle chose ou faire que quelque chose n'obéisse pas à une loi naturelle. Étant donné que toutes les choses sont omniprésentes à Dieu, il ne peut y avoir une chose qui soit créée soudainement et qui disparaisse aussi soudainement. Et puisque les relations multiples existant entre les choses lui sont également omniprésentes, il est exclu que Dieu choisisse tout à coup une nouvelle relation. Ainsi, est-il impossible qu'un livre tombe d'abord par terre et s'envole ensuite en vertu d'une décision divine qui serait prise à l'improviste. Si jamais une telle succession d'événements se produit, c'est qu'elle a été déterminée ainsi de toute éternité et ne peut être le résultat d'une décision soudaine. Et tout ce qui est fixé de toute éternité est déterminé par une loi naturelle. Il faudrait donc une loi qui prescrive qu'un livre tombé par terre doive ensuite s'envoler. Or, comme nous pouvons aisément le constater, il n'y a pas de telle loi bizarre. Par suite, il ne peut y avoir un événement qui serait choisi par Dieu à cet instant. Qui parle d'un choix ou d'une décision que Dieu prendrait dans le temps, méconnaît sa non-temporalité. En effet, selon Spinoza, on est déjà victime d'une méprise si

l'on dit que les choses sont présentes à Dieu comme si elles existaient dans un royaume séparé et s'inséraient dans une chaîne choisie par lui. En réalité, Dieu n'est rien d'autre que cette chaîne éternelle, chaîne qui peut être appréhendée sous un aspect matériel (il s'agit alors d'une suite nécessaire d'événements) ou sous un aspect mental (il s'agit alors d'une suite nécessaire d'idées de tous les événements). Mais de toute façon, il s'agit toujours d'une succession donnée *de toute éternité*, sans rupture ni changement soudain.

Enfin, Spinoza présente une troisième raison pour rejeter la fiction d'une contingence. À son avis, il est erroné de supposer qu'il y a des causes finales dans le monde : toute cause est une cause efficiente. Il est également faux d'admettre qu'il y a une fin vers laquelle les choses seraient dirigées ou se dirigeraient d'elles-mêmes. Les choses sont créées (du moins dans une perspective temporelle) et se développent uniquement à cause de l'action d'autres choses et non pas à cause d'une fin qui serait fixée pour elles. C'est pourquoi on doit toujours se demander à cause de quel enchaînement d'autres choses elles existent, mais jamais à quelle fin elles existent. Or, si l'on suppose qu'il y a un Dieu qui agit comme un roi et veut faire ceci ou cela, on part justement du principe qu'il y a une finalité fixée par Dieu et que celui-ci la respecte dans ses actions. Mais on soumet alors Dieu lui-même à une finalité. Spinoza s'oppose vigoureusement à cette idée, affirmant que cela reviendrait à « soumettre Dieu au destin » (I p33s2). Dieu serait alors contraint de respecter la fin qu'il regarderait « comme un modèle » (*ibid.*). Il est peut-être exagéré de parler d'un destin, car ce serait Dieu lui-même qui choisirait la fin ; il adapterait ses actions à un but fixé par lui-même. Néanmoins, il devrait respecter ce but. Pour reprendre la comparaison avec le roi, on pourrait dire que Dieu devrait alors toujours définir ses actions par rapport aux lois qu'il a promulguées : ou bien en les respectant (il agirait alors selon sa « puissance ordonnée »), ou bien en les violant (il utiliserait alors sa « puissance absolue »). C'est justement un tel rapport que Spinoza nie catégoriquement. Dieu n'a pas fixé une loi *afin* que le livre tombe par terre, et il ne veut pas changer cette loi *afin* qu'il s'envole. Il n'y a pas de finalité, mais uniquement une conséquence nécessaire découlant de la validité de certaines lois. Strictement parlant, on ne peut même pas dire que Dieu a créé un ensemble de lois et qu'il les applique aux choses matérielles pour atteindre un but. Dieu n'est rien qui serait séparé des choses et des lois. Il se manifeste plutôt dans l'ensemble des lois qui sont présentes dans les choses et règlent toute action. C'est pourquoi Dieu ne peut agir hors des lois et créer quelque chose qui n'entre pas dans l'ordre réglé par elles.

III

Si l'on tient compte de cette ligne d'argumentation, on comprend pourquoi Spinoza prend ses distances par rapport au modèle scolastique, lequel introduit une « puissance absolue » pour expliquer une contingence métaphysique. Mais s'il n'y pas de telle puissance, il ne peut y avoir de contingence. Or, ce résultat donne lieu à une question critique : comment Spinoza parvient-il à donner une explication du simple fait qu'il y a des choses causées par des facteurs variables, lesquels produisent à leur tour des résultats variables ? N'est-il pas erroné de prétendre qu'il est *nécessaire* que l'arbre ait trois mille fleurs ? Même si ce fait est dû à des lois éternelles, on peut très bien s'imaginer qu'il y a des facteurs empêchant la floraison ou réduisant le nombre de fleurs. Les lois seules ne déterminent pas un résultat.

En effet, le nécessitarisme ne serait guère convaincant s'il négligeait ce fait évident. Mais Spinoza ne tombe pas dans ce piège. Il se rend très bien compte du fait que différents types de faits exigent différentes explications. C'est précisément la distinction entre existence et essence qui permet une telle différenciation. Spinoza l'introduit comme suit :

Une chose est dite nécessaire soit par rapport à son essence, soit par rapport à sa cause. Car l'existence d'une chose suit nécessairement ou bien de son essence et de sa définition ou bien d'une cause efficiente donnée. C'est pour les mêmes causes qu'une chose est dite impossible ; ou bien en effet c'est parce que son essence ou définition enveloppe contradiction, ou bien parce que nulle cause extérieure n'est donnée, qui soit déterminée de façon à produire cette chose.¹²
(Ip33s1, p. 73)

Sur la base de cette précision, on peut distinguer deux types de nécessité :

1. Une *nécessité essentielle*, laquelle est fixée par la définition d'une chose. En effet, une définition indique les propriétés essentielles qu'une chose doit avoir pour exister.
2. Une *nécessité causale*, laquelle est fixée par les causes efficientes d'une chose. En effet, s'il y a un certain ensemble de causes, il est inévitable qu'une chose commence à exister avec certaines propriétés accidentelles.

12. « *Res aliqua necessaria dicitur vel ratione suæ essentialis, vel ratione causæ. Rei enim alicujus existentia vel ex ipsius essentia et definitione, vel ex data causa efficiente necessario sequitur. Deinde his etiam de causis res aliqua impossibilis dicitur; nimirum quia vel ipsius essentia seu definitio contradictionem involvit, vel quia nulla causa externa datur ad talem rem producendam determinata* ».

À l'aide de cette distinction, on peut facilement expliquer la différence cruciale entre les faits mathématiques et physiques, bien que les uns et les autres soient nécessaires. C'est la nécessité essentielle qui est responsable du fait que la somme des angles d'un triangle est égale à celle de deux angles droits, car la définition géométrique contient cette propriété essentielle. En revanche, le fait qu'un arbre ait trois mille fleurs est dû à une nécessité causale, car ce sont plusieurs causes extérieures — la pluie, le soleil, etc. — qui sont responsables de ce nombre précis et même de l'existence de l'arbre. Puisque ces causes sont variables, il est imaginable que l'arbre ait un nombre différent de fleurs. Mais dès qu'un certain ensemble de causes est posé, il est nécessaire que cet arbre existe et possède ce nombre précis de fleurs. Les causes déterminent totalement l'existence ainsi que les propriétés accidentelles. Et si l'on comprend les causes aussi bien que la définition de l'arbre, on comprendra qu'il doit exister tel qu'il est : les nécessités essentielles et causales prises ensemble déterminent ce fait physique. Cette double conception de la nécessité permet aussi de comprendre pourquoi il y a différents types d'impossibilité. Ainsi, il est essentiellement impossible qu'un triangle soit rond, mais il est causalement impossible qu'un arbre fleurisse après une longue période de gel.

Arrivé à ce point, on pourrait formuler une objection : n'est-il pas imaginable qu'une chose se développe de différentes manières, et cela même si elle a une certaine définition et une certaine histoire causale ? L'arbre aurait très bien pu avoir une feuille de plus avec le même code génétique et la même quantité de pluie et de soleil. Ne faut-il pas admettre qu'une seule histoire causale puisse avoir plusieurs résultats ? Spinoza concéderait certainement que l'on peut *s'imaginer* plusieurs résultats. Mais la raison en est seulement que nous ne connaissons pas la constellation des causes dans ses moindres détails. Si nous découvrions qu'une petite brise a soufflé hier et a fait tomber une fleur, nous saurions parfaitement que l'arbre ne peut pas avoir une fleur de plus. La contingence que nous croyons constater dans le monde est due à notre incapacité à cerner la totalité des causes. Puisque beaucoup de causes nous échappent et puisque nous ne connaissons pas même la définition d'une cause dans tous ses détails, nous pensons qu'il peut y avoir des alternatives pour les faits actuels. Le fait que l'arbre a trois mille fleurs est contingent *pour nous*, parce que nous pouvons nous imaginer un monde dans lequel il aurait moins de fleurs. Mais il n'est pas contingent *en soi*, car la définition et les causes déterminent le nombre exact des fleurs.

Si l'on tient compte de ces deux perspectives — celles des choses pour nous et en soi — on peut apporter une réponse à une question qui a suscité une longue controverse parmi les commentateurs récents : Spinoza défend-il un nécessitarisme absolu selon lequel il ne peut y avoir qu'un seul monde avec une seule chaîne causale, ou plaide-t-il la cause d'un nécessitarisme modéré, qui accepte

des mondes possibles distincts du monde actuel¹³ ? Il me semble que la réponse adéquate est la suivante : *pour nous* il y a plusieurs mondes possibles, car nous n'avons qu'une connaissance imparfaite de toutes les causes, ce qui nous amène à nous imaginer plusieurs situations possibles ; mais *en soi* il n'y a qu'un seul monde, comparable à un grand réseau dans lequel toutes les relations entre toutes les choses sont déterminées. En découvrant davantage de relations causales, nous pouvons acquérir une image plus adéquate du monde tel qu'il est en soi, même si nous ne sommes pas capables de l'appréhender dans sa totalité. Et nous sommes également capables de nous rendre compte que les faits qui nous semblent contingents sont en réalité nécessaires, car ils ont tous leur place au sein de ce grand réseau.

IV

Revenons maintenant à notre question initiale : le hasard est-il possible dans le cadre de la métaphysique spinoziste ? Selon les deux perspectives que je viens d'esquisser, on peut donner la réponse suivante : dans notre perspective, le hasard est en fait possible, car nous ignorons souvent l'enchaînement de toutes les causes, ce qui nous amène à dire que quelque chose d'inattendu et d'inexplicable s'est produit. Par conséquent, nous décrivons des situations alternatives dans lesquelles d'autres facteurs contingents auraient produit d'autres résultats. Or, si nous pouvions voir le monde « *sub specie æternitatis* », nous constaterions que même ce qui semble être arrivé par hasard s'insère parfaitement dans le réseau complexe de toutes les relations causales et peut de ce fait être expliqué par le biais d'une longue histoire causale.

Cette réponse pourrait donner l'impression d'une théorie extrêmement rationaliste et posant un ordre rationaliste sur deux plans : sur le plan métaphysique, premièrement, où toute chose est parfaitement liée à d'autres choses sans qu'il n'y ait d'indéterminations ni de ruptures dans la chaîne causale ; sur le plan épistémique, deuxièmement, où une connaissance parfaite des choses les présente dans un ordre parfait et les explique de par leur insertion dans le réseau des relations causales. On pourrait même avoir l'impression que ce rationalisme extrême s'oppose à un empirisme médiéval, empirisme qui se base sur la supposition que l'action divine peut créer des faits contingents. En effet, si

13. La première interprétation est défendue par Don Garrett, « Spinoza's Necessitarianism », dans *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, éd. par Y. Yovel, Leiden, Brill, 1991, vol. I, p. 191-218. La deuxième est supportée par Edwin Curley et Gregory Walski, « Spinoza's Necessitarianism Reconsidered », dans *New Essays on the Rationalists*, éd. par R. J. Gennaro et C. Huenemann, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 241-262.

Dieu a toujours le pouvoir de créer d'autres lois naturelles ou de violer celles qu'il a choisies, il faut, dans tous les cas concrets, vérifier quelles sont les lois actuellement en vigueur et quels sont les faits réglés par elles. Au lieu de chercher un ordre parfait et éternellement valide, il faut se concentrer sur chaque fait individuel en utilisant des méthodes empiriques et essayer d'expliquer les causes particulières.

On pourrait certainement être tenté d'admettre une telle opposition entre rationalisme extrême et empirisme. Or, je crois qu'il vaut mieux résister à cette tentation. Spinoza n'aspire pas à prêcher une « philosophie de fauteuil », laquelle rejeterait toute investigation empirique de faits singuliers pour se concentrer sur une vision globale des choses « *sub specie æternitatis* ». Tout au contraire, il insiste sur l'importance des recherches empiriques, parce que ce n'est qu'à l'aide de telles recherches que nous pouvons améliorer nos connaissances imparfaites et essayer de comprendre l'histoire causale des choses. Dans une lettre adressée à Ludwig Meyer, Spinoza va jusqu'à dire qu'il est impossible de connaître a priori les lois naturelles et d'en déduire les faits singuliers¹⁴. Si nous voyons maintenant un arbre en fleur, nous ne pouvons pas affirmer qu'il existera demain avec les mêmes fleurs. Nous n'avons pas même le droit de dire qu'il existera demain. Il n'y a pas de vision ou d'« intuition » d'une loi générale qui nous autoriserait à faire une telle affirmation. Nous devons plutôt faire une analyse détaillée de tous les facteurs qui ont une influence sur l'arbre et qui font qu'il existera très probablement encore demain. Dans notre perspective limitée, nous ne pouvons parler que d'une *probabilité*, et non pas d'une nécessité. Et même pour constater une probabilité, nous avons besoin d'études empiriques ; car mieux nous connaissons la lumière, la température, la quantité d'eau etc., que l'arbre reçoit, plus nous sommes en mesure de faire une prédiction concernant sa future existence. Il faut donc « se lever du fauteuil » si l'on entend donner une description du monde actuel aussi bien que futur. Le fait que Spinoza présuppose un ordre nécessaire et éternel dans le monde ne l'amène pas à dénigrer l'importance des études empiriques. Tout au contraire, il renforce plutôt l'empirisme, car les méthodes empiriques sont les seules que nous ayons pour découvrir petit à petit les lois naturelles régissant le monde et pour nous faire une image de l'ordre rationnel, même si cette image reste toujours incomplète et imparfaite.

Si l'on tient compte de cet accent mis sur l'investigation des relations causales dans le monde, il devient clair que le nécessitarisme spinoziste n'aboutit pas à un fatalisme. En effet, constater que tout événement est réglé par une loi éternelle qui ne peut pas être librement changée, cela ne devrait pas nous conduire à devenir passifs et à nous soumettre à une chaîne causale inévitable. Au contraire,

14. Voir Ep. XII du 20 avril 1663, dans *Opera, op. cit.*, vol. IV, p. 54.

Spinoza croit que la reconnaissance d'un ordre parfait devrait nous inciter à mieux comprendre pourquoi les choses arrivent telles qu'elles arrivent. De plus, nous agissons d'une manière raisonnable si nous comprenons les causes de nos propres actions et si nous adaptons nos actions à l'ordre naturel et nécessaire régissant le monde. Dans un passage fameux Spinoza constate :

Agir par Raison n'est rien d'autre [...] que faire ces actions qui suivent de la nécessité de notre nature considérée en elle seule.¹⁵ (IVp59d, p. 276)

Le point décisif est qu'une personne raisonnable n'agit pas parce qu'elle est submergée par des affections spontanées ou parce qu'une autre personne la contraint à effectuer une action. Elle reconnaît plutôt les causes qui nécessitent une action donnée et choisit cette action parce qu'elle se rend compte que son histoire causale l'a inévitablement amenée au point où elle doit l'exécuter. Un exemple peut illustrer ce point important. Supposons que vous ayez une rage de dents, mais que vous ayez peur du dentiste. Vous agissez d'une manière raisonnable si vous essayez de combattre votre peur en réfléchissant au fait que le mal est le symptôme d'une infection et que seul le dentiste pourra vous aider. Cette réflexion vous amène à décider que vous devez voir le dentiste. Si vous vous rendez alors chez lui, vous le faites sur la base d'une compréhension d'une chaîne causale inévitable, et non pas seulement parce que vous souffrez de votre rage de dents ou parce que vos amis vous ont contraint à voir le dentiste. Ce qui caractérise votre action comme une action raisonnable, choisie par vous-même, n'est donc pas le fait qu'il y a une pluralité d'options. Étant donné qu'il y a un ordre nécessaire dans le monde, vous auriez vu le dentiste de toute façon. Le point décisif est plutôt que vous avez réfléchi à l'ordre des choses et que vous avez compris qu'une certaine histoire causale *nécessitait* une visite chez le dentiste. C'est la reconnaissance de cette nécessité qui est à la base de votre action.

Il me semble que c'est précisément la quête d'une telle reconnaissance des causes et non pas un anti-empirisme qui caractérise le rationalisme spinoziste. Une personne agit d'une manière raisonnable si elle démasque le hasard comme étant une fiction métaphysique, si elle essaye de comprendre l'ordre nécessaire régissant le monde et si elle aspire à insérer ses propres actions dans cet ordre. C'est à une telle réflexion philosophique sur les présupposés d'une action raisonnable que Spinoza nous invite.

Dominik Perler, Humboldt-Universität, Berlin

15. « *Ex ratione agere nihil aliud est [...] quam ea agere, quæ ex necessitate nostræ naturæ, in se sola consideratæ, sequuntur* », (IV p59d).

