



HAL
open science

La finalité dans la nature

Colas Duflo

► **To cite this version:**

Colas Duflo. La finalité dans la nature. Presses universitaires de France, 71, pp.132, 1996, Philosophies, 2-13-047741-0. hal-01628002

HAL Id: hal-01628002

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01628002v1>

Submitted on 2 Nov 2017

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.

PHILOSOPHIES

La finalité

dans la nature

DE DESCARTES A KANT

PAR COLAS DUFLO



PHILOSOPHIES

*LA FINALITÉ
DANS LA NATURE*

*De Descartes
à Kant*

PAR COLAS DUFLO



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

This One



YJAB-FEY-S2JN

PHILOSOPHIES

Collection fondée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre Macherey et Yves Vargas
et dirigée par
Françoise Balibar, Jean-Pierre Lefebvre
Pierre-François Moreau
et Yves Vargas

ISBN 2 13 047741 0

ISSN 0766-1938

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1996, août

© Presses Universitaires de France, 1996
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

Sommaire

- 5 *Introduction*
- 14 *La mise à l'écart méthodique des causes finales*
La critique baconienne du finalisme, 15
Le mécanisme de la science moderne, 20
Le rejet cartésien des causes finales, 23
Un rejet méthodologique et limité, 32
- 37 « *La nature n'agit pas pour une fin* ». *Démontage et refus du finalisme chez Spinoza*
Genèse de l'illusion finaliste, 40
Fausseté du finalisme, 46
Le système des préjugés, 48
- 51 *Leibniz : la finalité retrouvée*
La réhabilitation leibnizienne de la finalité, 52
Le *Discours de métaphysique*, 58
- 64 *Le tremblement de terre de Lisbonne et la fin des théodicées*
La théodicée leibnizienne, 67
Un événement philosophique, 71
Voltaire, 71 ; La critique déterministe, 77 ; La critique de Rousseau, 79.
Le bilan kantien, 82
- 85 *La solution critique*
Le cheminement kantien, 86
La critique de la faculté de juger téléologique, 95
De la finalité en son concept, 95 ; De la finalité en son débat, 99 ; De la finalité en son usage, 102.
- 106 *La finalité dans le paysage : la description de la nature chez Bernardin de Saint-Pierre*
Lire le paysage : du bon usage d'une philosophie finaliste de la nature, 108
Le déchiffrement de la providence, 114
Les règles de la description de la nature finale, 116

4 / *La finalité dans la nature*

121 *Conclusion*

123 *Textes*

- 1 – D'Alembert, article « Causes finales » de l'*Encyclopédie*, 123
- 2 – Spinoza, *Éthique*, préface de la IV^e partie « La nature n'agit pas pour une fin », 124

Introduction

« Il s'étonnait que les chats aient, juste à la place des yeux, deux trous taillés à même la peau. »

Lichtenberg.

Comment comprendre la nature ? Doit-on la considérer seulement comme le résultat d'une opération nécessaire et mécanique ? Doit-on penser qu'elle est l'aboutissement d'une série de processus aléatoires ? Ou bien doit-elle être conçue sur le modèle des objets que l'homme fabrique, toujours destinés à quelque fin, et qui ne prennent sens qu'en fonction de cette fin ? La nature a-t-elle un sens et, dans l'hypothèse d'une réponse affirmative, lequel, et comment le saisir ?

Si l'on admet que la nature est un livre, suivant une métaphore ancienne que le XVI^e siècle a généralisée, et qui n'est d'ailleurs pas neutre, la question reste de savoir non seulement dans quelle langue il est écrit, mais encore comment il convient de le lire. Suffit-il d'en comprendre la syntaxe et le mode de production pour en saisir le sens, ou faut-il de surcroît s'interroger sur les intentions de son auteur ? Ceci permet-il d'éclairer cela ou, au contraire, cette interrogation, ancrée dans une abusive confiance en nos facultés de connaître, ou même dans un modèle simplement illusoire, n'a-t-elle d'autre conséquence que de nous égarer plus avant ?

Ces questions importantes, puisque c'est toute notre compréhension de la nature qu'elles engagent, se résument à partir du XVII^e siècle sous celle de la validité du principe des causes finales :

« Le principe des *causes finales* consiste à chercher les *causes* des effets de la nature par la *fin* que son auteur a dû se proposer

en produisant ces effets. On peut dire plus généralement, que le principe des *causes finales* consiste à trouver les lois des phénomènes par des principes métaphysiques. »¹

Du XVII^e au XVIII^e siècle, le débat sur la finalité dans la nature, qui remonte à l'Antiquité, renaît à l'occasion des grands remaniements théoriques entraînés par la nouvelle figure de la science, et devient l'objet de polémiques qui sont parmi les plus intéressantes et les plus passionnées de cette période. Elles dépassent de loin les enjeux purement épistémologiques et portent tout autant sur les pouvoirs de la raison humaine que sur Dieu et sur la nature. En rendre compte, c'est d'abord refuser de voir dans ces grandes philosophies « classiques » une succession de systèmes clos sur eux-mêmes, mais tenter plutôt de saisir comment elles se répondent en permanence les unes aux autres. C'est ensuite tâcher d'envisager comment ce qui se forge dans ce dialogue, c'est notre compréhension moderne de la nature. Que nous le voulions ou non, nous sommes héritiers de ces débats, car c'est notre idée même de « la nature » qui s'y est fabriquée.

Aussi la question des causes finales n'est-elle pas réservée à un seul champ théorique. Elle recouvre des problématiques et des implications différentes et, par ses enjeux, concerne aussi bien les domaines épistémologiques que métaphysiques, théologiques et esthétiques, de façon pas toujours séparable. On peut cependant pour une première approche examiner successivement ces différents aspects du problème de la finalité dans la nature, en commençant par ce qui semble appartenir d'abord au registre épistémologique.

La naissance de la science moderne aux XVI^e et XVII^e siècles, avec Copernic (1473-1543) et Galilée (1564-1642),

1. D'Alembert, *Encyclopédie*, art. « Causes finales ». Cet article fournit un bon résumé du débat dans la deuxième moitié du XVIII^e siècle.

pour ne citer qu'eux, instaure avec la physique mécanique une nouvelle conception de la causalité¹. Mais, du coup, de très anciennes questions prennent un sens nouveau et doivent être traitées à nouveaux frais : comment penser, comprendre, et étudier la nature ? Tout le monde s'accorde pour vouloir « connaître la nature ». Mais l'accord cesse précisément dès qu'on se demande ce qu'on entend exactement sous cette expression. Supposant même que « la nature » soit un mot univoque, ce qui n'est évidemment pas le cas, quelle est donc cette « connaissance » ainsi souhaitée ? Quel est le savoir qu'on vise ?

Suffit-il de comprendre comment les choses se produisent, sans rien supposer de leur pourquoi ? Suffit-il de rendre compte des causes mécaniques d'un objet naturel sans s'interroger sur son sens, sa fonction, ou sa fin ? Ou bien doit-on admettre qu'une chose n'est vraiment connue que quand on a aussi répondu à cette deuxième série de questions ?

Supposons qu'on affirme que le comment suffit, et qu'on exclut du champ de la connaissance tout autre type de questions. Est-ce si facile ? Le vivant, pour prendre un exemple qui reviendra pendant toute la période qui nous occupe, pose un problème grave : si on veut comprendre le fonctionnement d'un organe, il faut précisément comprendre sa fonction. Mais dire que le cœur est fait pour pomper le sang, c'est déjà tenir un raisonnement finaliste, puisqu'on considère l'organe en vue de sa fin, qui est la préservation de l'organisme auquel il appartient. La phrase de Lichtenberg qui nous sert ici d'épigraphe se moque-t-elle des finalistes, des matérialistes, ou des deux ? Mais ce problème qui se pose pour l'organisme, se pose-t-il dans les mêmes termes pour la nature entière ?

1. Voir, dans la même collection : E. Yakira, *La causalité de Galilée à Kant*, PUF, « Philosophies », n° 53, 1994.

Trois types de réponses à cette dernière question peuvent être envisagés. Nous verrons d'ailleurs que, sous des formes plus fines, ces réponses ont toutes été essayées, à plusieurs reprises, parfois exprimées de façons différentes dans différents contextes.

- 1 / Il y a (peut-être) de la finalité, puisqu'il y a (peut-être) un Dieu, mais nous n'en pouvons rien savoir. Les desseins de Dieu ne nous sont pas connus et, de manière générale, ce n'est pas une bonne méthode d'expliquer quelque chose que nous comprenons mal mais que nous pouvons connaître (la nature), par quelque chose que nous ne pouvons pas connaître (les causes finales).
- 2 / Il n'y a pas de finalité dans la nature. La notion même de cause finale est une illusion qui consiste à appliquer à la nature des catégories tirées de notre perception de nos actions.
- 3 / Il y a de la finalité dans la nature et nous pouvons la connaître. La nature nous demeure incompréhensible en son sens, et même en partie dans son fonctionnement, si nous n'avons pas recours aux causes finales.

On voit bien dans l'inventaire de ces trois positions que les réponses possibles aux questions posées par le principe des causes finales débordent largement le cadre de l'épistémologie. Il ne s'agit pas ici simplement, on s'en rend bien compte, d'un problème de méthodologie scientifique.

La question « Comment comprendre la nature ? » n'est pas indépendante des questions « Qu'est-ce que la nature ? » ou « Que pouvons-nous en percevoir ? ». Il est clair que les réponses à ces dernières interrogations décident presque entièrement de la façon d'envisager la première. Si bien que le débat sur les causes finales qui s'engage à nouveaux frais dans le sillage de la nouvelle physique est aussi, et peut-être surtout, métaphysique.

Qu'est-ce que la nature? Quelle est la place de Dieu dans la nature? Quelle est la nôtre aussi? Ce sont autant de questions métaphysiques, au sens où la réponse engage une théorie sur la totalité du réel qui dépasse toute connaissance expérimentale. Décider qu'il y a ou non de la finalité dans la nature, et que nous pouvons ou non la connaître, c'est *ipso facto* répondre à ces trois questions, et même, cela suppose ces réponses comme fondement de cette décision.

Kant affirmait que la question «Que puis-je savoir?» était *la* question de la métaphysique. Ce dont on va se rendre compte c'est que, du XVII^e au XVIII^e siècle, le débat sur la finalité va mobiliser directement ou indirectement une grande partie des forces déployées pour élaborer une réponse à cette question, qui dépasse largement la simple physique, mais qui l'engage aussi tout entière.

Supposer une finalité dans la nature, en tout cas jusqu'au XVIII^e siècle, c'est supposer aussi, inséparablement, un Dieu providentiel, qui est l'auteur de cette nature et qui décide de ces fins, qui sont Ses fins. C'est pourquoi le débat sur les causes finales est aussi théologique. Comme on l'a dit souvent au XVIII^e siècle, et en particulier Voltaire, l'horloge suppose l'horloger. Ajoutons seulement que c'est aussi parce que concevoir la nature comme une horloge suppose aussi de concevoir Dieu comme un horloger. Mais si, pour reprendre un mouvement de va-et-vient théorique qui sera sans cesse exploité, et dénoncé, du XVII^e au XVIII^e siècle, Dieu est garant d'une finalité qui en retour l'atteste, que faire de ce qui, dans la nature, semble soit dépourvu de toute finalité, soit même anti-final? Le mal, par exemple, sous toutes ses formes, paraît manifestement contredire l'idée qu'un Dieu à la fois bon et tout-puissant dirige la nature. Les épidémies, les trem-

blements de terre, les ouragans, qui anéantissent indifféremment les bons et les méchants, peuvent bien nous faire douter que la nature témoigne d'une finalité providentielle. Peut-on alors encore faire une théodicée, c'est-à-dire prendre la défense de Dieu et justifier d'un ordre final de l'univers? La question porte tout autant sur la nature de Dieu que sur les pouvoirs de notre raison.

On voit que le traitement de la question de la finalité est profondément lié à la façon dont on conçoit Dieu. Nous verrons que cela est vrai autant pour Leibniz que pour Spinoza: c'est dans la mesure où ils disent le contraire sur Dieu qu'ils disent aussi le contraire sur la finalité. Nous verrons que cela est vrai encore chez Kant, dont une des forces est précisément d'avoir bien compris la portée et les implications de ce lien fondamental.

Le débat sur la finalité dans la nature, qui connaît des développements originaux et trouve un contenu particulier aux XVII^e et XVIII^e siècles n'est cependant pas nouveau. Il importe de le noter, car cette histoire intervient continûment dans les arguments évoqués, soit qu'on reprenne un raisonnement ancien, soit même qu'on prenne explicitement appui sur un texte classique. Exemple est à cet égard le « passage remarquable de Socrate chez Platon contre les philosophes trop matériels » que Leibniz traduit et cite à plusieurs reprises dans son œuvre¹. Le passage du *Phédon*, où Socrate critique Anaxagore, devient, intégré à l'économie argumentative du *Discours de métaphysique* de Leibniz, une critique directe, et toute leibnizienne, de Descartes, ce qui permet bien sûr la double identification Leibniz-Socrate,

1. Platon, *Phédon*, 97 b-99 c; Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 20.

Descartes-Anaxagore. La stratégie leibnizienne, qui consiste ici à reconduire un débat qui naît des développements nouveaux de la science moderne à ses termes anciens, permet de rabattre le mécanisme méthodologique de Descartes sur un matérialisme aveugle que le finalisme bien compris aurait pour vocation de dépasser: il faut certes de la matière pour que les choses existent, mais elle n'est pas plus la véritable cause que les cordes vocales de Socrate ne sont causes de son discours, dont la vraie cause est finale. De même, mais du côté adverse, les matérialistes du XVIII^e siècle n'hésiteront pas à réutiliser des arguments tout droit venus d'Épicure ou de Lucrèce, le plus souvent sans les citer explicitement.

L'âge classique n'hérite pas seulement des arguments, mais encore et surtout des termes mêmes du débat, et cela est vrai en particulier de tout le vocabulaire lié à la causalité. On se souvient en effet que la scolastique médiévale, s'inspirant d'Aristote, distinguait quatre causes: la cause matérielle, ou support de la transformation (pour une chaise, le bois), la cause efficiente ou agent de la transformation (l'action du marteau), la cause formelle ou idée qui organise l'objet transformé selon une forme déterminée (le plan de la chaise), et la cause finale ou but en vue duquel s'accomplit la transformation (un objet pour s'asseoir). Si ces distinctions viennent incontestablement du livre A de la *Métaphysique* d'Aristote, il importe cependant de noter que les termes mêmes de «cause finale» (*causa finalis*) sont une invention scolastique. Aristote, en effet, ne les emploie pas. Il dit «le but» (*to telos*) ou le «en vue de quoi» (*to hou eneka*). Il en est d'ailleurs de même des termes désignant les autres causes, qui sont désignées chez Aristote par des substantifs que les scolastiques ont transformés en adjectifs.

Au *telos*, qui est limite, terme achevé, but visé, s'opposent chez Aristote l'absence de fin (*ateles*), le hasard (*automaton*), le nécessaire (*anagkaion*), la fortune (*tukhè*), ou encore ce qui est en vain (*maten* ou *mataios*)¹. Il importait de citer ces termes, parce qu'on s'apercevra que le débat, dans la période qui nous occupe, utilise toujours le même jeu d'oppositions. Ce qui ne signifie pas qu'il soit simplement redondant, ou même qu'il ne soit qu'une continuation des débats de l'antiquité. Il a certes un héritage, mais il a aussi, de fait, sa spécificité.

Certaines querelles, dont celle concernant la finalité, semblent sans fin en philosophie, si bien qu'une approche rapide serait tentée d'y voir une éternelle répétition. En fait, un débat comme celui-ci, à chaque fois qu'il ressurgit, le fait de façon différente, parce que c'est pour des motifs différents qu'il apparaît de nouveau. Ici, cela est lié à la triple émergence d'une nouvelle figure du savoir, d'une nouvelle conception de la philosophie, et de nouvelles conceptions de la nature.

La nature n'existe pas en dehors de la vision que nous avons d'elle. De ce point de vue, comprendre ce qui s'est passé aux XVII^e et XVIII^e siècles est un élément fondamental de la compréhension de notre présent. C'est là que s'est formée notre idée de la nature, et surtout notre idée de la vérité de la nature.

A partir du XVIII^e siècle, mais cela prend racine au XVII^e siècle, il y a deux natures (deux vérités de la nature), celle de la littérature et des arts, que l'on décrit,

1. Sur ce thème, voir M.-P. Lerner, *La notion de finalité chez Aristote*, PUF, 1969. On notera que l'héritage antique ne s'arrête pas là. Les polémiques entre les stoïciens, qui font un emploi massif des causes finales, et les épicuriens, qui s'y refusent, dont le *De natura deorum* de Cicéron témoigne, sont aussi une source de matériaux pour tout l'âge classique.

et celle de la science, que l'on étudie. C'est au cours de cette période que s'est opéré le décollement de ces deux natures, qui ne devient vraiment perceptible qu'à la toute fin du XVIII^e siècle et qui est explicite dans la littérature romantique du début du siècle suivant. C'est dans le débat sur la finalité que ce décollement s'est produit. On se propose ici d'en étudier la genèse¹.

1. Je remercie Sabine Compoint, Jacqueline Lagrée, François Marty et Pierre-François Moreau, pour leurs relectures et leurs conseils.

La mise à l'écart méthodique des causes finales

A la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle naît un nouveau regard sur la nature ; il y a changement de perspective ou, selon l'expression de T. S. Kuhn¹, de « paradigme ». Ce changement ne concerne pas que le contenu effectif des discours tenus, mais se marque plus profondément dans le changement du type même d'interrogation qu'on adresse à la nature. La philosophie s'interroge alors sur la scientificité non seulement des explications qu'elle donne, mais encore des questions qu'elle pose.

L'œuvre de Descartes représente une formulation claire des nouvelles exigences de la science de la nature ; il va le premier en donner les règles. C'est pourquoi le rejet, dans sa philosophie, de la recherche des causes finales prend ici une importance particulière et doit être examiné dans ses termes. Nous verrons que ce rejet est méthodique en deux sens complémentaires. Tout d'abord parce qu'il est le résultat implicite mais inévitable de la nouvelle méthode : la voie « pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences » (selon les termes du sous-titre du *Discours de la méthode*) ne passe simplement plus par là. Ensuite parce qu'il est explicitement justifié par (et manifestement limité à) des considérations de méthode, et non par des considérations ontologiques.

Descartes n'est cependant pas le premier, au XVII^e siècle, à proposer une critique méthodique du finalisme. Il est précédé en cela par celui que tout le monde, jusqu'à Kant (deuxième préface de la *Critique de la raison*

1. T. S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques*, Flammarion, «Champs», 1983.

pure), en passant par l'*Encyclopédie*, citera comme le précurseur de la philosophie moderne: «Le chancelier Bacon, ce génie sublime»¹.

La critique baconienne du finalisme

On raconte qu'en mars 1626, Francis Bacon, lord Verulam, se promenait lorsqu'il se mit à neiger. Au lieu de rentrer chez lui, comme son âge et son état de convalescent l'indiquaient, il voulut au contraire en profiter pour tenter une expérience sur les capacités de la neige à empêcher la putréfaction de la viande. Cette investigation l'amenant à rester dehors bien plus qu'il n'aurait dû, il en prit froid et en mourut.

Dans cette historiette, un peu trop belle pour être vraie, qui pose Bacon en premier martyr de la science expérimentale, ce qui est intéressant n'est pas tant de savoir quelle est la part de l'ornementation, mais bien qu'elle nous ait été transmise. Alors que bien d'autres portraits auraient été possibles, dont certains moins reluisants, comme celui de l'homme politique arriviste ou du juge corrompu, elle nous dit ce par quoi il a frappé la postérité savante, et ce qu'elle a voulu retenir de lui. Le Bacon de l'anecdote est celui que l'*Encyclopédie* ou Kant retiendront, celui qui pense que la science doit se risquer dehors, plutôt que de rester, comme l'araignée dogma-

1. D'Alembert, art. «Cause finale». Cédant à l'illusion rétrospective, à laquelle on n'échappera pas ici, l'histoire de la philosophie a souvent cantonné Bacon (1561-1626) dans ce rôle de précurseur. Il est clair que sa pensée vaut pour elle-même et non pas seulement parce qu'elle serait une annonce ou une anticipation. Il faut bien sûr se souvenir de cette évidence: au moment où il écrit Bacon n'est précurseur de rien. Cela étant, il y a, même dans cette façon illusoire de présenter les choses, une certaine fidélité aux intentions propres de Bacon, une des caractéristiques de sa pensée étant précisément de proposer des programmes de recherche.

tique, au chaud et à l'intérieur, à tisser sa toile de sa propre substance.

Ce qui frappe les contemporains de Bacon, et surtout sa postérité, c'est d'abord la critique vigoureuse du dogmatisme, c'est-à-dire, en l'occurrence, de l'héritage scolastique et de la philosophie antique en général. Au reste, Bacon est tout aussi critique envers ceux qui croient faire progresser le savoir en multipliant les expériences, et qui tombent à ses yeux dans une erreur inverse. La simple connaissance empirique ne progresse pas toute seule, et l'addition désordonnée de connaissances sensibles ne produira jamais rien d'autre qu'elle-même. Jamais l'accroissement quantitatif ne saurait produire ici un saut qualitatif: ce n'est pas ainsi que se forme le savoir.

Il y a chez Bacon une critique radicale des connaissances de son temps. L'observation sensible ne se suffit pas à elle-même, et la tradition est vaine et brumeuse. Mais il ne faut pas pour autant demeurer dans le doute. Le scepticisme est aussi une paresse de l'esprit, et peut-être la plus mauvaise des solutions. Bacon tient au contraire qu'il est possible de savoir quelque chose de la nature, mais que cela suppose un changement de méthode. Cette préoccupation d'une nouvelle méthode, qui va traverser tout le XVII^e siècle, s'accompagne ici, comme souvent, d'un refus de l'aristotélisme. Tant il est vrai que l'interrogation sur la méthode est souvent d'abord un moyen de faire table rase.

En vue de cette réforme des sciences, Bacon fixe tout un programme, qui passe par un bilan des connaissances qui doit rassembler tout ce qu'on sait de la nature et tous les procédés techniques que l'on connaît, et se poursuit dans une extension raisonnée et systématique des connaissances expérimentales¹. Il s'agit d'unir le rationalisme à l'empiri-

1. C'est tout le programme du « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie* Diderot-d'Alembert.

risme dans une entreprise nouvelle, dont le petit bestiaire du *Novum Organum*¹, offre l'argument figuré : si le dogmatique ou le rationaliste pur est comme l'araignée qui tisse sa toile de sa propre substance, si l'empiriste pur est comme la fourmi, qui ne fait qu'amasser et entasser, le vrai savant baconien doit être comme l'abeille, qui puise sa matière dans les champs, mais la soumet à une élaboration qui la transforme. C'est là ce que doit être le travail du philosophe.

La réforme des sciences suppose qu'on repense les méthodes, qu'on ait de nouveaux instruments, ou au moins qu'on sache quels sont les instruments dont on dispose et ce qu'ils valent. C'est ici qu'intervient l'évaluation critique de l'utilisation méthodique des causes finales.

Bacon accorde, avec la tradition, que « connaître véritablement, c'est connaître par les causes »² : connaître une chose, c'est pouvoir en rendre raison. Toute la question est de savoir exactement ce qu'il faut entendre par « connaître par les causes ». La tradition héritée d'Aristote distingue, à juste titre selon Bacon, quatre causes. Seulement, on s'est fort mal servi de ces quatre causes, on les a fort mal comprises. Il importe de repenser leur pertinence et leur usage méthodologique. Si Bacon s'intéresse aux autres causes, et en particulier à la notion de cause formelle, qu'il va s'attacher à renouveler, c'est cependant à l'analyse critique de la cause finale qu'il s'attaque en premier lieu, puisque c'est son mauvais usage qu'il tient pour premier responsable du pitoyable état de la science de son temps.

« Dans quelle infortune se trouve la science humaine du temps présent, les maximes communément reçues viennent le confirmer. On pose à bon droit : *connaître véritablement, c'est connaître par les*

1. *Novum Organum*, Livre I, aphorisme 95, trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur, Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 1986, p. 156-157. Toutes nos citations de Bacon seront tirées de cet ouvrage, noté ensuite *NO*, suivi de l'indication du livre, de l'aphorisme et de la page.

2. Aristote, *Seconds Analytiques*, 71 b 9-10.

causes. Et l'on établit assez bien les quatre causes : la matière, la forme, l'efficiente, la fin. Mais la cause finale est si loin d'être utile qu'elle corrompt plutôt les sciences (sauf en ce qui concerne les actions des hommes) » (*NO*, L. II, aph. 2, p. 186-187).

Ici, l'essentiel est dit de ce qui formera pendant deux siècles le fond de bon nombre de critiques du finalisme dans les sciences de la nature. On admet simultanément que la connaissance est nécessairement causale et que la cause finale est disqualifiée pour la connaissance de la nature. Pour quelle raison, demanderait l'aristotélicien, habitué précisément à considérer que la cause finale est indispensable pour rendre compte de certaines propriétés des objets, ne serait-ce que celle d'avoir un mouvement finalisé vers le bas pour les objets lourds, et vers le haut pour les légers ? Parce que, selon Bacon, le finalisme est anthropocentriste et anthropomorphiste, et que ceci n'est pas légitime en science.

On a raison, quand on veut comprendre une action humaine, de savoir pourquoi tel homme fait telle ou telle chose : il faut, pour comprendre cette action, connaître la fin que son auteur se propose. Mais on a tort de transposer ce mode d'analyse à l'étude de la nature.

On voit qu'il y a là une réponse au texte du *Phédon* auquel nous faisons plus haut référence comme modèle de la plupart des légitimations du discours finaliste. Certes, pour expliquer pourquoi Socrate est assis là à philosopher, il ne suffit pas de dire qu'il a des os, des muscles, des tendons, etc., et que l'effet des propriétés de ces os, de ces muscles, de ces tendons, etc., est qu'il est assis. Il faut considérer quelle fin il se propose. Mais on n'a pas le droit, pour autant, de transposer cette façon de raisonner aux sciences de la nature. C'est l'analogie entre l'action humaine et le mécanisme naturel qui n'est pas légitime. C'est elle qui corrompt la science. Mais, demandera-t-on, si cette analogie

est mauvaise, pour quelle raison les hommes en ont-ils fait si largement et si longtemps usage ?

Pour des raisons qui tiennent à la psychologie humaine et qui renvoient à l'anthropologie baconienne. Plusieurs principes sont en concurrence, et même en contradiction dans l'esprit humain. D'une part, l'homme veut toujours aller plus loin et désire toujours en savoir plus ; il veut des causes, même de ce qui est le plus universel. D'autre part, et en même temps, l'entendement humain est à la fois impuissant (il peut peu, et lentement), impatient (il veut la vérité tout de suite, et n'a pas la patience du concept) et paresseux (il s'arrête volontiers à ce qui le satisfait d'abord). L'entendement, pour Bacon, n'est pas une faculté isolée, mais subit au contraire l'influence de la volonté et des passions.

« L'entendement humain n'est pas une lumière sèche, en lui s'infusent la volonté et les passions ; ce qui engendre des sciences taillées sur mesure, car ce que l'homme désire être vrai, il le croit de préférence. C'est pourquoi il rejette les choses difficiles, par impatience dans la recherche » (*NO*, L. I, aph. 49, p. 115).

Ce sont les influences réciproques de la volonté, des passions et de l'entendement qui provoquent une relation forte du désir et de la croyance. Il y a là quelque chose que Spinoza va reprendre et approfondir : l'invention des causes finales est le résultat du désir.

Ainsi s'explique le penchant naturel de l'esprit humain à recourir aux causes finales. L'inquiétude de l'esprit se conjugue à ses limites, si bien qu'il forge des explications à son image. La loupe qu'il emploie pour examiner la nature est un miroir qui ne reflète que lui. S'il trouve une loi générale, il en demande encore, comme les enfants, le pourquoi. Mais, à vouloir aller plus loin, il est reconduit à lui-même.

« Cette impuissance de l'esprit se fait sentir avec plus de dommages encore dans l'invention des causes. Car, bien que les principes les plus universels dans la nature doivent être admis positi-

vement tels qu'on les découvre, étant en vérité sans causes auxquelles les référer, cependant l'entendement humain, ne sachant trouver le repos, demande encore quelque chose de plus connu. Mais alors, pour vouloir aller au plus loin, il retombe au plus proche, c'est-à-dire aux causes finales, qui manifestement tiennent plus à la nature de l'homme qu'à la nature de l'univers, et qui sont la source d'une corruption singulière de la philosophie.» (NO, L. I, aph. 48, p. 115).

Ici, les termes principaux de la critique du finalisme telle qu'elle va s'énoncer aux XVII^e et XVIII^e siècles sont en place. Ce qui explique le charme, au sens fort, de l'explication par les causes finales, c'est qu'elle répond à la fois à l'ambition sans mesure de l'entendement, et à la paresse de l'esprit. Notre esprit veut toujours dépasser le *comment* vers le *pourquoi*. Avec les causes finales, il se satisfait à peu de frais. Elles nous plaisent, et le plaisir est un profond motif.

Descartes, qui parle peu de Bacon, même s'il l'a lu, comme en témoignent les lettres à Mersenne du 23 décembre 1630 et du 10 mai 1632, se souviendra de ces avertissements.

Le mécanisme de la science moderne

Le deuxième élément qui prépare le rejet méthodique des causes finales chez Descartes est plus évident. Il est lié à la naissance de la figure moderne de la science avec Copernic et surtout Galilée. Sans trop s'arrêter sur ce point, qui n'est ici qu'indirectement en cause, on notera simplement quelques-unes des implications du changement de paradigme sur la question des causes finales.

Après Galilée, expliquer la nature ne veut plus dire exactement la même chose. C'est l'idée même de ce qui est rationnel qui change. On a, avec la naissance du mécanisme scientifique, une explication de la nature qui vise à

produire le « comment », mais qui laisse de côté le « pourquoi » des phénomènes, surtout si ce « pourquoi » est un « en vue de quoi ». Il est connu que la physique moderne se caractérise par deux éléments essentiels et d'ailleurs conjoints, qui sont la mécanisation et la mathématisation. Ce qui nous importe ici, c'est que cela interdit doublement le raisonnement finaliste.

1 / Le modèle mathématique constitue un changement dans la figure du rationnel :

Le *en vue de quoi*, le *télos*, n'est ni géométrisable, ni quantifiable. Par conséquent, si on affirme que seul ce qui peut s'exprimer en langage mathématique constitue une explication rationnelle de la nature, alors, le raisonnement finaliste n'est plus permis et sort du champ de la science.

2 / Le modèle mécanique constitue un changement dans la figure de la scientificité :

On croit souvent que ce sont les réponses qu'il faut juger en science – et c'est vrai dans une certaine mesure, puisque ce sont les réponses que l'expérience a pour tâche de falsifier. Mais, en fait, lorsqu'il y a changement de paradigme, ce ne sont pas seulement les réponses qui changent, comme si on répondait toujours aux mêmes questions, mais ce sont aussi les questions elles-mêmes. La révolution scientifique de la fin du XVI^e siècle se marque par un changement de type d'interrogation : il y a des questions qui apparaissent à partir de ce moment comme non-scientifiques. La révolution est mécaniste en ce sens que l'interrogation n'est plus *en vue de quoi*, n'est plus celle du *télos* qui devait à lui seul rendre raison de l'objet, mais la question dominante devient « comment ça marche ? » : ce n'est pas un hasard si les personnages porte-paroles de Galilée sont des ingénieurs. La question par exemple n'est plus tant de savoir pourquoi la pierre retombe (elle est tendue vers son lieu) que comment elle

retombe, c'est-à-dire quelles sont les lois du mouvement qui permettent de décrire son parcours.

Ceci a pour conséquence que les lois que trouve la nouvelle physique ne désignent pas des *causes* au sens où l'on entendait ce terme auparavant. Elles permettent une description de la façon dont les phénomènes se produisent avant de dire pourquoi ils se produisent (même si, à terme, elles peuvent bien sûr viser aussi cela). Le mécanisme de la science moderne réduit la notion de cause, ce dont témoigne exemplairement cette citation de Galilée :

« La cause est ce qui est tel que, lorsqu'elle est posée, l'effet s'ensuit, lorsqu'elle est ôtée, l'effet est ôté. »¹

Il est clair que si l'on ne conçoit plus la cause autrement que dans ce rapport d'antécédent à conséquent, et nous allons voir que c'est cette définition qui va s'imposer, on ne pose plus la question de la cause finale : la visée n'est plus une cause.

On peut, avec Robert Lenoble, dans son *Histoire de l'idée de nature*², caractériser ainsi le changement d'attitude instauré par la science moderne : chez Platon et Aristote, le mécanisme des causes efficientes est décrit comme l'œuvre d'une finalité, et il y a une harmonie toujours maintenue entre ces deux termes. La nature est régie par des lois qui sont ordonnées à une fin. Avec la science moderne, il ne s'agit plus de remonter vers Dieu en découvrant des intentions dans la nature, en la déchiffrant comme œuvre divine, mais il faut montrer comment elle est construite. Ce sont les moyens dont se sert Dieu plutôt que les fins qu'il se propose qui vont intéresser Descartes. Il ne s'agit donc plus de lire une finalité, mais de com-

1. Galilée, *Discours sur les corps flottants* (1612), cité par E. Yakira, *op. cit.*, p. 9.

2. R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, « L'Évolution de l'humanité », 1969, p. 220.

prendre le fonctionnement de «la machine du monde». Ce sont les mathématiques qui doivent nous livrer la clé de ce fonctionnement.

Le rejet cartésien des causes finales

Il faut prendre garde à la façon dont les textes, mêmes philosophiques, sont écrits. Le genre littéraire, le régime rhétorique, n'est jamais sans influence sur le contenu théorique. La question de la finalité chez Descartes en est un bon exemple. Ainsi, un des textes de Descartes où le rejet des causes finales apparaît le plus explicitement est les *Principes de la philosophie* (1644). Dès lors qu'on s'interroge sur cette spécificité des *Principes* on s'aperçoit qu'en vérité il n'est pas indifférent que ce soit précisément ici que ce rejet soit le plus manifeste.

On sait que deux intentions conjointes président à l'organisation des *Principes de la philosophie*. D'abord il s'agit pour Descartes d'exposer pour la première fois dans son ensemble sa philosophie, ce que n'avaient fait ni le *Discours de la méthode*, ni les *Méditations*. Mais surtout, une des motivations de cet exposé général est sans doute le souhait de Descartes d'introduire sa philosophie dans les écoles. D'une certaine façon, le texte des *Principes* est un manuel scolaire, qui prétend se substituer aux manuels inspirés par la scolastique aristotélicienne qui constituaient, dans ce domaine, la base de l'enseignement. Il faut donc le lire aussi dans cette perspective, en comprenant qu'en tant que manuel de substitution, il se doit de répondre à toutes les questions et de dire un mot de toutes les matières qui sont traitées dans les livres qu'il prétend remplacer. Si une matière où une question présente dans les traités scolastiques n'est pas mentionnée, alors il est impératif que cela n'apparaisse pas comme une

lacune. Il faut dire pourquoi on n'en dira rien. Ceci justifie sans doute la mention explicite dans les *Principes* de la question des causes finales. Au lieu de les écarter sans même les mentionner, en montrant simplement, comme le *Discours de la méthode*, quel chemin on a suivi, et comment ce chemin ne passe pas par cette voie là, il faut ici justifier cet écart. C'est ce que Descartes va faire, et plutôt deux fois qu'une.

On pourrait d'ailleurs se demander légitimement à ce propos si les *Principes* sont un texte si bien organisé qu'il veut s'en donner l'air. En effet, on remarquera que le rejet cartésien des causes finales s'exprime deux fois, en des endroits très distants l'un de l'autre, qui se répètent un peu et que leur éloignement interdit de se compléter vraiment. Il semble certes, à première vue, fort logique que, la première fois qu'il en est question, cela soit dans la partie consacrée aux « principes de la connaissance humaine » (1^{re} partie, § 28), encore que, à y bien regarder, c'est dans un endroit quelque peu étonnant qu'il en est fait mention, puisque ce paragraphe suppose pour acquises des choses que les *Principes* ne diront que plus loin, comme par exemple, en tout cas dans la version française, la mention des notions de clarté et de distinction, qui ne seront élucidées qu'au paragraphe 45. En revanche, si le rejet méthodique des causes finales est clairement exprimé dans la première partie, on peut se demander pour quelle raison Descartes estime utile d'y revenir dans les trois premiers paragraphes de la troisième partie. En fait, pour comprendre ces textes et le double rejet du finalisme dans les sciences de la nature, il faut les mettre en situation. Ils s'éclairent par le contexte qui les appelle.

On remarquera d'abord qu'il y a une constante de situation. Dans la première comme dans la troisième partie des *Principes de la philosophie*, les textes concernant les causes finales sont appelés par la question de Dieu. Ainsi

le paragraphe 28 de la première partie prend place dans un développement général consacré à ce qu'on peut connaître de Dieu, et en premier lieu qu'il existe, et au rapport qu'il y a de nous à lui, à savoir qu'il est infini et que nous sommes finis, ce dont nous devons nous souvenir « toutes les fois que nous voudrions examiner la nature de quelque chose » (I, 24). Ainsi les trois premiers paragraphes de la troisième partie sont consacrés aux rapports de Dieu, dont la puissance et la bonté sont infinies, à la nature, et à ce que nous pouvons connaître de ces rapports, étant donné la capacité limitée de notre esprit. C'est donc dans les deux cas le rappel de la place fondatrice de Dieu, tant du point de vue de la connaissance, dont il est le garant, que du point de vue de la nature, dont il est le créateur, qui entraîne dans le texte le rejet des causes finales comme outils pour la connaissance des objets naturels. Ceci s'explique parce que c'est précisément cette double affirmation qui pourrait légitimer un certain finalisme. Après tout, le finaliste part exactement des mêmes prémisses pour affirmer que, si la nature est l'œuvre de Dieu, le mieux à faire pour la connaître est de la considérer comme telle, et de retrouver dans les objets naturels les intentions que Dieu avait en les produisant. La constante de situation nous assure que ces textes ont en partie la même fonction : désamorcer d'emblée le lien de ces prémisses aux conclusions que les finalistes voudraient en tirer.

N'en concluons pas que ces différents passages disent la même chose. S'il y a constante de situation, il y a aussi différence de position, qui nécessite la répétition du rejet des causes finales, et donne aux deux passages, par cette place différente dans l'économie générale du texte, un sens différent. La première partie, comme son titre l'indique, est consacrée aux « principes de la connaissance humaine », et c'est dans ce cadre que le rejet des causes

finale intervient, pour dire précisément, d'un point de vue méthodologique, que la recherche des causes finales n'a pas à faire partie de ces principes. Le rejet est ici conséquence de la nouvelle méthode dont le *Discours* avait publié des échantillons. Dans la troisième partie, la mise à l'écart du finalisme fait suite au paragraphe 64 qui concluait la deuxième partie :

« Je ne reçois point de principes en physique qui ne soient aussi reçus en mathématique, afin de pouvoir prouver par démonstration tout ce que j'en déduirai ; et [...] ces principes suffisent, d'autant que tous les phénomènes de la nature peuvent être expliqués par leur moyen. »¹

La conséquence est immédiate. Si la physique est tout entière mathématisable, alors les causes finales, qui ne le sont pas, n'ont aucune légitimité dans une explication rationnelle de la nature. Si les mathématiques suffisent à expliquer intégralement la nature, alors les causes finales sont de toute façon superflues. Le rejet des causes finales est ici une conséquence de la nouvelle figure de la science. On voit qu'il y a deux raisons complémentaires, mais différentes, pour un même rejet, celui de la connaissance des fins divines.

« Il ne faut point examiner pour quelle fin Dieu a fait chaque chose, mais seulement par quel moyen il a voulu qu'elle fut produite. »

Le titre du paragraphe I, 28, est, on le voit sans ambiguïté. Le rejet complet de la recherche des causes finales est d'abord abandon de tout examen des desseins divins, non pas seulement sur tel ou tel sujet, mais de manière générale et définitive. Ce n'est pas un échec ponctuel

1. *Principes* II, 64. Avec ce paradoxe sur lequel insistera la fin de la quatrième partie, que ces principes suffisent même s'ils ne sont pas vrais (voir IV, 203 à 207).

d'une démarche finaliste qui se serait caractérisée par son insuffisance et son ridicule, comme celles dont Molière se moque, qui nous pousse à abandonner par prudence et peut-être provisoirement ce type de recherche ; c'est, plus profondément, la compréhension *a priori* qu'il y a en l'homme une incapacité de nature, et par conséquent irrémédiable, à pénétrer tout dessein divin, qui oblige à renoncer complètement et pour toujours à la recherche des causes finales. Cette recherche est en effet constitutivement vaine car elle présume trop de nous-mêmes. Dieu est infini, et notre entendement est fini. C'est pourquoi c'est pour les mêmes raisons qu'il faut croire tout ce qui dépasse notre entendement et que Dieu nous fait la grâce de nous révéler (I, 25), et qu'il ne faut pas croire tout ce qui n'est ni compris dans la révélation ni proportionné aux capacités de notre esprit : « Nous ne devons pas tant présumer de nous-même que de croire que Dieu nous ait voulu faire part de ses conseils » (I, 28). C'est précisément notre finitude qui nous interdit de connaître les fins du seul être auquel on puisse réserver le nom d'infini (I, 27).

On pourrait ici objecter à Descartes qu'il admet que Dieu est bien créateur de toutes choses. Si l'action divine n'est pas insensée, il semble légitime de chercher dans Son œuvre les intentions dont elle doit témoigner. Mais en vérité, cette objection ne tient pas, parce qu'elle se trompe d'objet. Descartes admet parfaitement que Dieu ait des fins. Simplement, il affirme que, pour pouvoir déchiffrer dans la nature les intentions que Dieu s'est proposé en la produisant, il faudrait connaître le créateur et la création. Or, nous n'avons qu'un point de vue très partiel sur l'un comme sur l'autre. Nous ne connaissons de Dieu que les attributs dont il a bien voulu nous donner connaissance et de la nature que ce que nous apercevons par l'entremise de nos sens. Bien loin que le finalisme puisse être un outil pour la compréhension de la nature, il oublie qu'il

faudrait d'abord connaître la nature pour pouvoir en déchiffrer la finalité. Qu'est-ce à dire, «connaître la nature»? quelle connaissance peut être alors visée qui soit à notre portée? Non pas celle des fins de Dieu dans la nature, mais celle des moyens utilisés dans sa production. On abandonnera donc la question du *pourquoi* pour poser celle du *comment*, la question des causes finales pour celle des causes efficientes :

« Le considérant comme l'auteur de toutes choses, nous tâcherons seulement de trouver par la faculté de raisonner qu'il a mise en nous, comment celles que nous apercevons par l'entremise de nos sens ont pu être produites » (I, 28).

Il ne s'agit donc plus de raisonner sur ce qu'on ne voit pas et qu'on ne peut connaître (les causes finales), mais bien plutôt de s'interroger sur les conditions de production de ce qu'on voit. Sans doute Descartes resterait d'accord pour dire que «connaître, c'est connaître par les causes». Seulement, il ne l'entend plus du tout comme Aristote.

De cela témoigne très clairement la fin du paragraphe I, 28, dans la traduction française. Le traducteur en effet (dont on peut supposer qu'il s'agit ici de Descartes, parce qu'on ne voit pas très bien pourquoi l'abbé Picot aurait introduit ce correctif plus cartésien que la version initiale), dans une phrase qui ne répond pas au texte latin, fait mention de la clarté et de la distinction comme critère de la vérité. Le défaut de cet ajout est qu'il rend du même coup le texte des *Principes* assez mal organisé, puisque ces deux notions ne seront éclaircies que plus loin. Il est d'autant plus intéressant que le traducteur ait tenu à les utiliser malgré tout dans le paragraphe consacré au rejet de la recherche des causes finales. Car, en dernière instance, si les causes finales sont à rejeter, c'est qu'elles ne peuvent jamais avoir le caractère présent, manifeste, précis et spécifié à quoi se reconnaît une

connaissance sur laquelle on peut « établir un jugement indubitable » (I, 45).

Au fond, le rejet des causes finales a besoin d'être ici explicite pour les raisons qu'on a vues, mais il n'est que la conséquence des quatre préceptes de la seconde partie du *Discours de la méthode*. D'abord parce que, quand bien même une explication par les causes finales nous semblerait convaincante (Socrate parle pour expliquer sa conception de l'âme, le poumon sert à oxygéner le sang), elle ne serait pas pour autant évidente. En effet, la cause finale est précisément ce qui n'est pas immédiatement manifeste, mais qui nécessite une interprétation (la chaise est faite pour s'asseoir, certes, mais encore faut-il le savoir déjà). Par définition, la cause finale n'est pas présente, ce qui est le caractère premier de l'évidence. On voit ainsi que le premier précepte de la méthode implique une première mise à l'écart des causes finales. De même, les règles de division des difficultés, de recomposition ordonnée et de dénombrement, telles que les présente Descartes, sont incompatibles avec un raisonnement finaliste, qui suppose justement qu'on prenne les choses ensemble et non séparément (c'est en mettant le poumon en relation avec la totalité de l'organisme qu'on en voit la fonction, ce qui interdit la décomposition analytique), et qu'on ne commence pas par les plus simples, mais au contraire par les plus composées (le tout est alors méthodologiquement premier sur la partie dans la mesure où on envisage d'abord la nécessité pour l'organisme de perdurer avant de voir comment elle s'inscrit, en les finalisant, dans les poumons). Bref, c'est toute la méthodologie cartésienne qui exclut la recherche des causes finales du domaine de la connaissance, et en particulier de la connaissance de la nature, ce dont témoignent bien les premiers paragraphes de la troisième partie des *Principes*.

Ayant établi, comme on l'a vu, qu'il n'y a de physique que mathématique et démonstrative et que les principes

mathématiques suffisent à expliquer la totalité du réel connaissable, Descartes revient, au début de la troisième partie des *Principes*, sur la méthode à suivre pour rendre raison de « tous les phénomènes, c'est-à-dire des effets qui sont en la nature et que nous apercevons par l'entremise de nos sens » (III, 1). Le domaine étant manifestement vaste, on demandera par où commencer ? Descartes répond d'emblée « par l'admirable structure de ce monde visible ». Même si le terme « admirable » est rajouté dans la traduction française et pourrait bien venir de la plume de l'abbé Picot, on notera que l'objet ainsi proposé à la recherche, dans la façon même dont Descartes le présente, est précisément un des arguments utilisés pour justifier classiquement les discours finalistes. Un si bel ordre ne pouvant être le fait du hasard, il suppose un créateur, qui se serait proposé des fins dans sa création. La position de Descartes est intéressante en cela qu'il ne nie absolument pas ce dernier point. Il va même jusqu'à ajouter immédiatement qu'une des choses dont on doit se souvenir toujours en examinant la nature est que « la puissance et la bonté de Dieu sont infinies ». On voit que s'il ne nous restait de Descartes que ce paragraphe III, 1 des *Principes*, nous aurions peut-être toutes les raisons de commettre un contresens sur sa position quant à l'usage des causes finales en physique. L'omnipotence et la suprême bonté de Dieu, et la perfection, la beauté, la grandeur des ouvrages où elles s'expriment, voilà bien un fond d'où partir pour constituer une philosophie finaliste de la nature. Or, c'est précisément en s'appuyant sur ces prémisses que Descartes va justifier sa mise à l'écart des causes finales. Le mot clef, ici, est celui d'infini.

Car, en regard de l'infini divin, il y a la finitude de notre entendement, qui est pour Descartes la seconde chose dont il convient de se souvenir toujours, en examinant la nature. Si bien que, au lieu d'autoriser l'utilisation des

causes finales, la simultanéité dans notre esprit du souvenir de l'infinité divine et de celui de notre médiocrité nous interdit, au contraire, de prétendre à la connaissance des fins de Dieu (exception faite bien sûr de celles dont il veut bien nous faire part dans la révélation). Le refus de l'utilisation des causes finales en physique tient d'abord dans ce rappel à une nécessaire modestie. Comme le dit le titre du paragraphe III, 2 : « On présumerait trop de soi-même si on entreprenait de connaître la fin que Dieu s'est proposé en créant le monde. »

Cette présomption trouve son aspect le plus caricatural lorsque l'homme se pose lui-même comme fin de la Création, et s'imagine que Dieu a créé le monde pour son usage. L'infinité de Dieu, la finitude de notre entendement et le caractère indéfini de l'univers tel que la science nouvelle le découvre interdisent le finalisme anthropocentrique. Ce n'est pas que ce finalisme soit absolument sans valeur, mais qu'il se trompe de domaine en prétendant pouvoir dire quelque chose de la nature. En soi, l'idée que Dieu, toute-puissance et toute-bonté, a créé le monde pour nous est une pensée bonne du point de vue de la religion, et qui n'est pas dépourvue de fondement, dans la mesure où tout dans la nature peut nous procurer de la satisfaction, ne serait-ce que celle de la contemplation des œuvres divines. Elle devient mauvaise et invraisemblable quand elle se transforme en la croyance présomptueuse que Dieu n'a créé le monde *que* pour nous. Et, surtout, elle ne peut constituer qu'un très mauvais principe pour la physique :

« Et ce serait ce me semble, être très impertinent de se vouloir servir de cette opinion pour appuyer des raisonnements de physique, car nous ne saurions douter qu'il n'y ait une infinité de choses qui sont maintenant dans le monde, ou bien qui y ont été autrefois et ont déjà entièrement cessé d'être, sans qu'aucun homme les ait jamais vues ou connues, et sans qu'elles lui aient jamais servi à aucun usage » (III, 3).

On le voit, Descartes ne refuse pas l'idée de finalité; ce qu'il refuse, c'est, d'une part, un anthropocentrisme réducteur qui réduit l'infinité divine et, d'autre part, mais ceci est la conséquence de cela, l'usage des causes finales comme méthode pour la science que l'homme peut produire par ses propres moyens – parce que précisément, comme le dit l'expression: «Ça n'est pas dans ses moyens.»

Un rejet méthodologique et limité

Ce sont là des thèses que Descartes soutenait déjà en août 1641, au paragraphe 10 d'une lettre adressée à un inconnu qui aurait dû figurer dans les *Réponses aux Méditations*, la *Lettre à Hyperaspiste*¹. En dehors de la révélation, les fins de Dieu nous restent inconnues et inconnaissables. Descartes accorde au théologien qu'on peut dire que toutes les choses de la nature ont été faites pour la gloire de Dieu. Il va même plus loin, en reconnaissant au finaliste anthropocentriste le droit de dire que le soleil a été fait pour nous éclairer, puisque, de fait, il nous éclaire. Mais le finaliste devient ridicule dès lors qu'il prétend que le soleil n'a été fait que pour nous éclairer. Par un étonnant paradoxe, c'est celui qui prétendait louer Dieu dans Ses œuvres qui les réduit à sa portée pour le faire, comme si la science nouvelle n'avait pas révélé aux hommes la petite place qu'ils tiennent au sein de la nature :

«Ce serait toutefois une chose puérile et absurde d'assurer en métaphysique que Dieu, à la façon d'un homme superbe, n'aurait point eu d'autre fin en bâtissant le monde que celle d'être

1. Descartes, *Œuvres philosophiques*, Édition Alquié, Classiques Garnier, 1967, t. II, p. 370.

loué par les hommes, et qu'il n'aurait créé le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, à autre dessein que d'éclairer l'homme, qui n'en occupe qu'une très petite partie. »

On voit que la nouvelle conception de l'univers implique un changement de perspective : ni la terre, ni, par conséquent, l'homme, ne sont au centre de l'univers¹. C'est sur ce thème que Descartes insistera lorsqu'il reviendra, dans la lettre à Élisabeth du 15 septembre 1645², sur la troisième partie des *Principes de la philosophie*. Il y a une « présomption impertinente » à vouloir « être du conseil de Dieu ». La physique nouvelle montre la grandeur de l'univers, et détruit l'illusion que « tous ces cieus ne sont faits que pour le service de la terre » et « la terre que pour l'homme ». C'est la science de la nature mise en œuvre dans les *Principes* qui montre véritablement la puissance de Dieu, tandis qu'un finalisme mal compris la restreint, et fait voir l'univers plus petit qu'il n'est. Il y a une raison morale au rejet méthodique des causes finales, qui est qu'il remet l'homme à sa place, et l'invite à la modestie³.

Mais on voit bien que Descartes, s'il pense qu'il convient d'envisager une finalité débarrassée d'un anthro-

1. Au XVIII^e siècle, ce renversement de perspective aura deux conséquences extrêmes : soit un rejet total de tout anthropocentrisme, dans des philosophies d'inspiration spinozistes, soit un anthropocentrisme généralisé, comme chez Bernardin de Saint-Pierre (s'il y a un soleil pour toutes les planètes, alors toutes les planètes sont habitées, sinon le soleil brillerait pour rien).

2. *Op. cit.*, t. III, p. 606-607.

3. On notera que Descartes veille bien à marquer que ceci n'est pas contradictoire avec la religion : « Bien que nous puissions dire que toutes les choses créées sont faites pour nous, en tant que nous pouvons en tirer quelque usage, je ne sache point néanmoins que nous soyons obligés de croire que l'homme soit la fin de la création. Mais il est dit que *omnia propter ipsum (Deum) facta sunt*, que c'est Dieu seul qui est la cause finale, aussi bien que la cause efficiente de l'Univers ; et pour les créatures, d'autant qu'elles servent réciproquement les unes aux autres, chacune se peut attribuer cet avantage, que toutes celles qui lui servent sont faites pour elle » (Lettre à Chanut, 6 juin 1647, *op. cit.*, t. III, p. 738-739).

pocentrisme réducteur, ne prétend jamais qu'il n'y a pas de causes finales. Au contraire, il y a un Dieu démontré et, par conséquent, il ne fait pas de doute pour Descartes qu'il y a de la finalité, dont Dieu, si l'on en croit la lettre à Chanut du 6 juin 1647, est le sujet et l'objet. Simple-ment, cette finalité qui est, nous ne pouvons pas, étant donné notre finitude, la connaître par nos propres moyens. La recherche des causes finales ne nous mènerait donc, si nous l'engagions, qu'à déployer de vains efforts qui ne nous feraient rien connaître dans le meilleur des cas (le pire étant de nous mettre à croire aux erreurs que cette recherche nous aurait fait produire). Elle est donc contraire à la méthode, qui se présente d'abord comme économie d'efforts au double sens du terme, à la fois épargne et bonne organisation. Le rejet des causes finales chez Descartes n'est pas ontologique (il y a de la finalité) mais méthodologique (nous n'en pouvons rien savoir, en dehors de ce que Dieu nous révèle).

Le mécanisme lui-même, qui a pu apparaître comme le contraire de tout finalisme, est d'abord clairement conçu comme une méthode. Quand Descartes écrit, dans une lettre de 1643, qu'il ne faut pas dire «la matière est la machine du monde» mais «le monde est composé de matière à la façon d'une machine»¹, il semble qu'il exprime bien son rejet d'un matérialisme au profit d'un mécanisme méthodologique. De même, les commentateurs ont bien noté que la question de la machine, dans la description du fonctionnement animal, n'est pas chez Descartes un renoncement au finalisme. Chez lui, la machine suppose un ouvrier, et l'explication du vivant fait intervenir des notions finalistes².

1. Lettre à ***, 1643, *op. cit.*, t. III, p. 63.

2. Voir P. Guénancia, *Descartes*, Bordas, «Philosophie présente», p. 66, et M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Aubier, 1953, t. II, p. 173.

Outre ce problème épistémologique, lié à la question du vivant, où Descartes fait parfois intervenir des notions finalistes que par ailleurs il récuse, il y a un problème plus grave, où qui du moins sera perçu comme tel par ses successeurs, interne à la philosophie cartésienne dans son rejet des causes finales.

On a vu que, d'un côté, on admet qu'il y a de la finalité, et de l'autre, on rejette tout finalisme quant à la méthode. Ce divorce de l'ordre ontologique et de l'ordre méthodologique pose un problème dans le cadre d'une philosophie d'inspiration cartésienne. En effet, on admet, si l'on suit Descartes, que l'ordre des raisons, la méthode, doit être calqué sur l'ordre des choses. C'est tout de même parce que l'on peut imaginer que « toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entre-suivent *en même façon* »¹ que les longues chaînes de raisons des géomètres, que le modèle mathématique qui préside à l'établissement de la méthode est justifié. Or, il est clair que si l'on admet qu'il y a de la finalité, et qu'on refuse cependant pour la méthode les causes finales, on introduit une rupture dans le principe du parallélisme entre l'ordre des raisons et l'ordre des choses.

Si cela n'apparaît pas comme un problème interne aux yeux de Descartes lui-même, il est clair que ceux qui le suivent, et notamment Spinoza et Leibniz, vont le comprendre comme tel. Leur deux philosophies, pour adopter des solutions radicalement divergentes sur ce point, partent néanmoins toutes deux de ce même problème qui leur semblait apparaître dans l'attitude cartésienne quant aux causes finales. Ce problème, peut-on le résoudre ?

1. *Discours de la méthode*, deuxième partie, *op. cit.*, t. I, p. 587. C'est moi qui souligne.

On peut imaginer en tout cas deux voies pour le réduire :

- soit on conforme l'ordre du monde à l'ordre des raisons tel que Descartes l'envisage, et on supprime la finalité dans la nature ;
- soit on conforme l'ordre des raisons à l'ordre du monde tel que Descartes l'envisage, et on réintroduit le finalisme dans la méthode.

Nous allons voir que, avec les nuances qui s'imposent, et les changements profonds dans chacun des deux termes (ordre du monde, ordre des raisons) qui découlent inévitablement du changement de l'autre, les deux voies ont été tentées, à commencer par la première.

« *La nature n'agit pas pour une fin* »¹
Démontage et refus du finalisme.
chez Spinoza

Deux choses sont au principe de la critique du finalisme par Spinoza : sa conception de Dieu et son analyse de la nature humaine. Il est intéressant de noter que sa conception de Dieu s'exprime déjà, pour une bonne part, dans son interprétation de Descartes, qui est certes particulière, mais pas totalement illégitime. Spinoza écrit en effet, dans les *Principes de la philosophie de Descartes* : « Dieu ne sent et à proprement parler ne perçoit rien ; car son entendement n'est déterminé par aucune chose extérieure à lui, mais tout coule de lui. »²

Mais s'il n'y a rien d'extérieur à Dieu pour le déterminer, pas même une idée du Bien ou du Vrai, alors tout procède de lui nécessairement : rien d'autre n'est possible que ce que Dieu fait en vertu de la nécessité de sa nature. Le « tout coule de lui » signifie en dernière instance, chez Spinoza, « tout coule de lui nécessairement ». Si bien que l'affirmation que Dieu n'est déterminé que par lui-même devient dans le développement du système spinoziste l'affirmation du déterminisme général – ce qui n'est, dans ce contexte, qu'une autre façon de dire la même chose. C'est en tout cas ce qui sera développé dans le livre I de l'*Éthique*, comme en témoigne l'énoncé crucial de la proposition 33 : « Les

1. Spinoza, *Éthique*, IV, préface. Toutes nos citations de Spinoza seront données dans la traduction de C. Appuhn, *Œuvres*, GF, 4 vol.

Nous devons l'essentiel de notre interprétation de Spinoza à celle de A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, 1971.

2. *Principes de la philosophie de Descartes*, première partie, proposition XII, corollaire III, *op. cit.*, t. I, p. 268.

choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun ordre autre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites. »¹

On voit bien ici comment l'affirmation du nécessitarisme entraîne le rejet corrélatif de tout finalisme. Dieu n'agit pas pour une fin, parce qu'il faudrait qu'elle soit extérieure à lui... et rien n'est extérieur à lui. On pourrait se demander, bien sûr, pourquoi une vérité si universelle est si universellement méconnue.

D'où vient que tous les hommes ne connaissent pas cette nécessité? D'où vient qu'au contraire ils s'imaginent que Dieu, ou la nature, agit pour une fin? Pour quelle raison ne sommes-nous pas tous spinozistes?

C'est parce qu'il y a des préjugés, et surtout parce que ces préjugés forment système, se renforçant ainsi les uns les autres. Un préjugé fondamental préside ce système des préjugés: c'est le préjugé finaliste. C'est lui qui est la raison principale pour laquelle les hommes n'aperçoivent pas d'eux-mêmes la vérité que l'*Éthique* expose, et vont même jusqu'à ne pas l'admettre quand on la leur énonce. C'est pour cela sans doute que Spinoza attache une telle importance à la réfutation du finalisme, et y consacre spécialement les quelques pages de l'Appendice de la première partie de l'*Éthique* (que nous allons suivre ici), sur lesquelles il reviendra dans la préface à la quatrième partie de l'*Éthique*. Car, au fond, cette réfutation n'est en droit pas nécessaire dans le livre. L'enchaînement des propositions et des démonstrations, qui développent le système dans sa positivité selon la méthode géométrique, devrait par lui-même suffire à convaincre, et n'a pas à mentionner ces causes finales dont il se passe fort bien.

1. *Éthique*, I, 33, *op. cit.*, t. III, 56. On notera aussi le corollaire I de la proposition 32, tout à fait explicite: «Dieu ne produit pas ses effets par la liberté de sa volonté» (*ibid.*, p. 55).

Pourtant il est clair que ce n'est pas cela qui se produit – et c'était sans doute une vraie question pour Spinoza de comprendre pourquoi sa philosophie suscitait un rejet si répandu et si violent (qui se poursuivit après sa mort, au moins jusqu'à la fin du XVIII^e siècle). Il y a donc des parties négatives dans l'*Éthique* qui visent à la destruction des idées fausses qui empêchent la révélation démonstrative du vrai. Ces réfutations prennent la forme d'un démontage des thèses adverses, parce qu'il ne s'agit pas simplement de nier mais de comprendre : pour supprimer une idée fausse, il faut et il suffit d'en avoir l'idée vraie. Et si la principale critique porte sur le finalisme, c'est qu'il s'agit du préjugé fondamental du système des préjugés, celui qui empêche de saisir le fondement du système spinoziste. C'est pourquoi c'est à lui qu'il faut avant tout s'attaquer. Il se formule ainsi :

« Les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin ; ils disent, en effet, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendit un culte. »¹

Les hommes pensent la nature et Dieu sur leur modèle, ils pensent que Dieu agit pour une fin. C'est ce préjugé qu'il faut détruire pour laisser apparaître dans sa vérité le système spinoziste. On suivra pour ce faire le plan suivant :

1 / Une déconstruction génétique : il s'agit de montrer d'abord comment c'est à cause de leur constitution propre et « naturellement » que les hommes tendent à adopter les thèses finalistes. Pour Spinoza, ainsi que l'affirme déjà le *Traité de la réforme de l'entendement*,

1. Toutes les citations de ce paragraphe sont tirées de *Éthique*, I, appendice, *op. cit.*, t. III, p. 61-68.

une chose n'est véritablement comprise que lorsqu'elle est saisie par ses causes¹. On en a ici un bon exemple, qui montre que la bonne méthode s'applique même à la réfutation des préjugés. Lorsqu'une idée fautive est convenablement comprise, c'est-à-dire lorsqu'on comprend ce qui la produit, alors elle disparaît.

- 2 / Une fois montrée la genèse de l'idée finaliste, il est facile en effet, dans un deuxième temps, de la détruire en en montrant la fausseté.
- 3 / Enfin, ce préjugé fondamental étant réduit, il faut montrer comment il est le fondement génétique du système des préjugés, qui doit disparaître avec lui, qui ordonne le monde en bien et mal, en mérite et en péché, etc.

Genèse de l'illusion finaliste

Sans connaître encore bien l'âme humaine, on peut au moins s'accorder sur une de ses propriétés intéressantes qu'on pourrait nommer le déséquilibre de la conscience. D'une part en effet, nous sommes inconscients des causes des choses, y compris, bien sûr, les causes de nous-mêmes et, la plupart du temps, celles de nos désirs. D'autre part, nous avons conscience de notre désir de ce qui nous est utile. Il en résulte que nous avons ainsi conscience de notre volonté sans avoir conscience de ce qui la déter-

1. On le voit, c'est la notion même de « connaître par les causes » qui n'a pas le même sens. Il faut ici y prendre garde. Dans la tradition aristotélicienne, il s'agit de quatre causes, dont une qu'on appelle « efficiente ». Chez Spinoza il s'agit de la causalité génétique, c'est-à-dire d'une explication par la production, donc d'un type de causalité qui exclut la fin. Autrement dit, il n'y a pas une même causalité efficiente qui d'abord (en Grèce) coexisterait avec trois autres et ensuite (chez Spinoza) serait seule. La différence n'est pas dans la présence ou l'absence des trois autres, mais dans la conception même qu'on se fait de la production.

mine. J'ai conscience que je veux ce gâteau, mais je n'ai pas toujours conscience que je le veux précisément parce que j'ai faim, et que j'ai déjà constaté qu'un tel gâteau satisfaisait ma faim et me procurait du plaisir. Bien sûr, pour le gâteau, chacun finirait par accorder que sa volonté est bien déterminée par ces causes. Mais la plupart du temps, bien que ma volonté soit tout aussi déterminée, les causes en sont plus difficilement assignables, et je ne connais alors que mon désir, en ignorant ce qui le détermine. Ainsi c'est ce déséquilibre de la conscience qui produit l'illusion de la liberté, car nous avons conscience de notre volonté mais non pas conscience qu'elle est déterminée, si bien que nous nous figurons être libres, c'est-à-dire avoir une volonté sans cause, capable, à partir de rien, de commencer une nouvelle chaîne de causes et d'effets. Ainsi, sachant ce que nous désirons, mais non pas la cause de ce désir, nous ne connaissons de notre action que la fin que nous poursuivons, détachée de la série causale à laquelle elle appartient. Nous agissons en vue d'une fin, et nous nous contentons, lorsque nous voulons rendre compte de nos actes, de dire en vue de quelle fin ils sont accomplis. Cette explication, qui suffit aux hommes pour rendre compte de leurs propres actions, ils l'étendent à l'analyse de l'action d'autrui : « D'où résulte qu'ils s'efforcent toujours uniquement à connaître les causes finales des choses accomplies et se tiennent en repos quand ils en sont informés. »

Ainsi juge-t-on des actions des autres. Et si quelqu'un ne me dit pas pour quelle fin il fait telle action, alors, au sens propre, je me mets à sa place, et je juge de sa complexion par la mienne. Je suppose donc à ces manteaux et ces chapeaux qui passent, aux autres hommes comme à moi, une volonté libre qui fait le choix d'une fin. On saisit bien ici comment ce raisonnement que je m'applique, je commence à l'exporter en dehors de moi, et nous allons

voir que son expansion, tant qu'elle n'est pas combattue par un autre type de raisonnement, n'a nulle cause de ne pas s'étendre à l'infini. Toute idée fautive, quand elle est seule, et parce qu'elle est seule, occupe tout le champ des idées, et tend ainsi à s'universaliser. Elle ne peut se détruire d'elle-même, dans un hypothétique renversement dialectique. Elle ne sera révélée dans sa vérité, c'est-à-dire dans sa fausseté, que si elle est combattue, dans son influence sur nous, par des idées vraies. La façon dont l'idée finaliste passe de la considération des autres hommes à celle de toute la nature est ici un bon exemple de ce genre d'expansion :

« Comme en outre [les hommes] trouvent en eux-mêmes et hors d'eux un grand nombre de moyens contribuant grandement à l'atteinte de l'utile, ainsi, par exemple, des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour l'alimentation, le soleil pour s'éclairer, la mer pour nourrir les poissons, ils en viennent à considérer toutes les choses existant dans la nature comme des moyens à leur usage. »

De la constatation empirique que nous trouvons dans la nature (dans notre nature comme dans la nature extérieure) un certain nombre de moyens pour la poursuite de nos fins nous passons à la considération théorique générale de la nature comme système de moyens. Il y a là une progression, qui nous fait passer, par une succession de phrases qui illustrent la structure de toute proposition finaliste (un *X* pour *Y*), de notre nature, dans l'exemple des yeux pour voir (qui est un des exemples les plus rebattus du discours finaliste), au rapport de notre nature à la nature extérieure (des herbes pour les manger), et enfin à la considération de la nature extérieure en elle-même, hors de toute préoccupation d'utilité immédiate pour nous, comme un système de finalité générale (la mer pour nourrir les poissons). Cette gradation montre bien com-

ment le raisonnement part de soi, puis s'étend à toute la nature. Il y a là une généralisation, un mouvement expansif de l'idée, qui témoigne combien toute idée a vocation totalitaire.

Lorsque nous analysons le rapport des moyens aux fins dans notre action, nous savons qu'il faut un troisième terme, l'agent, qui ait fabriqué le *X* qui est là pour *Y*. La maison, par exemple, suppose pour moi des ouvriers et un architecte. Dans l'interprétation totalitaire qui conçoit la nature comme système de moyens, et qui me fait comprendre la nature comme une grande maison, je dois supposer également un ouvrier et un architecte. Or, pour la nature, si je ne suis pas fou, je sais bien que ce n'est pas moi qui l'ai créée. Ce doit donc être «quelqu'un d'autre», qui doit être très généreux, puisqu'il l'a fait pour mon usage. C'est ainsi que nous en venons à nous persuader qu'il existe «un ou plusieurs directeurs de la nature».

L'interprétation anthropomorphe et anthropocentriste de la nature produit donc trois effets. Tout d'abord, négativement, on ne considère pas que les choses se sont faites par elles-mêmes, selon une opération nécessaire, mais on suppose au contraire là encore les trois catégories de l'action : moyen, fin, agent. Ensuite, positivement, on pense un agent sur le modèle humain, c'est-à-dire qui possède comme l'homme et au même titre, la liberté, et se propose comme lui des fins. Et enfin, on pense un agent non-humain qui agit pour l'homme.

Évidemment, cette troisième conséquence de l'interprétation anthropocentrique de la nature n'est pas sans susciter un problème interne. Si Dieu agit librement pour une fin, quelle fin se propose-t-il donc en faisant tout pour l'homme ? Comme l'homme fait Dieu à son image, il pense que Dieu, comme l'homme, fait des actions pour quelque chose, et, en l'occurrence, fait des actions grandes

et généreuses pour être honoré, aimé, et remercié. Ce qui explique l'invention des différents cultes, qui, par-delà les différences singulières, ont ceci en commun qu'ils se fondent sur cette analyse du réel et ont pour but d'attirer l'amour de Dieu pour avoir plus de bienfaits divins et en tirer plus d'avantages, ce qui n'est que la suite logique de l'égoïsme qui préside à cette interprétation de la nature.

« De la sorte, ce préjugé se tourna en superstition et poussa de profondes racines dans les âmes ; ce qui fut pour tous un motif de s'appliquer de tout leur effort à la connaissance et à l'explication des causes finales de toutes choses. Mais, tandis qu'ils cherchaient à montrer que la nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire rien qui ne soit pour l'usage des hommes), ils semblent n'avoir montré rien d'autre sinon que la Nature et les Dieux sont atteints du même délire que les hommes. »

Nous savons maintenant ce que veut dire en fait l'axiome fondateur de tout finalisme, « la nature ne fait rien en vain ». Il signifie qu'elle doit tout faire pour moi. Comme les causes finales sont le seul mode de connaissance envisagé, on connaît tout par les causes finales, et le finalisme, dont la genèse est illusoire et s'enracine dans la nature humaine, s'érige en théorie générale d'explication du réel. Seulement, comme cette théorie est inadéquate, elle connaît très rapidement des contre-exemples, qui sont « les protestations de l'expérience quotidienne ». Il y a dans le monde de l'anti-final : les tempêtes, les maladies, les tremblements de terre (Spinoza écrit bien avant le tremblement de terre de Lisbonne, mais il n'est sans doute pas indifférent de constater qu'il sera mieux compris après). Voilà des choses non seulement inutiles, mais contraires à toute utilité, qui échappent au système des moyens. Mais comme l'homme fait Dieu à son image, il imagine un Dieu passionnel, un être à la fois tout-puis-

sant et colérique (ce qui est une contradiction évidente). L'anti-final est alors compris comme punition divine. C'est bien ce que disent en substance ceux qui viennent voir Job : si la nature s'abat sur toi, alors tu dois bien être coupable de quelque chose.

Mais la théorie de la punition ou de la rétribution divine ne fonctionne pas non plus, car « les rencontres utiles et nuisibles échoient sans distinction aux pieux et aux impies ». Si bien que l'aménagement de la théorie finaliste qui expliquait l'anti-final par la punition divine échoue aussi comme système d'explication. Pourtant, malgré les échecs répétés des successifs aménagements de la théorie finaliste, cette dernière demeure, pour la raison bien simple que tant que l'idée fausse n'est pas combattue par une idée vraie, elle se maintient et, comme le préjugé finaliste reste le seul système d'explication du réel, il demeure. D'où un nouvel aménagement du système, qui produit un retournement paradoxal et inattendu : le refuge dans l'incompréhensibilité divine.

On peut retracer ce qui s'est ici produit en deux temps. Dans un premier temps, pour expliquer la nature, on admet qu'il y a un Dieu qui a une volonté, et on prétend expliquer la nature par les desseins de Dieu. Dans un deuxième temps, on constate que le premier système d'explication ne fonctionne pas et, cependant, au lieu de le remettre en question dans son fondement, l'idée d'un directeur de la nature, on dit plutôt que les desseins de Dieu sont impénétrables. Si bien que ce dernier aménagement du système finaliste produit ce résultat paradoxal mais inévitable qu'on avait une théorie totalitaire d'explication du réel, et qu'elle finit par produire le renoncement à toute explication.

En l'absence d'autres modes d'explication, les hommes auraient pu rester indéfiniment dans l'état d'ignorance auquel ce processus aboutit. Heureusement, nous avons

au moins une idée vraie pour combattre cette idée fausse. Cette autre norme du vrai, Spinoza en prend l'exemple privilégié dans les mathématiques. En effet, il s'agit d'une connaissance qui n'explique pas par les fins, mais par l'essence et les propriétés des choses. Comprendre le cercle, pour le géomètre, ce n'est pas dire en vue de quoi il est, mais comment il peut être produit, à savoir par la rotation d'un segment autour d'un point. Les mathématiques sont un modèle, parce qu'elles se présentent, non comme une connaissance finale, mais comme une connaissance génétique.

Fausseté du finalisme

« Pour montrer maintenant que la Nature n'a aucune fin à elle prescrite et que toutes les causes finales ne sont que des fictions des hommes, il ne sera pas besoin de longs discours [...]. J'ajouterai cependant ceci : que cette doctrine finaliste renverse totalement la nature. »

En fait, pour prouver la fausseté du finalisme, maintenant qu'on en a démonté la genèse et qu'on a compris génétiquement la production de l'idée fausse, il suffit de réaffirmer ce que le livre I de l'*Éthique* s'est chargé de démontrer. Puisque ce préjugé s'ancre, comme on l'a vu, dans celui de la liberté de la volonté, il suffit de rappeler qu'il n'y a pas, en Dieu comme en l'homme, de volonté sans cause, ainsi que l'énonce le corollaire 2 de la proposition 32. Si tout se produit nécessairement dans la nature, alors le finalisme n'a pas de sens. Fondé sur une analyse fictionnelle de l'action humaine, il n'est qu'une fiction sur la nature. Un des aspects de la doctrine finaliste doit cependant retenir notre attention, d'une part parce qu'il en représente la conséquence la plus

grave, et d'autre part parce qu'il nous permet de mieux la comprendre dans sa vérité, c'est-à-dire dans sa fausseté.

Qu'est-ce en effet que la croyance aux causes finales ? C'est la confusion de la cause et de l'effet, la croyance absurde que le résultat précède ce qui le produit, que l'effet est cause de la cause de l'effet. Ainsi le finalisme inverse-t-il la nature dans sa causalité. Il fait de même dans l'ordre des perfections.

En effet, on peut penser que ce qui est le plus proche de Dieu est aussi le plus parfait, et ainsi que ce qui découle immédiatement de lui est plus parfait que ce qui en est éloigné. Or, le finalisme pose qu'un résultat éloigné est le plus parfait, comme si Dieu avait besoin de moyens et de médiations pour réaliser ses fins, comme si ce qui découle immédiatement de lui n'était pas parfait, ce qui est évidemment réduire l'idée de perfection divine. Comme Descartes, Spinoza note ce retournement de l'idée finaliste contre elle-même : elle prétend célébrer la gloire de Dieu, et ne fait en dernière instance que dire de Dieu qu'il est imparfait.

Si Dieu s'est proposé des fins, comme le croit illusoirement la doctrine finaliste, c'est donc qu'il était privé de quelque chose, et voulait ainsi atteindre quelque chose qu'il n'avait pas. Mais si Dieu est parfait, il ne peut être privé de quelque chose, puisque toute privation est un défaut. La doctrine finaliste fait Dieu sur le modèle de l'homme, un être plein de désir. Dire que Dieu est parfait, si l'on est cohérent, cela signifie : Dieu ne manque de rien, Dieu ne désire rien (car nous ne désirons que ce qui nous manque), mais tout ce qui est découle nécessairement de sa nature.

Pour Spinoza, le réel est, en droit, intégralement intelligible. Ce qu'il reproche aux tenants du discours finaliste, c'est que les impasses de leur théorie les conduisent

à se réfugier dans «la volonté de Dieu, cet asile de l'ignorance» :

« Quand ils voient la structure du corps humain, ils sont frappés d'un étonnement imbécile et, de ce qu'ils ignorent les causes d'un si bel arrangement, concluent qu'il n'est point formé mécaniquement, mais par un art divin et surnaturel de telle façon qu'aucune partie ne nuise à l'autre. »

Si l'on ajoute – ce que Spinoza est bien placé pour savoir – qu'ils refusent violemment tout ce qui pourrait nous faire sortir de cette imbécillité, on verra que cette apologie de l'ignorance que font les finalistes n'est d'ailleurs pas sans arrière-pensées politiques, que Spinoza dénonce, qui consistent à laisser le peuple ignorant et inquiet de tout pour s'assurer d'un pouvoir sur lui¹.

Le système des préjugés

C'est en ce préjugé finaliste fondamental que naissent tous les autres, et que s'enracine tout le système illusoire d'explication du réel, qui hypostasie des notions aussi relatives à nous-mêmes que le chaud et le froid, telles que le bien et le mal, l'ordre et le désordre, etc. Ces notions ne sont que relatives à notre utilité, bien sûr, mais comme nous avons fait de notre utilité le fondement de notre interprétation du réel, nous exportons ces notions dans le réel lui-même, comme si elles existaient en soi. Si bien que le démontage de l'illusion finaliste entraîne la déconstruction de tout le système qu'elle fonde. La leçon d'histoire de la philosophie de Spinoza est que les systèmes des métaphysiciens informent plus sur l'imagination qui les

1. Kant reprendra cette thèse dans *Qu'est-ce que les Lumières?*.

produit que sur la nature dont ils sont censés rendre compte.

On peut dire avec P.-F. Moreau¹ qu'il y a du XVII^e au XVIII^e siècle deux types de critique de la finalité qu'il faut distinguer. Le premier est celui qui s'en prend à l'idée que Dieu a créé le monde pour nous seuls. On le trouve chez Descartes ou chez Voltaire, par exemple. Le deuxième est celui qu'on vient de voir.

Pour Spinoza, la critique cartésienne de la finalité n'est que de surface, car elle ne porte que sur les conséquences absurdes d'une illusion qui s'enracine génétiquement dans une autre, celle de la liberté humaine et de son rapport à ses fins. En quoi Spinoza rompt radicalement avec Descartes que dans un premier temps il pouvait sembler suivre. Car Descartes conserve l'illusion fondamentale du rapport de la liberté à ses fins, et attribue la liberté à Dieu comme à l'homme, puisqu'il conçoit, comme le vulgaire, Dieu à l'image (illusoire) de l'homme².

Les hommes croient faire un choix libre de leurs fins parce qu'ils ignorent ce qui les détermine. Ils croient, comme agents, s'exclure du reste de la nature, comme si eux et leur fins, au lieu d'être déterminés, comme le reste, étaient seulement déterminants. Ils croient à la causalité de leur volonté, c'est-à-dire aussi à la causalité des fins qu'ils pensent avoir choisi. Puis ils transportent ce schéma à toute la nature, y voyant la causalité libre de Dieu et des causes finales. Ils font ainsi de la nature un rêve, en la divisant en un espace des moyens (matériel) et un espace des fins et des volontés libres (immatériel). C'est cette vaste fiction que Spinoza se propose de remplacer, par un système dont le cœur est le rapport néces-

1. P.-F. Moreau, *Spinoza*, Seuil, 1975, p. 45.

2. «Le vulgaire conçoit Dieu comme un homme ou à l'imitation de l'homme» (*Éthique*, II, 3, scolie).

saire des causes et des effets, et la nécessité de Dieu, c'est-à-dire de la nature.

Admettons l'absolue cohérence du système spinoziste. On pourrait cependant encore poser une question, à la fois naïve, iconoclaste, et centrale : ce système permet-il réellement d'expliquer et de connaître la nature ? Certes, les mathématiques sont la norme du vrai. Mais permettent-elles, en physique, de se passer de tout finalisme ? Si on pouvait montrer le contraire, alors on serait bien obligé, au moins dans une certaine mesure, de réhabiliter les causes finales.

C'est là précisément ce que va faire Leibniz. Non sans une certaine forme de ruse tactique dans le combat d'idées, Leibniz part de la science physique pour réhabiliter le finalisme. On opposait à tout système final la norme du vrai mathématique et la causalité physique. Leibniz relève ce défi : il va montrer que là même où la physique est le plus mathématique, à savoir l'optique, on a besoin d'un certain finalisme.

Leibniz :
la finalité retrouvée

On pourrait présenter toute la philosophie de Leibniz comme une réhabilitation de la finalité. Le monde monadologique de Leibniz, avec l'entre-expression des monades, c'est le monde de l'unité finale de la multiplicité. La théorie de l'harmonie universelle, c'est aussi cela : le tout est finalisé, c'est-à-dire tout est finalisé. Le principe de moindre action, qui est un des fondements de la physique leibnizienne est encore un principe finaliste : la nature doit procéder par les voies les plus simples et produire le complexe à partir du simple. Descartes avait chassé les causes finales de sa métaphysique et de sa physique. Leibniz va les réintroduire, non seulement dans sa métaphysique, mais encore dans sa physique.

Descartes avait l'air de penser, on s'en souvient, que l'explication mécaniste excluait l'explication finaliste, et que la première pouvait et devait se substituer à la seconde. Tout le travail de Leibniz sera de montrer que, loin d'être exclusives l'une de l'autre, elles peuvent et doivent se compléter. Descartes disait que les causes efficientes et le mécanisme suffisent, Leibniz dira qu'au contraire, les causes efficientes, à elles seules, ne nous permettent pas de comprendre la nature, pas toute la nature, et s'attachera à montrer qu'il est non seulement bon mais même indispensable, pour avoir une idée de ce qui organise ces causes efficientes en un tout, d'utiliser les causes finales. En métaphysique, comme en physique, Leibniz s'attache à montrer comment les causes finales sont indispensables à la compréhension du réel. D'une part, du point de vue de la métaphysique, parce que ce sont elles

qui constituent le soubassement ontologique du réel, et d'autre part, du point de vue de la physique, parce qu'elles nous sont d'une grande utilité pour le comprendre.

Seulement, il ne suffit pas de dire, en un vœu pieu, «réhabilitons les causes finales». Après l'entreprise cartésienne, il faut montrer, contre elle: 1/ que les causes finales peuvent être utiles en physique; 2/ que les causes efficientes ne suffisent pas; 3/ qu'il n'y a pas de contradiction entre causes finales et causes efficientes; 4/ et aussi, bien sûr, ce qui est la condition indispensable à tout le reste, qu'on peut connaître ces causes finales. Ce programme, Leibniz va le remplir rigoureusement, comme nous le verrons plus loin, dans le *Discours de métaphysique* (en particulier dans les § 19 à 22). Mais tout d'abord il nous faut examiner les principes fondamentaux qui lui permettent de le réaliser.

La réhabilitation leibnizienne de la finalité

Une des images qui expriment le mieux la philosophie de Leibniz est le calcul des fonctions: une équation simple permet de construire ou de rendre raison d'une courbe complexe. Nous pouvons mettre des points sur une feuille, dans ce qui nous semble la plus grande confusion et le plus complexe enchevêtrement, il y aura toujours une fonction qui permettra de tracer une courbe rejoignant tous ces points, et d'en montrer l'ordre inaperçu. Dieu fait la même chose et choisit les moyens les plus simples pour produire la plus grande richesse de l'univers. On peut comprendre ainsi le fondement de la doctrine leibnizienne de l'expression: quel que soit ce qui nous apparaît complexe, et en particulier la nature, il est toujours l'expression (au sens où le graphe est l'expression de la fonction)

du plus simple. En particulier, la plus grande complexité de la nature est une expression de l'admirable simplicité de Dieu et de ses moyens.

C'est là tout le sens et le soubassement métaphysique du principe de moindre action dont Leibniz va s'attacher à montrer l'utilité en physique, en réhabilitant ainsi un certain finalisme. Ce principe, c'est celui de la simplicité des lois de la nature : Dieu doit agir toujours par les voies les plus simples. C'est donc un principe métaphysique qui fonde les analyses de la physique. Descartes avait affirmé qu'une physique mathématique des causes efficientes suffisait. Spinoza avait posé que la norme du vrai donnée par les mathématiques devait détruire l'illusion finaliste. Leibniz montre qu'il faut utiliser les principes finalistes là même où la physique est le plus mathématique, et cela précisément sur le terrain où Descartes avait fait la publicité de sa méthode. On se souvient en effet que le *Discours de la méthode* était accompagné d'«échantillons» de la méthode, qui avaient pour but d'en montrer la productivité, parmi lesquels, en première place, *La Dioptrique*¹. C'est sur le terrain cartésien que Leibniz veut surpasser Descartes. En effet, en 1682, Leibniz publie *Unicum Opticae Catoptricae et Dioptricae Principium*. Ce principe unique pour l'optique, la catoptrique et la dioptrique² est que le rayon va d'un point à un autre par la voie la plus aisée. On voit que cet unique principe est un principe finaliste (d'ailleurs fondé sur le principe du meilleur : Dieu produit le maximum d'effet avec le minimum de dépense). Aucun système des causes efficientes en effet ne peut montrer pourquoi la lumière emprunte toujours la voie la plus

1. Descartes, *Œuvres*, Garnier, t. I, p. 651-717.

2. La catoptrique, du grec *katoptrikos*, est la partie de l'optique qui concerne les miroirs et de manière plus générale la lumière réfléchie. La dioptrique, du grec *dioptriké*, est la partie de la physique qui s'occupe de l'action des milieux sur la lumière qui les traverse.

aisée. Par contre, c'est ce principe, qui montre le chemin que la lumière doit parcourir, qui l'explique donc en fonction de son trajet final, qui permet d'en comprendre les propriétés.

On se souvient que Descartes accordait qu'un certain finalisme est certes bon pour la piété, quand il nous fait admirer la grandeur du Créateur, mais affirmait dans le même mouvement qu'il serait en revanche tout à fait « impertinent » en physique. Ici, Leibniz prend le parti de dire que non seulement les causes finales nous font admirer Dieu, mais encore elles sont pertinentes en physique. Elles nous éclairent sur ce que le mécanisme ne peut pas encore nous faire connaître. On voit que cela suppose une appréhension différente du rôle respectif des explications causales. Il ne faut pas, pour Leibniz, les jouer l'une contre l'autre, comme Descartes et surtout Spinoza, il faut les jouer l'une *avec* l'autre. L'explication par les causes finales complète celle par les causes efficientes, loin de s'y opposer : « Le système de l'harmonie générale que je conçois [...] porte que le règne des causes efficientes et des causes finales sont parallèles entre eux, que Dieu n'a pas moins la qualité du meilleur monarque que celle du plus grand architecte. »¹

Ce qui assure la compatibilité du mécanisme et du finalisme, c'est que le mécanisme lui-même ne peut se fonder que sur une dynamique, et que la dynamique leibnizienne est en dernière instance un vitalisme : il faut considérer le tout du monde comme un organisme. L'axiome finaliste « rien n'est en vain dans la nature » a toujours pour corrélat « tout est lié dans la nature ». Ce qui signifie ici que tout est lié de la même façon que tout est lié dans un organisme. C'est pourquoi il n'y a pas disjonction, mais

1. Leibniz, *Essais de Théodicée*, III, 247, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 265.

connexion du finalisme au mécanisme. Dieu met les moyens au service de ses fins, et conçoit l'exécution de ses fins dans le système des moyens. Comme dans un organisme, où l'on peut dire que chaque partie travaille à la conservation du tout et le tout à celle de chaque partie, tout est, dans la nature, selon le point de vue qu'on adopte, à la fois fin et moyen. Il y a co-expression des deux règnes :

« Le règne de la puissance, suivant lequel tout se peut expliquer mécaniquement par les causes efficientes lorsque nous en pénétrons assez l'intérieur, et aussi le règne de la sagesse, suivant lequel tout se peut expliquer architectoniquement, pour ainsi dire, par les causes finales, lorsque nous en connaissons les usages. Et c'est ainsi qu'on peut non seulement dire avec Lucrèce, que les animaux voient parce qu'ils ont des yeux, mais aussi que les yeux leur ont été donnés pour voir. »¹

Lucrèce voit la nature, mais avec un seul œil. Les tenants d'un mécanisme intégral se coupent de la possibilité d'une autre vision, complémentaire, enrichissante, et en fait indispensable, du réel. On peut d'ailleurs comprendre les raisons de leur demi-aveuglement. Ils ont renoncé aux causes finales parce qu'ils en ignoraient le bon usage, et, n'en constatant que le mauvais, ont cru qu'il était le seul. Ce qui est important, en effet, dans la citation précédente, ce n'est pas seulement la réhabilitation du finalisme, mais la précaution : « Lorsque nous en connaissons les usages. » Chez Leibniz, la défense et illustration du finalisme n'est pas un retour au finalisme borné antérieur à la révolution copernico-galiléenne dénoncé par Bacon. C'est l'affirmation qu'un autre finalisme peut-être non seulement compatible avec la science moderne, mais encore utile à ses démarches, et même indispensable.

1. *Philosophischen Schriften*, VII, 273, cité in Belaval, *Leibniz, initiation à sa philosophie*, Paris, Vrin, 1962, p. 261.

En effet, Leibniz accorde qu'en droit, on pourrait connaître toute la nature à l'aide des causes efficientes, en s'interrogeant seulement, comme le voulait Descartes, sur les moyens que Dieu a utilisés, sans s'interroger sur les fins. Seulement, ce n'est pas ce qui se passe en fait. Le « principe unique » de l'optique nous montre que nous avons besoin des causes finales, qui nous fournissent des principes d'explication de la nature, et nous permettent en retour de connaître et de découvrir quelques-unes des causes efficientes qui nous seraient restées cachées sans cela.

En retour, d'ailleurs, la considération du merveilleux mécanisme de la nature, où la plus grande richesse est produite par les voies les plus simples, nous amène à considérer le grand dessein divin qui s'y exprime. En effet, de même que, si je trouvais par hasard un livre plein d'intelligence, je ne supposerais pas que les lettres s'y sont trouvées assemblées par hasard, et j'attribuerais au contraire cette intelligence à son auteur, de même la découverte des lois naturelles me révèle l'auteur de la nature, et m'en fait admirer tant la sagesse que la puissance.

On peut ainsi retourner contre les matérialistes épicuriens leurs arguments. Ils reprochent aux hommes leurs croyances, mais ce sont eux qui disent des choses incroyables (l'argument est cicéronien). Certes, il est possible, absolument parlant, que ce livre plein de bon sens soit le résultat d'un assemblage des lettres dû au hasard, mais c'est infiniment peu probable. Dans l'infinité des mondes il y a une possibilité, dans l'infini des possibles, pour qu'en un monde, les livres s'écrivent tout seuls, et justement, les matérialistes croient être dans ce monde-là. Si bien que leurs croyances sont encore moins vraisemblables et encore infiniment moins croyables que les superstitions qu'ils dénoncent.

On notera que Leibniz prend bien garde à ne pas tomber dans l'anthropocentrisme et l'égo-centrisme que les

critiques de la finalité avaient eu beau jeu de dénoncer – et qu'ils dénonceront encore après lui. Ce n'est pas pour moi, comme particularité, que Dieu agit. Les desseins de Dieu ont en vue le tout dans lequel ils s'expriment. Chaque partie, y compris nous-mêmes, est un moyen pour le tout. Ce qu'écrit Leibniz à la fin des *Essais de théodicée* à propos du crime de Sextus est à cet égard tout à fait représentatif :

« Le crime de Sextus sert à de grandes choses ; il en naîtra un grand empire qui donnera de grands exemples. Mais ce n'est rien au prix du total de ce monde, dont vous admirerez la beauté, lorsqu'après un heureux passage de cet état mortel à un autre meilleur, les dieux vous auront rendu capable de la connaître. »¹

C'est la totalité qui est la fin dernière, et non notre particularité. Le bon point de vue sur le tout, que nous n'aurons qu'en Dieu, mais que la philosophie leibnizienne nous permet d'anticiper, procure de lui-même le bonheur. Voir du mal, nous le verrons plus loin, c'est mal voir.

Bien sûr, l'homme, chaque homme, et même chaque monade, en tant qu'en elle s'exprime le tout du monde, est aussi inséparablement une fin : « Car le plus sage fait en sorte, le plus qu'il se peut, que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire désirables, non seulement par ce qu'ils font, mais encore parce qu'ils sont. »² Mais il ne faut pas se tromper sur la finalité dans la nature. La réhabilitation du finalisme chez Leibniz est inséparable d'une théorie du bon usage de la finalité. L'explication finaliste correcte n'est pas celle qui explique

1. *Essais de Théodicée*, III, 416, p. 362. C'est moi qui souligne. Rappelons que Sextus Tarquin avait violenté Lucrece, ce qui entraîna la révolution qui chassa son père, Tarquin le Superbe, dernier roi de Rome, du trône. Ce qui donna naissance au régime des consuls, dont Tarquin Collatin, neveu de Tarquin le Superbe et époux de Lucrece, fut, avec Brutus, un des premiers.

2. *Essais de Théodicée*, II, 208, p. 243.

le tout du monde par mes désirs particuliers, mais celle qui explique les parties par le tout. A terme, d'ailleurs, cette explication devra satisfaire aussi ma demande particulière, puisque je serais heureux lorsque j'aurais connaissance de l'ordre admirable du réel. Mon mécontentement à l'égard du monde, lorsque je demande pourquoi je vis dans un monde où Sextus est méchant, ne vient que d'une ignorance de l'architecture finale du monde.

Le « Discours de métaphysique »

Le début du paragraphe 19 du *Discours de métaphysique*¹ montre bien comment l'histoire de la philosophie, contrairement à une façon courante de la présenter, n'est jamais une succession de systèmes clos sur eux-mêmes. L'œuvre d'un philosophe est toujours en dialogue avec ceux qui la précèdent, ou avec ses contemporains, et ne saurait se comprendre isolément. Une idée doit s'affirmer avec d'autant plus de force qu'elle s'oppose à d'autres, et la constitution particulière des systèmes contre lesquels un philosophe peut s'inscrire commande aussi en partie, et comme en négatif, l'exposition du sien propre. Ce qu'on a vu avec Descartes, dans les *Principes de la philosophie*, ou Spinoza, dans l'Appendice du livre I de l'*Éthique*, qui étaient obligés, alors que l'exposition positive de leurs œuvres respectives n'aurait pas eu besoin, en droit, de mentionner le finalisme, d'en faire quand même, en fait, une réfutation (qui du coup fait partie intégrante de leur œuvre), on le voit en miroir ici avec Leibniz. C'est en effet parce qu'il y a eu négation des causes finales que

1. Toutes les références au *Discours de métaphysique* seront données dans l'édition de G. Le Roy : *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993.

Leibniz est obligé de prononcer la négation de la négation. Ce faisant, il doit répondre à toutes les critiques de la finalité cartésio-spinozistes, et cette obligation de réponse constitue à son tour certains aspects du contenu positif de son discours.

Au fond, Leibniz est au moins d'accord avec Spinoza sur un point : le refus des causes finales en physique et l'affirmation que Dieu ne se propose aucune fin en agissant sont liés. Le spinozisme est une conséquence du cartésianisme, ou, comme Leibniz le dit en substance, un cartésianisme outré. Ces deux éléments, physique et métaphysique, du même problème doivent donc être pris conjointement. Soit on nie, comme les « nouveaux philosophes » toute finalité dans la nature, soit, comme le veut Leibniz, on affirme que « Dieu se propose toujours le meilleur et le plus parfait », et on en fait aussi un principe pour comprendre les lois de nature.

Certes, Leibniz en est d'accord, il faut manier les causes finales avec précaution. De ce point de vue, Descartes avait bien raison de dénoncer un certain finalisme, qui réduit l'œuvre de Dieu à notre mesure particulière, « comme lorsque nous croyons que Dieu n'a fait le monde que pour nous ». Le finalisme égocentrique est ridicule. Mais cela ne veut pas dire que tout finalisme est mauvais. Si l'anthropocentrisme est critiquable, c'est parce qu'il borne les desseins de Dieu à une fin particulière, alors que Dieu a en vue le tout. Il a fait l'univers pour nous, certes, mais pour nous en tant qu'expression particulière du tout qu'il a en vue, ce qui est sensiblement différent. Les principes finalistes acceptables et utiles en physique portent sur l'économie générale de l'univers, et doivent être guidés par l'idée que Dieu s'est proposé le meilleur des mondes possibles. La considération des causes finales nous aide à connaître la nature, et nous apprend à apprécier son auteur.

Si le finalisme borné est ridicule, le nécessitarisme aveugle d'un Spinoza, l'est tout autant, tout comme l'épicurisme, d'ailleurs, et ses héritiers (Gassendi par exemple): Dieu «ne fait rien par hasard». Aussi faut-il s'éloigner à la fois des deux tendances philosophiques qui nient toute finalité, et qui érigent le hasard ou la nécessité en principes suprêmes. L'exemple de l'organisme animal est bien sûr ici privilégié, puisqu'on ne peut rendre compte de chaque partie sans dire en vue de quoi elle est, c'est-à-dire comment elle travaille pour le tout. Il nous donne une image particulière de ce qu'est la totalité de la nature. Ceux qui nient qu'il y a là une finalité sont aveugles. Cette négation en tout cas implique *ipso facto* celle de Dieu, comme sagesse et puissance, puisque, s'ils nient l'effet, ils nient aussi la cause. Ainsi Descartes, qui commence par démontrer l'existence de Dieu puis refuse toute considération finale qui en serait la suite logique dans sa physique, commet l'inconséquence que Socrate reproche à Anaxagore, «qui introduit l'esprit et ne s'en sert pas¹», dans un passage du *Phédon* que Leibniz traduit dans le paragraphe 20.

Dans le paragraphe 21, Leibniz prend soin de rappeler par allusions qu'il a proposé de meilleures lois du mouvement et une meilleure optique que Descartes. Il y a là certes, un effet de la compétition scientifique très vivace au XVII^e siècle. Il s'agit de montrer qu'il peut faire mieux que Descartes et les cartésiens. Mais ce simple concours n'est pas pour Leibniz une fin en soi, il vise à montrer que si la physique leibnizienne est meilleure, alors la métaphysique qui la fonde l'est aussi. Si les échantillons de la méthode que Leibniz propose sont meilleurs, c'est-à-dire plus vrais que ceux de Descartes, tant sur l'optique que

1. Note de Leibniz en marge du manuscrit, citée par G. Le Roy, p. 239.

sur les lois du mouvement, qui sont deux domaines sur lesquels Descartes avait particulièrement travaillé, alors les principes sur lesquels ces résultats se fondent sont aussi plus vrais. Or, ces principes supposent le principe finaliste de moindre action. Si bien que ce qui est important, en dernière instance, c'est l'affirmation que la physique ne saurait se passer de l'assise d'une métaphysique finaliste, et qu'il ne saurait y avoir d'incompatibilité entre le finalisme bien compris et les explications mécanistes.

C'est là le sens aussi de la double méchanceté par laquelle se termine le paragraphe 22, à propos des lois de l'optique de Descartes, et qui revient à dire d'une part que la démonstration par les causes efficientes de la loi de la réfraction par Descartes est moins bonne que celle de Snellius, qui partait du principe finaliste de la voie la plus courte, et d'autre part qu'elle est bonne, mais qu'il a plagué Snellius. C'est que pour Leibniz, il est invraisemblable que Descartes ait trouvé sa démonstration tout seul, par la seule voie des causes efficientes, car les causes finales sont indispensables à la compréhension du réel. Il est bon d'avoir en physique des explications par les causes efficientes qui en droit sont toujours possibles, mais, là encore, c'est la voie des causes finales, plus facile et souvent fructueuse, qui permet de diriger une recherche des causes efficientes qui serait aveugle sans cela. Si l'organisme fournit un modèle et un exemple privilégié, c'est que, pour comprendre le fonctionnement d'un organe par les causes efficientes, il faut d'abord en avoir compris la fonction, c'est-à-dire avoir suivi la voie des causes finales.

« Il est bon de faire cette remarque pour concilier ceux qui espèrent d'expliquer mécaniquement la formation de la première tissure d'un animal et de toute la machine des parties, avec ceux qui rendent raison de cette même structure par les causes finales. L'un et l'autre est bon, l'un et l'autre peut être utile, non seulement pour admirer l'artifice du grand ouvrier, mais encore pour

découvrir quelque chose d'utile dans la physique et dans la médecine. Et les auteurs qui suivent ces routes différentes ne devraient point se maltraiter [...]. Le meilleur serait de joindre l'une et l'autre considération, car s'il est permis de se servir d'une basse comparaison, je reconnais et j'exalte l'adresse d'un ouvrier non seulement en montrant quels desseins il a eu en faisant les pièces de sa machine, mais encore en expliquant les instruments dont il s'est servi pour faire chaque pièce, surtout quand ces instruments sont simples et ingénieusement controuvés. Et Dieu est assez habile artisan pour produire une machine encore plus ingénieuse mille fois que celle de notre corps, en ne se servant que de quelques liqueurs assez simples expressément formées en sorte qu'il ne faille que les lois ordinaires de la nature pour les démêler comme il faut afin de produire un effet si admirable; mais il est vrai aussi que cela n'arriverait point si Dieu n'était pas auteur de la nature» (§ 22).

En fait, un des paradoxes, certes non voulu, de cette conciliation possible envisagée par Leibniz, c'est que les scientifiques qui le suivront feront une physique dans sa lignée, c'est-à-dire une physique des causes efficientes qui n'hésite pas par exemple à recourir au principe finaliste de moindre action, sans se soucier autrement de la métaphysique qui l'accompagne. Par exemple, Maupertuis (1698-1759), pourtant matérialiste, propose en 1744, dans *L'accord des différentes lois de la nature qui avaient jusqu'ici paru incompatibles*, une nouvelle formulation du principe de moindre action, qu'il érige en loi universelle de la nature¹. Au fond, tant qu'il s'agit de garder au principe finaliste un statut purement méthodologique (sans affirmer ou non qu'il y a de la finalité) tout le monde accorde au XVIII^e siècle l'utilité de ce finalisme méthodologique pour la recherche, qu'il s'agisse du principe de moindre

1. «Le chemin que tient la lumière est celui pour lequel la quantité d'action est moindre.» Sur le sujet, voir l'appendice de M. Gueroult à *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Vrin, 1934.

action pour la physique ou, comme le notera Kant au paragraphe 72 de la *Critique de la faculté de juger*, du concept des causes finales comme fil directeur pour l'étude de la constitution des êtres vivants.

C'est pourquoi ce n'est pas d'un point de vue épistémologique que la contestation de cette réhabilitation du finalisme est d'abord venue, mais de « la protestation de l'expérience quotidienne », pour reprendre l'expression de Spinoza, c'est-à-dire de la considération de l'anti-final : le mal. La réhabilitation de la finalité chez Leibniz a en effet pour fondement l'idée d'un Dieu sage et tout-puissant, qui « fait tout de la manière la plus souhaitable¹ ». Mais dans un monde où la maladie et les catastrophes naturelles s'abattent sur des villes entières, engloutissant les méchants comme les bons, peut-on encore croire que Dieu fait tout de la manière la plus souhaitable ? Peut-on encore parler d'une finalité dans la nature après le tremblement de terre de Lisbonne ?

1. Leibniz, *Discours de métaphysique*, titre du paragraphe 1.

Le tremblement de terre de Lisbonne et la fin des théodicées

« Si c'est ici le meilleur des mondes possibles, que sont donc les autres ? »

(Voltaire, *Candide*, chap. VI.)

« On vantoit, il n'y a pas six ans, la solidité des forts de Lisbonne & de son château, la beauté de ses places & de ses édifices publics, de ses églises, de ses palais, & surtout de celui du roi. Enfin on la regardoit avec raison, comme une des principales villes de l'Europe, & le centre d'un commerce prodigieux. Toutes ces belles choses ont été effacées du livre de vie, par une révolution également prompte & inopinée. "Lisbonne était; elle n'est plus", dit une lettre qui nous apprit qu'un tremblement de terre arrivé le premier Novembre 1755 en avait fait une seconde Héraclée [...]. Elle renfermoit dans son enceinte un grand nombre d'édifices superbes, plusieurs places publiques, un château qui la commandoit, un arsenal bien fourni d'artillerie, un vaste édifice pour la douane, quarante églises paroissiales, sans compter celles des monastères, plusieurs hôpitaux magnifiques & environ trente mille maisons, qui ont cédé à d'affreux tremblements de terre, dont le récit fait frissonner les nations mêmes qui sont le plus à l'abri de leurs ravages. Le matin du premier Novembre 1755, à neuf heures quarante-cinq minutes, a été l'époque de ce tragique phénomène, qui inspire des raisonnements aux esprits curieux, & des larmes aux âmes sensibles [...]. Le petit nombre de maisons de cette grande ville, qui échappèrent aux diverses secousses des tremblements de terre de l'année 1755 & 1756, ont été dévorées par les flammes, ou pillées par les brigands. Le centre de Lisbonne, en particulier, a été ravagé d'une manière inexprimable [...], & l'on estimoit le nombre des personnes qui ont péri sous les ruines de cette capitale, ou dans son incendie, entre 15 à 20 000 âmes. »

L'article « Lisbonne » de l'*Encyclopédie* Diderot-d'Alembert en témoigne, le tremblement de terre de Lis-

bonne est un événement qui marque considérablement les esprits au XVIII^e siècle. C'est bien sûr d'abord à cause de son ampleur, car le nombre de morts fut considérable (près de 40 000), et la ville, très catholique, fut quasiment anéantie. Mais c'est aussi à cause de la publicité que le phénomène a tout de suite reçu, grâce aux nouveaux moyens d'extension d'une nouvelle. Très vite, ce fut le sujet, dans toute l'Europe, de discussions et, presque immédiatement, l'objet des préoccupations des savants.

Rapidement, c'est aussi sur la place publique de la philosophie que le désastre de Lisbonne est l'objet de débats. Voltaire, par exemple, réagit tout de suite, dans sa correspondance, et dans un poème qui sera publié un an après et sur lequel on reviendra. C'est un phénomène qui fait parler, de ses causes, bien sûr, qui sont l'objet des physiciens, mais aussi de la philosophie en général. Car, devant l'événement, il est difficile, sauf à posséder une bonne part d'inconscience ou de cynisme, de dire « tout est bien » ou même « tout est pour le mieux ».

Si l'on parle tant du tremblement de terre de Lisbonne, c'est bien sûr à cause de l'ampleur des dégâts. Mais si cela devient un événement philosophique, c'est que cela s'intègre dans un cadre de la discussion déjà préparé. On se souvient par exemple que Spinoza, qui n'était pas le premier, citait en exemple les tremblements de terre contre les discours finalistes. En s'insérant dans un débat ancien, qui préparait en quelque sorte sa réception, l'événement donne un poids nouveau aux arguments anti-finalistes. Il relance en leur faveur « les raisonnements des esprits curieux et les larmes des âmes sensibles » (et il n'est pas dit que les secondes aient moins de poids, dans le destin historique de cette discussion, que les premiers).

Car enfin, il y avait eu avant le tremblement de terre de

Lisbonne¹ des séismes tout aussi importants, pas tellement éloignés dans le temps et dans l'espace, qui n'avaient pas donné lieu à autant de discussions. En songeant seulement à l'Europe à la fin du XVII^e siècle, il y avait eu des tremblements de terre très violents dans le sud de la France en 1660, et surtout un séisme en 1692, en Sicile, qui aurait fait près de 60 000 morts. Sans doute fallait-il, pour que cet événement historique devienne un des rares événements philosophiques, un lieu (une grande ville catholique) et un moment où l'opinion intellectuelle du temps était à même de rejeter la métaphysique et la théologie finalistes.

Il est significatif par exemple que le bel article « Tremblement de terre » de l'*Encyclopédie*, lorsqu'il parle de « causes » ne mentionne en réalité que des causes efficientes. Cela montre bien qu'au XVIII^e siècle une évolution des mentalités a eu lieu et que l'on n'a en réalité plus besoin de préciser « efficientes » lorsqu'on parle de causes, parce que tout le monde comprend que c'est cela seulement qu'on entend. Cela témoigne aussi, sans doute, de l'incapacité où l'on est de trouver une cause finale à un tel phénomène.

Si le tremblement de terre de Lisbonne est un des rares « événements philosophiques » de l'histoire de l'humanité, avec, toujours au XVIII^e siècle, la révolution française, c'est parce qu'il s'insère dans un vieux débat, que d'ailleurs il relance, le débat sur le mal. Le tremblement de terre, comme apogée du mal physique, est la figure même que peut prendre l'anti-final. Car il est difficile par la suite de

1. L'expression « tremblement de terre de Lisbonne » est d'ailleurs significative d'un certain européocentrisme du point de vue, puisque, comme le précise l'article « Tremblement de terre » de l'*Encyclopédie* : « Au même instant que cette scène effroyable se passait dans le Portugal, l'Afrique étoit pareillement ébranlée, les villes de Fez & de Mequinez, au royaume de Maroc, éprouvèrent un renversement presque total. »

continuer à affirmer qu'une providence bienveillante gouverne la nature.

Pour bien saisir l'impact de cet événement sur la question de la finalité dans la nature, il nous faudra ici tout d'abord rappeler les grands termes du débat sur la théodicée chez Leibniz. Puis nous verrons comment ce débat est relancé avec le tremblement de terre de 1755, essentiellement autour de Voltaire. Enfin nous verrons comment il est, au moins provisoirement, conclu par Kant dans *l'Essai sur toutes les tentatives futures en matière de théodicée*.

La théodicée leibnizienne

On n'a pas attendu le tremblement de terre de 1755 pour faire remarquer qu'il existait du mal et des désordres dans la nature, et que cet anti-final représentait une objection massive contre la Providence. De même que les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* s'originent dans une réponse à Locke, de même, les *Essais de théodicée*, de Leibniz, sont pour une bonne part une réponse à Pierre Bayle (1647-1707) qui, dans son *Dictionnaire historique et critique* (1697), avait écrit un article « Manichéen » où il mettait clairement en valeur la cohérence de la religion manichéenne, pour montrer en réalité la solidité des objections qu'on peut faire contre l'idée d'un Dieu unique, tout-puissant, sage, bon et providentiel¹. Il y a du mal. Ceci remet-il en question la finalité générale ?

Pour Leibniz, la réponse est ici négative. On a tort de voir dans ce que nous appelons « mal » de l'anti-final et

1. Sur les Manichéens « historiques » voir le livre de M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », n° 1940, 1981. Rappelons que « Théodicée », de *théo-* et *diké* (justice), signifie « défense de Dieu ».

une objection contre la Providence. Tout est justifié dans l'ordre général de la nature, et cela aussi. D'ailleurs, il faut distinguer. « Mal » ne se dit pas en un seul sens. Il y a le mal métaphysique, c'est-à-dire la limitation des créatures, la finitude humaine par exemple, le mal moral, c'est-à-dire la mauvaise action, et le mal physique, c'est-à-dire la maladie, la douleur, ou les prétendus désordres de la nature. Le mal métaphysique n'est pas un mal au sens propre du terme. Il est inhérent à la qualité de créature. La limitation, dans son aspect négatif, est un non-être, et Dieu n'en est pas la cause, car il est cause de l'être, et non du non-être. Le mal moral non plus n'est pas un mal, ou à tout le moins, on ne peut en faire reproche à Dieu, car il n'est que la conséquence nécessaire de cette limitation. Parce qu'elle est limitée, finie, la créature est faillible, et Dieu n'en est pas responsable. Quant au mal physique, il n'est à son tour qu'une conséquence, soit du mal moral, dont il est la punition, soit du mal métaphysique au sens où il est inévitable que la créature, puisqu'elle est finie, meure et souffre. D'ailleurs, en admettant même qu'il y ait quelque mal, il est bien négligeable par rapport à la somme de tous les biens, et surtout par rapport à la grande finalité du bien général, comme le montre le texte de la fin des *Essais de théodicée* cité plus haut. C'est parce que nous n'avons qu'un point de vue partiel sur la création qu'il nous semble voir du mal, et que nous en souffrons. Tandis que le bon point de vue nous montrera la beauté et la bonté d'ensemble du tableau et nous emplira d'une joie sans pareille.

Le début de la troisième partie des *Essais de Théodicée* est tout à fait représentatif de la doctrine de la finalité générale qu'on a vue dans le chapitre précédent, lorsqu'elle s'applique au problème du mal physique, qui est la principale objection non-épistémologique à l'affirmation de l'existence d'une finalité dans la nature.

Le mal physique y est d'abord présenté comme une conséquence du mal moral : « On souffre du mal, parce qu'on a fait mal » (§ 241). On est là dans la droite ligne de saint Augustin dans le *De libero arbitrio*. Le mal qu'on subit n'est pas de l'anti-final, au contraire, il a une fonction dans la finalité générale, qui est de nous punir de nos crimes. Évidemment, cette thèse du mal comme punition reçoit une objection classique, qui est que manifestement les justes en ce bas monde souffrent autant que les méchants. La réponse de Leibniz est ici tout aussi traditionnelle : la mortification actuelle nous prépare au bonheur futur. « Il est vrai qu'on souffre souvent pour les mauvaises actions d'autrui ; mais lorsqu'on n'a point de part au crime, l'on doit tenir pour certain que ces souffrances nous préparent un plus grand bonheur » (*ibid.*).

On peut s'étonner, de la part d'un esprit aussi subtil que Leibniz, de la faiblesse de ces derniers arguments. C'est qu'au fond, pour Leibniz, la vraie justification de ce qui nous apparaît de façon erronée comme anti-final n'est sans doute pas là.

Ce qui compte à ses yeux, c'est l'ordre final du tout, auquel rien n'échappe, et qui nous emplira de bonheur quand nous l'apercevrons. Il en est de la souffrance comme des monstres ou des soi-disants désordres du globe que Leibniz mentionne au paragraphe 244. « Il faut juger qu'encore ces souffrances et ces monstres sont dans l'ordre » (§ 241). Rien n'échappe à la finalité générale, même si le grand dessein ne nous apparaît pas toujours. Il n'y a de désordres et d'anti-final que du point de vue de notre ignorance. Il n'y a de défaut que pour ceux qui ignorent la clef du chiffre :

« On peut proposer une suite ou série de nombres tout à fait irrégulière en apparence, où les nombres croissent et diminuent variablement sans qu'il y paraisse aucun ordre ; et cependant celui qui saura la clef du chiffre, et qui entendra l'origine et la

construction de cette suite de nombres, pourra donner une règle, laquelle étant bien entendue fera voir que la série est tout à fait régulière, et qu'elle a même de belles propriétés [...]; et voilà comment il faut encore juger des monstres, et d'autres prétendus défauts de l'univers » (§ 242).

En fait, il n'y a pas de défaut : le tout est le mieux, ou tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles. A l'égard du tout, il n'y a pas de mal, car le tout est entièrement finalisé. S'il y a une tâche sombre dans le tableau, c'est pour faire cet effet d'ombre qui fait ressortir la lumière. A l'égard du particulier, le mal est compensé par la somme des biens du tout. Même à notre niveau individuel, nous sommes bien ingrats de nous plaindre, alors que dans le tout d'une vie il y a finalement plus de bonheurs que de malheurs (on notera qu'on trouve déjà tous ces arguments chez saint Augustin).

Au XVIII^e siècle, la justification leibnizienne du mal physique, dans ses principaux arguments, deviendra la vulgate du discours finaliste. L'article « Manichéisme » de l'*Encyclopédie* Diderot-d'Alembert, très orthodoxe de ce point de vue¹, en témoigne, et il est intéressant ici d'en citer quelques extraits, qui illustrent bien l'état du débat à cette période.

« M. Bayle, en écartant du *Manichéisme* les erreurs grossières de ses premiers défenseurs, en a fabriqué un système, lequel, entre ses mains, paroît armé d'une force nouvelle, qu'il n'avoit pas autrefois [...]. M. Leibnitz est allé chercher le dénouement de toutes ces difficultés dans le système du monde le plus beau, le plus réglé, le meilleur enfin & le plus digne de la grandeur & de la sagesse de l'être suprême. Mais pour le bien comprendre, il faut observer que le meilleur consiste non dans la perfection

1. Le très court article « Optimisme » de d'Alembert lui-même fait contraste avec l'orthodoxie leibnizienne de l'article « Manichéisme ». Il dit même tout le contraire, et conclut : « Il faut avouer que cette métaphysique de l'optimisme est bien creuse. »

d'une partie du tout, mais dans le meilleur tout pris dans sa généralité [...]. Attendez à le connoître davantage & considérez-y surtout les parties qui présentent un tout complet, tels que sont les corps organiques, & vous y trouverez un artifice & une beauté bien supérieure à votre imagination. Le défaut est dans quelque partie du tout, je n'en disconviens pas, mais pour juger d'un ouvrage, n'est-ce pas le tout qu'il faut envisager ?

«[...] A quoi servent les douleurs d'un homme dont les maux sont incurables, ou les douleurs d'une femme qui accouche dans les déserts? Telle est la fameuse objection que M. Bayle a étendue et répétée dans ses écrits en cent façons différentes. [...]. Les peines qui arrivent à l'homme sont une suite de son assujettissement aux lois universelles, d'où sort une foule de biens dont nous n'avons qu'une connaissance imparfaite. Il est indubitable que Dieu ne peut faire souffrir sa créature pour la faire souffrir. (...) Mais quand le mal de l'humanité est la dépendance nécessaire du plus grand bien dans le tout, il faut que Dieu se laisse déterminer par ce plus grand bien. »

Un événement philosophique

Voltaire. — En somme, pour Leibniz, en comparaison de la totalité naturelle, notre existence est bien petite et, en comparaison des biens qui sont dans l'univers, tous les maux ne sont, selon une de ses expressions qu'un « presque néant ». A la suite de la révélation qu'à constituée pour Voltaire le tremblement de terre de Lisbonne, c'est précisément cette comparaison qui apparaît intolérable. L'absolu de la souffrance est irréductible à toute comparaison. Il n'y a que le philosophe bien au chaud chez les princes qui peut se livrer à ces petits calculs. Mais celui qui souffre, souffre absolument, et toute comparaison est cynique ou indécente.

C'est d'abord dans le choc et sur le moment que Voltaire réagit au désastre de Lisbonne. Mais sa réaction, pour immédiate, n'en est pas moins philosophique,

comme le montre le titre complet de la première des œuvres que lui inspire l'événement : *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou Examen de cet axiome « Tout est bien »*. Terminé en novembre 1755, et publié en mars 1756, le poème connaît très vite un succès et un débat européen.

Deux aspects *a priori* hétérogènes sont conjoints dans cette œuvre : le choc de la souffrance humaine *et* l'examen d'un système philosophique. Ce qui est intéressant, c'est justement qu'ils soient pris ensemble, et c'est en cela que l'examen par Voltaire de la question, même s'il y a apparemment peu d'arguments nouveaux dans leur simple contenu théorique, par rapport à Bayle, par exemple, *est* en réalité nouveau, tant dans sa formulation que dans ce que cette formulation implique. La tonalité générale du poème (et bien sûr, le choix de ce genre littéraire est ici important) est la revendication de la souffrance singulière face au système philosophique. Quand Voltaire écrit ici : « Le mal est sur la terre », cela n'est pas un énoncé théorique, dont on pourrait discuter en lui opposant d'autres théories. C'est d'abord la constatation d'une souffrance indiscutable, qui a l'irréfutabilité du fait brut et empirique (on ne réfute pas une pierre) et qui, à elle seule, même si elle n'énonce que le particulier et le singulier, prétend interdire toute relativisation dans la finalité généralisée du système. Le mal particulier, dans toute son horreur, n'est pas soluble dans le bien général. La souffrance ne peut être relativisée, parce que toute souffrance, pour particulière qu'elle soit, est absolue.

Ce qui va faire littéralement exploser le système de la finalité générale, ce n'est pas ici une réfutation théorique, c'est la confrontation de son discours avec les faits :

« Philosophes trompés qui criez : "Tout est bien" ;
 Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
 Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
 Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
 Sous ces marbres rompus ces membres dispersés. »

Pour comprendre la fausseté des théodicées, point n'est besoin de réfléchir, ni d'argumenter. Il suffit de venir voir. Devant cela, on peut bien passer en revue les différentes justifications du mal physique, il n'en est plus une seule qui tient. Elles se réfutent d'elles-mêmes, qu'il s'agisse par exemple de l'argument de la nécessité de la création, ou de celui du mal physique comme punition du mal moral :

« Direz-vous : "C'est l'effet des éternelles lois
Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix" ?
Direz-vous, en voyant cet amas de victimes :
"Dieu s'est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes" ?
Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants
Sur le sein maternel écrasés et sanglants ?
[...] "Tout est bien, dites-vous, et tout est nécessaire."
Quoi ! l'univers entier sans ce gouffre infernal,
Sans engloutir Lisbonne eut-il été plus mal ? »

Mais l'argument le plus indécent est celui de la comparaison. Toute douleur est incommensurable, et tout calcul est indécent.

« "Ce malheur, direz-vous, est le bien d'un autre être."
De mon corps tout sanglant mille insectes vont naître ;
Quand la mort met le comble aux maux que j'ai soufferts,
Le beau soulagement d'être mangé aux vers !
Tristes calculateurs des misères humaines,
Ne me consolez point, vous aigrissez mes peines. »

Il y a un droit de la souffrance singulière à nier le système qui la néglige : « Ma plainte est innocente et mes cris légitimes. » Ce qui est très intéressant ici, et extrêmement moderne, c'est que cette légitimité ne se fonde pas dans un universel, mais au contraire dans un sujet, dont le « je » n'a rien de désincarné comme l'*ego cogito* cartésien (« Mais je vis, mais je sens ») et qui, de ce fait même, s'estime en droit de demander des comptes à la philosophie : « Guérez-vous nos maux en osant les nier ? »

On le voit, il y a ici la réfutation de tout système finaliste qui prétendrait justifier le désastre de Lisbonne. Il est injustifiable. Le justifier, ce serait le nier comme mal, et c'est cela qui serait aberrant. Pour détromper les philosophes, il suffirait de les mettre devant le fait. Il y a de l'anti-final, et celui qui le nierait serait aveugle ou cynique. C'est la force propre à la revendication de celui qui souffre qui rend la position nouvelle du problème du mal inévitable, et insoluble pour tout système théologique.

« De l'être tout parfait le mal ne pouvait naître ;
 Il ne vient point d'autrui puisque Dieu seul est maître ;
 Il existe pourtant. Ô tristes vérités !
 Ô mélange étonnant de contrariétés ! »

La force de Voltaire est sans doute que ceci reste une pure question. Quand il demande « De l'auteur de tout bien le mal est-il venu ? », il ne prétend pas répondre. Il y a là pour lui quelque chose que les systèmes ne peuvent résoudre. D'où le refus massif des systèmes qu'on retrouve dans *Candide*.

En 1758, donc, Voltaire écrit *Candide ou l'Optimisme*. Là encore, le choix du genre est significatif. La fiction ici, c'est ce qui donne la parole à la singularité contre le discours de l'universel des philosophes, pour ridiculiser ce discours sur des cas particuliers. Le titre, à nouveau, est à deux niveaux. À côté de la désignation de la personne singulière du héros, il y a un terme qui désigne à l'époque un système philosophique dans l'héritage de Leibniz (tels ceux de Pope ou de Wolf). « Optimisme », lorsque Voltaire écrit, n'est pas la désignation d'un caractère psychologique, mais un terme technique, assez récent, désignant un type de système finaliste¹. Et, pour qu'on ne s'y trompe

1. Il semble qu'il ait été employé pour la première fois dans les *Mémoires de Trévoux* en 1737, à propos des *Essais de théodicée* (1710). Il rentrera dans le dictionnaire de l'Académie française en 1762.

pas, c'est bien un tel système, réduit à son fond égocentrique et dérisoire que prêche, dès le chapitre I, le porte-parole du finalisme, c'est-à-dire de la *métaphysico-théologo-cosmonigologie*, Pangloss :

« Tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement fait pour la meilleure fin. Remarquez bien que les nez ont été faits pour porter des lunettes, aussi avons-nous des lunettes. Les jambes sont visiblement instituées pour être chaussées, et nous avons des chausses [...]; et, les cochons étant faits pour être mangés, nous mangeons du porc toute l'année. Par conséquent ceux qui ont dit que tout est bien ont dit une sottise, il fallait dire, tout est au mieux. »

Il n'est pas étonnant que Pangloss, dont le nom signifie tout-langue parce qu'il n'est que mots, devienne borgne, au chapitre IV, car il représente le finalisme aveugle, tant au mal moral (la guerre), qu'au mal physique (la maladie)¹. Il est tout à fait significatif en tout cas que son discours, comme caricature, insiste précisément sur ce rapport cynique du particulier au général dans les calculs indécents des finalistes :

« Tout cela [la guerre, la maladie, etc.] était indispensable, répliquait le docteur borgne, et les malheurs particuliers font le bien général, de sorte que plus il y a de malheurs particuliers, plus tout est bien » (chap. IV).

La force de *Candide*, dans ses descriptions très crues du malheur terrestre (la guerre, le désastre de Lisbonne, l'esclavage, etc.), comme du *Poème...*, c'est peut-être précisément de ne pas être des textes philosophiques (au sens restreint du terme). Ils opposent, inoubliablement,

1. S'il était besoin d'insister sur la part de cynisme de cet aveuglement, il suffirait de se reporter au chapitre V, où Pangloss empêche Candide de secourir le seul personnage moralement bon de ce texte « en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que l'anabaptiste s'y noyât ».

violemment, le problème du mal à l'optimisme, ils font littéralement violence aux ronronnements des concepts du système finaliste. Mais c'est tout. Ils refusent de faire eux-mêmes système, refusent aussi de rien résoudre. Leur force tient à cette opposition première de l'expérience concrète et indubitable du mal au système des causes finales.

Rappelons-nous la fin des *Essais de Théodicée* et ce développement sur la justification finale du crime de Tarquin par son utilité dans la grande histoire de l'empire romain, lui-même utile dans la totalité finale de l'histoire du monde. Ce que dit Voltaire, c'est que la souffrance de Lucrèce, comme telle, est en soi injustifiable. Le cynisme du philosophe borgne, c'est qu'il veille soigneusement à oublier ceux que l'histoire ou la nature écrase pour le soi-disant grand bien général. C'est cela le rappel de *Candide*, et c'est pourquoi c'est à dessein que le roman casse les causalités longues pour des causalités courtes : on ne connaîtra ni la raison finale dans l'ordre cosmique du désastre de Lisbonne, ni la finalité de la guerre entre les Abares et les Bulgares.

Il ne faut d'ailleurs pas s'y tromper, Voltaire n'est pas tout à fait opposé aux causes finales. Il est sans doute très sincèrement théiste, c'est-à-dire qu'il croit en un Dieu personnel, cause du monde, sans religion particulière. L'article « Fin, causes finales » du *Dictionnaire philosophique portatif* (1764) met clairement les choses au point : les causes finales sont justifiées quand il s'agit d'effets uniformes et généraux.

« Tous les animaux ont des yeux et ils voient, tous ont des oreilles et ils entendent [...] et ces dons de la nature s'opèrent en eux sans qu'aucun art s'en mêle. Voilà des causes finales clairement établies, et c'est pervertir notre faculté de penser que de nier une vérité si universelle. Mais les pierres en tous lieux et en tous temps ne composent pas des bâtiments ; tous les nez ne portent pas de lunettes [...] ; toutes les jambes ne sont pas couvertes de bas de soie. Un ver à soie

n'est donc pas fait pour couvrir mes jambes [...]. Il y a donc des effets produits par les causes finales, et d'autres, en très grand nombre, qu'on ne peut appeler de ce nom. »

Il y a donc ici acceptation d'un certain finalisme général, mais pas d'un finalisme généralisé. C'est là une position difficile à tenir, et qui n'était d'ailleurs pas si claire dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* (il est vrai que la pensée de Voltaire a quelque peu évolué). Sans doute d'ailleurs, à s'exprimer ainsi sous forme de thèse, en renonçant à laisser l'interrogation ouverte, l'écriture voltairienne a-t-elle perdu beaucoup de sa force. Il n'est pas dit que le *Poème* aurait eu un tel impact, ni qu'il aurait entraîné autant de réactions s'il s'était présenté sous ce jour plus dogmatique. Ces réactions sont d'ailleurs elles-mêmes très intéressantes, dans la mesure où elles témoignent bien de l'état du débat sur la finalité dans la nature autour de 1756. A l'issue du *Poème*, en effet, Voltaire a reçu deux types de critiques. Le premier est le type « spinoziste », c'est-à-dire, sans être vraiment fidèle à Spinoza, semble en tout cas en avoir reçu l'héritage, qui s'exprime dans l'affirmation d'un nécessitarisme intégral. Le deuxième consiste au contraire dans une réaffirmation de la Providence. Il faut ici en dire quelques mots.

La critique déterministe. — Le 1^{er} juillet 1756, Grimm, dans sa *Correspondance littéraire*, fait une critique très violente du *Poème*, dont le fond est que Voltaire a tort de se plaindre, puisque « le bien et le mal sont deux mots vides de sens pour le vrai philosophe ». Cela n'a pas de sens de gémir de l'anti-final, parce qu'il n'y a pas de finalité providentielle : « Tout ce qui est doit être par cela même que cela est. Voilà la seule bonne philosophie [...]. Tout est nécessité. La liberté est un mot vide de sens. »

On le voit bien, il y a dans ce texte l'expression d'un nécessitarisme manifestement influencé par Spinoza. En

cela, Grimm n'a rien d'original. Il témoigne plutôt d'une école de pensée qui trouvera sa pleine expression dans le matérialisme du baron Paul Thiry d'Holbach (1723-1789), dont Diderot dira qu'il est le « seul auteur moderne qui ait parlé nettement et sans détour »¹. Le chapitre V du *Système de la nature* (1770), œuvre à laquelle on prétend que Diderot a collaboré, est une réfutation à la fois, et ce n'est pas un hasard, « du théisme ou déisme, du système de l'optimisme et des causes finales ». Les arguments déployés y sont d'ailleurs des plus habituels, qui rappellent qu'on ne saurait remercier Dieu de ses bienfaits, puisqu'il y a autant de biens que de maux, et qui dénoncent l'anthropocentrisme ridicule de l'homme, qui se croit cause finale de l'univers, et qui n'en sert pas moins à sa mort à nourrir les asticots. Ce finalisme ridicule s'ancre dans le refus de voir qu'il n'y a pas de finalité du tout :

« Le coup d'œil le plus superficiel suffit pour nous détromper de l'idée que l'homme est la *cause finale* de la création [...]. En considérant la nature sans préjugés, nous trouverons que [...] tout ce qui existe subit des lois nécessaires, dont nul ne peut être excepté. »²

Dès lors, c'est toute justification finaliste (et pas seulement le finalisme anthropocentrique) qui est réfutée, parce qu'en son concept même, dès lors qu'on admet qu'il n'y a rien en dehors de la nature elle devient contradictoire :

« Pour être à portée de justifier la Providence des maux, des vices, des désordres que nous voyons dans le tout qu'on suppose son ouvrage, il faudrait connaître le but du tout. Or le tout ne peut avoir de but ; car s'il avait un but, une tendance, une fin, il ne serait plus le tout. »³

1. Diderot, *Observations sur Hemsterhuis*, in *Œuvres*, Robert Laffont, « Bouquins », 1994, t. I, p. 770.

2. D'Holbach, *Système de la nature*, Hildesheim, G. Olms, 1966, t. II, p. 177.

3. *Ibid.*, p. 180.

Voltaire a bien raison, donc, de dire qu'il y a des maux, mais il n'y voit de problème inextricable que parce qu'il est encombré du préjugé théiste. Dès lors qu'on a compris qu'il n'y a pas de Dieu et que tout est nécessaire, le constat de la souffrance reste un constat, mais sur le plan théorique il n'y a plus aucun problème. Il n'y en a que quand on garde le modèle inapplicable de la création finalisée. Dès lors qu'on refuse l'idée même de finalité, l'interrogation sur le mal disparaît. Le fait qu'il y ait de l'anti-final n'est pas problématique dans un monde nécessaire : il n'y a ni final, ni anti-final. Il y a ce qu'il y a.

On comprend mieux maintenant la question posée par le mal physique. Faire des objections contre la théodicée leibnizienne, comme Voltaire, c'est poser la question. Mais c'est éviter en même temps le nœud du problème, à savoir la question de Dieu. Celui qui dit dans son cœur «il n'y a pas de Dieu» est peut-être un insensé, mais il a résolu le problème en l'annulant. Mais celui pour qui la montre suppose un horloger et qui, comme Voltaire, veut préserver l'idée d'un Dieu créateur, risque, à terme, si le débat se poursuit trop avant, de voir ses critiques du finalisme se retourner contre lui. C'est là peut-être un des sens de ce refus de toute discussion qui termine *Candide*.

La critique de Rousseau. — Que les objections contre le finalisme se retournent contre le théisme, parce que c'est Dieu qui est en question, c'est là ce que Rousseau avait très bien vu, dès le *Poème sur le désastre de Lisbonne*. Aussi le 18 août 1756, après sa lecture de cette œuvre, écrit-il à Voltaire une lettre, connue depuis sous le nom de *Lettre à Voltaire sur la Providence*. Il s'agit d'un texte assez critique, dans lequel Rousseau récapitule tous les arguments en faveur de la Providence. 1 / On exagère le tableau des maux de l'humanité ; 2 / l'optimisme a au moins le mérite d'être consolant alors que les attaques contre la Providence nous

désespèrent ; 3/ c'est l'homme libre, perfectionné et corrompu, qui est la source du mal moral ; 4/ les maux physiques sont inévitables parce que l'homme est nécessairement sensible ; 5/ « La plupart des maux physiques sont encore notre ouvrage. Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez par exemple que la nature n'avait point rassemblé là 20 000 maisons de six à sept étages, et que, si les habitants de cette grande ville avaient été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eut été moindre et peut-être nul. Tout eut fui au premier ébranlement, et on les eût vu, le lendemain, à vingt lieues de là, tout aussi gais que s'il n'était rien arrivé [...] Combien de malheureux ont péri dans ce désastre pour vouloir prendre l'un ses habits, l'autre ses papiers, l'autre son argent ! Ne sait-on que la personne de chaque homme est devenue la moindre partie de lui-même, et que ce n'est presque pas la peine de la sauver quand on a perdu tout le reste ? » ; 6/ il y a des tremblements de terre dans les déserts, mais on n'en parle pas, et l'ordre du monde n'a pas à changer parce qu'une ville particulière est construite en un endroit particulier : les lois naturelles sont générales ; 7/ d'ailleurs le soi-disant mal doit être relativisé : « Une mort accélérée n'est pas un mal réel, et [...] peut quelque fois passer pour un bien relatif. De tant d'hommes écrasés sous les ruines de Lisbonne, plusieurs sans doute ont évité de plus grands malheurs », donc mieux vaut finir vite une vie de malheur ; 8/ d'ailleurs il n'y a pas de vie de malheur, comme le prouve le fait que toute personne menant une vie aussi saine que les paysans du Haut-Valais n'hésiterait pas à accepter de revivre exactement la même vie¹ ; 9/ il n'y a pas d'irrégularité dans la

1. Cet argument connaît une histoire intéressante, parce qu'il est employé par les deux camps (qu'on dise que personne n'accepterait de revivre la même vie, ou que tout le monde accepterait) au moins depuis Érasme. On peut penser que c'est lui qui fournit la matrice de la petite saynète en laquelle Nietzsche présente l'éternel retour.

nature ; 10/ il y a des maux particuliers, mais pas de mal général, au contraire, les maux particuliers contribuent au bien général : « Tout est bien pour le tout. »

Ce qui est intéressant dans la démarche de Rousseau, c'est qu'il est en réalité parfaitement conscient que tout cela ne peut absolument pas être prouvé, ni être infirmé en quelque façon. Les principes de l'optimisme qu'il entend défendre ne se déduisent pas de l'univers, mais de l'existence de Dieu.

« Si je ramène ces questions diverses à leur principe commun, il me semble qu'elles se rapportent toutes à celle de l'existence de Dieu. Si Dieu existe, il est parfait ; s'il est parfait, il est sage, puissant, et juste ; s'il est sage et puissant, tout est bien ; s'il est juste et puissant, mon âme est immortelle ; si mon âme est immortelle, trente ans de vie ne sont rien pour moi et sont peut-être nécessaires au maintien de l'univers. Si l'on m'accorde la première proposition, jamais on n'ébranlera les suivantes ; si on la nie, il ne faut point disputer sur ses conséquences. »

En fait, Rousseau a parfaitement saisi le nœud du problème. Il l'a tellement bien fait, d'ailleurs, que Voltaire, lorsqu'il s'apercevra que l'athéisme gagne dans les milieux philosophiques parisiens, finira bon gré mal gré par récupérer tous les arguments traditionnels du finalisme pour défendre la Providence. Ainsi dans l'article « Méchant » du *Dictionnaire philosophique*, ou dans le chapitre IX de *l'Histoire de Jenni* (1775), où il se livrera à son tour à de pénibles calculs pour relativiser le mal, et montrer qu'il y en a moins sur terre qu'on ne le dit. Ou encore à l'article « Athée, athéisme » lorsqu'il réutilise sans complexe la preuve de Dieu par la finalité, qu'on retrouve au chapitre VIII de *l'Histoire de Jenni*, où il affirme, contre ceux qui disent que « Dieu nous a donné des oreilles pour avoir la foi parce que la foi vient par ouï-dire » : « On ne peut que se sentir de l'indignation contre ceux qui osent nier

les véritables causes finales [...]. Chaque animal rend le témoignage au suprême fabricant. »

Si bien que Voltaire parvient à la même conclusion que Rousseau : si l'on admet l'existence de Dieu, alors il n'y a pas d'anti-final. Dieu gouverne tout par les lois générales, qui sont bonnes. Mais Voltaire est bien vieux à ce moment, et ses arguments sont bien éculés. On peut les répéter, certes, mais, vingt ans après le tremblement de terre de Lisbonne, ils sont définitivement usés. Le temps des théodicées semble passé.

Le bilan kantien

Si bien que Kant, en 1791, peut publier, en matière de bilan, un court texte au titre significatif : *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*. Il y fait d'abord un inventaire systématique de toutes les réponses possibles des théodicées aux accusations portées contre la Providence (voir tableau), et montre qu'il n'y a pas une seule de ces réponses qui soutienne l'argumentation philosophique : 1/ la négation n'est pas permise : le mal physique est irréfutable, et nier l'existence du mal moral serait nier la morale tout court ; 2/ l'affirmation que le mal est inéluctablement inhérent à la création fait de Dieu un être limité, ce qui est justement le contraire du but recherché ; 3/ enfin les théodicées avouent d'elles-mêmes leur échec à répondre philosophiquement, puisqu'elles finissent toujours par se réfugier dans l'espérance d'un monde meilleur, de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, toutes choses qui ne sont pas démontrables, mais sont affaire de foi. Les théodicées sont vouées à l'insuccès pour les mêmes raisons que les tentatives de prouver l'existence de Dieu : « C'est une pénétration à laquelle nul mortel ne peut parvenir » (VII, 264).

*Tableau de toutes les réponses possibles
des théodicées aux objections
tirées des maux du genre humain,
selon l'« Essai sur l'insuccès de toutes les tentatives futures
en matière de théodicée », de Kant*

<i>Réponses</i>	<i>Accusations</i>		
	<i>I Existence du mal moral</i>	<i>II Existence du mal physique</i>	<i>III Disproportion des crimes et des peines dans le monde</i>
<i>Négation de l'accusation</i>	Le mal moral n'existe pas (VIII, 258)	Il y a moins de douleur que de plaisir (VIII, 260)	Le méchant est toujours puni par le remord (VIII, 261)
<i>Affirmation</i> L'accusation est fondée, mais il s'agit d'un destin inhérent à la création	L'homme est fini, donc méchant (VIII, 259)	L'homme est animal, donc souffrant (VIII, 260)	Le monde est ainsi fait, ce qui glorifie la vertu (VIII, 262)
<i>Indéfini</i> L'accusation se trompe, d'accusé ou d'accusation	Seul l'homme est responsable du péché, mais pas Dieu (VIII, 259)	C'est en vue d'un bonheur futur que nous souffrons maintenant (VIII, 260)	C'est dans un monde futur que le méchant sera puni et le bon récompensé (VIII, 262)

Kant a très bien vu, en particulier dans la *Critique de la raison pure*, que causes finales et existence de Dieu s'appuyaient réciproquement. Une fois que Dieu sort du domaine de la connaissance, une fois qu'il est admis qu'on ne peut démontrer son existence et par conséquent fonder sur elle quelque connaissance rationnelle que ce soit, que faire alors des causes finales? Leibniz, on s'en souvient, mais aussi l'expérience quotidienne du biologiste montrent qu'on ne peut pas simplement déclarer qu'on ne s'en servira plus, et ainsi s'en débarrasser. Si on ne peut plus prouver l'existence de Dieu et la finalité dans la nature, que faire alors de tous ces cas où on a besoin d'un certain finalisme pour comprendre la nature? Comment juger de la nature? Il faudra, pour répondre à cette question, s'armer d'une *Critique de la faculté de juger*.

La solution critique

« Hou là là ! les grandes orgues ! Tout simplement la suite du développement d'un organisme, et il n'y a rien là dedans, aucun mystère, riait sincèrement et joyeusement Arina Prokhorovna. A ce train-là, n'importe quelle mouche est un mystère. »

Dostoïevski, *Les Démons*
(trad. A. Markowicz, Actes Sud,
1995, vol. III, p. 262).

Si nous essayons à présent de faire un premier bilan de notre parcours, il est facile de réduire, pour les besoins de l'analyse, les différentes théories qui ont succédé à celle de Descartes à une simple opposition. Certains affirment que rien, dans la nature, n'échappe à la succession mécanique et nécessaire des causes et des effets, et qu'en conséquence, il n'y a pas de finalité, parce que le concept même de cause finale n'a pas de sens ; la cause finale ne saurait être cause de rien, tout dans la nature est produit par des causes efficientes. D'autres soutiennent au contraire que les lois mécaniques ne suffisent pas à expliquer certaines productions de la nature, comme les animaux, et même la nature dans son ensemble, et qu'il y a une autre loi de causalité qui rend possible ce qui n'est pas simplement possible par les causes efficientes : celle des causes finales.

Il y a ou il n'y a pas de finalité dans la nature. Voilà une opposition bien nette entre deux thèses, dont l'une est nécessairement fautive. Il suffit de décider laquelle pour trouver la solution du débat qui nous occupe.

Le coup de théâtre de Kant consiste à montrer que c'est cette opposition elle-même qui n'a pas de sens et que, présentées ainsi, aucune des thèses soutenues n'est valable. Pour résoudre le problème posé par cette opposition, il

faut d'abord la supprimer, pour la reformuler ensuite de manière acceptable. La solution kantienne consiste d'abord à refuser les termes dans lesquels nous héritons du débat, qui ne peuvent nous mener qu'à l'impasse, et à le repenser radicalement. Sans doute est-ce une des grandes leçons kantienne que de dire qu'en philosophie nous n'héritons pas seulement des théories, mais aussi des problèmes qui les suscitent ou qu'elles produisent, et que, s'il faut débattre de celles-là, il ne faut pas oublier de juger ceux-ci. Il faut retracer le parcours par lequel Kant arrive à ce résultat pour en comprendre tout l'intérêt.

Le cheminement kantien

La question de la finalité dans la nature a manifestement préoccupé Kant du début à la fin de sa carrière philosophique. En 1755, l'année du tremblement de terre de Lisbonne, Kant publie *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Déjà, mais encore dans l'héritage d'une pensée de type leibnizien, un des thèmes philosophiques principaux y est la possibilité de la complémentarité du mécanisme et de la téléologie. Il importe d'en dire ici quelques mots.

Kant avance en 1755 une thèse qui, pour être dans le droit fil de Leibniz, n'en est pas moins sans doute difficile à tenir. Elle consiste en effet à la fois, contre le prétendu défenseur de la foi, en une affirmation forte de la physique mécaniste, et, contre le matérialiste athée, à affirmer que la finalité dans la nature prouve Dieu.

Les raisons du défenseur de la foi pour attaquer d'emblée un projet mécaniste d'explication de la nature sont claires. Si le mécanisme parvient à montrer que la nature se développe de façon autonome, par ses propres lois, si « le système du monde n'est plus qu'un effet de la matière

laissée à ses lois générales de mouvement (I, 222)»¹, alors, pense-t-il, il n'est plus besoin de Dieu. « La nature se suffit à elle-même; le gouvernement divin n'est pas nécessaire » (I, 222) : voilà le raisonnement dont le défenseur de la foi a peur. En quoi il n'a d'ailleurs pas tout à fait tort, puisque c'est exactement celui qu'adoptent certains matérialistes athées. Pour Kant, nul n'a raison dans cette opposition, l'un parce qu'il refuse de bons principes pour sauver une bonne conclusion, les autres parce qu'ils adoptent de bons principes, mais refusent la bonne conclusion.

Kant est assez dur envers le prétendu défenseur de la foi, qui veut changer la nature en miracle, et qui, sous le masque d'une pensée pieuse, cache en fait une philosophie paresseuse qui a trouvé un bon moyen de cacher son ignorance. Mais en voulant voir partout dans la nature l'intervention divine, le défenseur de la foi tire contre son camp, car quelle serait la grandeur d'un Dieu qui ferait une nature incapable de fonctionner toute seule, une nature qui, sans la correction permanente de Dieu, ne serait que désordre? Ce n'est pas le finalisme paresseux, maquillant son ignorance sous les causes finales, qui prouve Dieu, mais c'est au contraire le mécanisme de la science de la nature, qui révèle en elle un ordre spontané. Paradoxalement, c'est cette constatation que la nature s'ordonne elle-même, qui faisait peur au théologien, qui est pour Kant le témoignage le plus manifeste du Créateur : « Il y a un Dieu précisément parce que la nature, même dans le chaos, ne peut pas procéder autrement que de façon régulière et ordonnée » (I, 228). Ainsi, ce sont les succès du mécanisme, en témoignant de l'ordre naturel et

1. Toutes nos citations de Kant sont données dans les traductions des *Œuvres philosophiques*, Gallimard, « Pléiade », 3 vol., 1980-1986, et dans la pagination de référence de l'Académie de Berlin, sauf pour la *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Vrin, 1986 (7^e éd.).

de ses lois, qui prouvent Dieu *a posteriori* et autorisent du même coup la réflexion téléologique (I, 331).

Il n'est pas sans intérêt, dès lors, de constater que la fin de l'*Histoire générale...*¹ peut faire figure de première mouture de la conclusion de la *Critique de la raison pratique*. Le ciel étoilé du texte de 1755 nous parle très clairement en effet, et la joie que nous procure sa contemplation vient du fait que Dieu y est nettement visible, dans l'ordre qui s'y laisse déchiffrer. Si le même ciel est beaucoup moins transparent dans la deuxième *Critique*, c'est à cause de l'évolution de Kant quant à la question de la preuve physico-théologique.

La preuve physico-théologique est celle qui, à partir de l'ordre et de la finalité de la nature, conclut à l'existence de Dieu, comme nous venons de le voir. Cette preuve de l'existence de Dieu procède selon le schéma suivant : 1/ constat dans le monde d'un ordre, d'une régularité, bref, d'un dessein général ; 2/ les lois de la causalité ne peuvent, par elles seules, suffire à expliquer cet état de fait ; 3/ il existe donc une cause extramondaine et sage. Cette cause est une parce que la nature forme un système.

Toute sa vie, même lorsqu'il ne l'acceptera plus comme preuve (dès *L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* en 1763), Kant gardera un attachement sincère pour cet argument, qu'il justifie, dans la *Critique de la raison pure*, précisément parce qu'il s'agit d'une preuve par la finalité, dans un passage qui, si l'on se souvient de ce que disait Leibniz, est tout à fait significatif, parce qu'il en reprend tous les éléments :

« Cet argument [...] vivifie l'étude de la nature, en même temps qu'il en tire sa propre existence et qu'il y puise toujours de nouvelles forces. Il conduit à des fins et à des desseins là où notre

1. « La vue d'un ciel étoilé par une nuit claire donne une sorte de plaisir que seules les âmes nobles ressentent » (I, 367).

observation ne les aurait pas découverts par elle-même, et il étend notre connaissance de la nature grâce au fil conducteur d'une unité particulière dont le principe est en dehors de la nature. Mais ces connaissances réagissent à leur tour sur leur cause, c'est-à-dire sur l'idée qui les inspire, et elles renforcent notre croyance en un suprême auteur du monde jusqu'à en faire une irrésistible conviction » (III, 415).

Si nous ne connaissions que ce texte de Kant, il semblerait évident que c'est un leibnizien qui en est l'auteur. Et, en un sens, c'est vrai. Seulement c'est un leibnizien qui ne l'est déjà plus au moment où il écrit ce texte. Et, s'il a du respect pour une preuve et pour un type de philosophie auquel il a adhéré, il n'en reste pas moins qu'il ne croit précisément plus à sa valeur probante. En effet, d'abord Kant n'accepte qu'avec réticence l'analogie entre les produits de la nature et les produits de l'art. L'analogie, qui est pour nous la seule méthode pour penser la causalité divine, aurait, pour être valable, besoin d'être fondée dans une connaissance de Dieu que, de fait, nous n'avons pas. Ensuite, même si on admettait l'analogie, alors, il faudrait la pousser jusqu'au bout et se souvenir que l'artiste ne crée pas sa matière, si bien qu'on n'arriverait pas à prouver plus que l'existence d'un grand architecte. Pour passer de là au Dieu créateur, si l'on y regarde de près, l'argument physico-théologique sera toujours obligé d'avoir recours à l'idée de contingence du monde (il aurait pu ne pas être), puis à celle d'un Dieu nécessaire qui doit en être l'auteur, puis à celle de l'être le plus parfait, qui existe parce que sa non-existence est impossible (puisqu'il est nécessaire). Bref, la preuve physico-théologique se fonde sur la preuve ontologique, dont Kant a montré qu'elle n'était pas valable parce que l'existence n'est pas un prédicat¹. L'échec de la théologie finaliste

1. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, L. II, chap. II, 4^e section, III, 397-403.

est qu'elle ne se suffit pas à elle-même, et que pour arriver à démontrer ce qu'elle veut, elle doit sauter brutalement hors de l'expérience de la nature dont elle prétendait partir. Dans la première *Critique*, la nature, dans sa finalité apparente, ne suffit plus pour témoigner de Dieu, comme c'était encore le cas dans l'*Histoire générale de la nature*... On peut bien sûr s'interroger sur les raisons de l'évolution de Kant. Elles sont certainement multiples. Mais s'il faut en privilégier une sur la question de la finalité, c'est bien celle que Kant a mise lui-même en avant : l'influence, directe ou indirecte, de Hume.

Comme l'a montré M. Malherbe¹, en effet, en posant à nouveau la question de la finalité, Kant n'héritait pas seulement du débat « continental » des grandes philosophies classiques du XVII^e siècle, mais prenait à son compte aussi la question propre à l'empirisme sceptique de Hume. La critique de la preuve physico-théologique chez Kant, d'ailleurs, rappelle les *Dialogues sur la religion naturelle* de Hume. On y retrouve des arguments voisins, en particulier une même critique de l'analogie et de l'inférence qui fait passer de l'évidence d'un ordre et d'une harmonie à l'affirmation de l'existence de Dieu. Dans les deux cas, on dénonce aussi le cercle qui se sert de cette existence de Dieu une fois posée pour garantir la finalité, l'ordre et l'harmonie de la nature.

Seulement la décision d'en rester à ce que l'expérience nous donne à connaître, qui interdit le saut vers la preuve de l'existence de Dieu et, du coup, l'affirmation de l'existence de la finalité naturelle, nous laisse devant un problème. Parce que cet ordre final que nous ne pouvons plus déduire et qui ne nous est plus garanti par l'existence de Dieu, nous vivons d'une certaine façon avec. Nous

1. Voir sur ce point M. Malherbe, *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980, chap. IV.

postulons sans cesse, ne serait-ce que dans notre pratique quotidienne, que la nature est ordonnée, et qu'il y a une certaine harmonie entre la succession de nos idées et le cours de la nature. Toute pratique postule que l'univers répond à nos fins. Si on ajoute à cela l'existence des êtres organisés, on verra qu'il y a quelque chose comme un fait de l'harmonie, c'est-à-dire de l'accord final des choses entre elles, ou de nous et des choses, qui mérite d'être pris en compte. Bien sûr, on peut toujours douter qu'on puisse remonter de ce témoignage à ce dont il témoigne, et même, dès lors qu'on refuse d'affirmer plus que ce que l'expérience nous permet d'assurer, on doit surtout douter qu'il y ait là un quelconque témoignage. Mais il y a là en tout cas une question ouverte qui doit être posée dès lors qu'on prétend comprendre ce qu'est la connaissance de la nature.

En fait, Hume a très clairement exprimé la façon dont se pose la question de la finalité au XVIII^e siècle. Si on refuse d'aller au-delà de ce que l'expérience nous fournit comme connaissance, alors on ne peut pas affirmer qu'il y a de la finalité¹. Néanmoins, tout se passe comme si il y en avait, mais surtout, nous avons besoin de principes finalistes pour connaître la nature. Comment penser et connaître la nature sans faire de la métaphysique dogmatique ?

En fait, posée dans des termes si généraux, cette dernière question dépasse largement le problème de la finalité dans la nature. C'est même en partie le sujet d'une

1. Ainsi que l'écrira Kant dans les *Progrès de la métaphysique...* : « En ce qui concerne l'expérience, il n'y a pas de connaissance plus étendue que celle qu'Épicure lui concédait, à savoir que, puisque la nature a façonné des yeux et des oreilles, nous nous en servons pour voir et entendre, sans que cela prouve que la cause productrice ait eu elle-même l'intention de façonner cette structure conformément au but mentionné, car celui-là ne peut être perçu, mais seulement introduit au moyen de raisonnements, à seule fin de reconnaître une finalité en de tels objets » (XX, 7, 293).

bonne part de la *Critique de la raison pure*, dont on reconnaîtra que la finalité n'est pas le seul objet de préoccupation. La question cependant n'en est pas absente, comme on l'a vu dans le traitement de la preuve physico-théologique. C'est précisément la conséquence de la démonstration de l'impossibilité d'une telle preuve qui oblige la philosophie kantienne à une théorie du bon usage de la finalité. Car si Dieu sort du domaine de la connaissance et si, en conséquence, on ne peut plus rien déduire d'un quelconque dessein divin, que faire de tous les cas où il était implicitement utile d'envisager un tel dessein? Que reste-t-il du ciel étoilé?

C'est l'Appendice de la Dialectique transcendantale qui, dans la *Critique de la raison pure*, prend en charge ces questions. A cette occasion, un certain nombre de concepts cruciaux de la philosophie kantienne de la connaissance sont mobilisés. D'abord la notion d'*idée régulatrice*: Dieu n'est plus connaissable, certes, mais rien n'empêche, si l'on ne prétend pas en déduire quoi que ce soit directement, de penser l'existence d'un Dieu créateur; c'est même indispensable pour penser que le monde forme un tout final systématique et ordonné, et cette idée, qui ne peut être démontrée, sert à diriger les recherches concernant la nature vers une plus grande unité; ainsi change le statut de l'idée d'un tout final et systématique, elle ne dit plus comment est la nature, mais comment chercher ce qu'elle est. D'où une deuxième notion importante, qui est le fameux *Als ob*: on ne dit pas que la nature est l'œuvre d'une intelligence suprême, mais que la science, dans sa recherche d'une unité systématique des lois qu'elle produit, doit envisager la nature *comme si* tel était le cas. Nous pouvons dès lors *penser* par analogie l'action divine (c'est-à-dire par analogie avec la nôtre puisque nous n'en connaissons pas d'autres) à condition de ne pas prétendre *connaître* par analogie. La fonction de l'analogie est ici de

permettre de poser un être suprême qui dirige la nature, en vue de l'unité systématique de la nature, qui a besoin d'être supposée pour son étude. On pourrait dire ainsi que Descartes a raison de refuser les causes finales dans sa physique, mais qu'il oublie d'ajouter que sa physique elle-même suppose une finalité générale qui n'est pas outil de connaissance, mais principe de recherche. Inversement, Leibniz a sans doute raison de lui objecter qu'il a dû supposer un ordre final pour trouver sa loi de la réfraction, mais tort d'affirmer du coup l'existence de ce qui n'est que supposé comme principe pour guider les recherches (qui doit l'être, mais qui ne peut que l'être).

La supposition de l'unité finale des choses, si l'on n'en fait que cet usage prudent, ne peut qu'être bénéfique à notre connaissance. Car, outre qu'elle nous pousse, en nous faisant supposer un système du monde, à travailler nous-mêmes dans le sens d'une unité systématique de notre science de la nature, elle nous aide très concrètement à découvrir un certain nombre de propriétés mécaniques (comme ce peut être le cas en biologie). Le bon usage de la finalité veut néanmoins qu'on demeure attentif à ne pas outrepasser ces bornes. Dès lors en effet qu'on quitte cet usage régulateur, et qu'on prétend produire une connaissance avec les causes finales, on tombe alors dans la *raison paresseuse*, que Spinoza avait dénoncée¹, ou dans la *raison renversée* quand la téléologie, qui devrait nous stimuler dans la recherche des causes efficientes et de leur unité, se suffit à elle-même, sans réaliser que la cause finale n'est pas une connaissance, mais l'expression du désir de notre raison d'une telle unité systématique.

Ainsi, le finalisme, quand il n'est pas dogmatique, mais

1. «Au lieu de chercher les causes dans les lois universelles du mécanisme de la matière, nous en appelons directement aux insondables décrets de la sagesse suprême, et nous regardons le travail de la raison comme achevé, parce que nous nous dispensons de son usage» (III, 455).

seulement prospectif, est tout à fait acceptable, et même souvent utile; ainsi encore, à condition de ne pas prétendre en déduire directement une connaissance de la nature, puis-je penser un Dieu comme fondement d'une plus grande unité finale de la nature, à titre de principe régulateur. A une condition cependant, qui est que, ici comme chez Spinoza (quoiqu'en un sens très différent), je puisse dire indifféremment « Dieu » ou « la nature » « l'a voulu ainsi », puisqu'en disant cela, je dois me souvenir que je ne pose rien de plus qu'un principe régulateur pour l'étude de la nature: « La loi régulatrice de l'unité systématique veut que nous étudions la nature comme s'il s'y trouvait partout à l'infini une unité systématique et finale dans la plus grande variété possible » (III, 459).

Si la *Critique de la raison pure* énonce les conditions épistémologiques d'un bon usage de la finalité dans les sciences de la nature, pourquoi Kant a-t-il éprouvé le besoin d'écrire la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, qui, à première vue, semble avoir le même sujet? Parmi toutes les raisons qu'on pourrait ici évoquer, on retiendra ici, avec V. Zanetti, le fait que le passage de la première à la troisième *Critique* est celui d'un point de vue formel, qui étudiait les conditions d'une véritable connaissance de la nature, à un point de vue matériel, qui s'interroge sur la cohérence du contenu de cette connaissance¹.

On ajoutera aussi le fait que les nouveaux développements de Kant témoignent du souci, dès lors qu'on passe de consignes méthodologiques générales à des analyses plus concrètes, de prendre en compte l'idée que la notion de finalité n'est peut-être pas univoque. L'idée n'était pas nouvelle, et nous avons vu comment Leibniz ou Voltaire tentaient de marquer une distinction entre « des yeux

1. V. Zanetti, *La nature a-t-elle une fin? Le problème de la téléologie chez Kant*, Bruxelles, Ousia, 1994, p. 19.

pour voir» et «un nez pour porter des lunettes». On comprend bien quel intérêt la découverte du principe d'une telle distinction aurait pour une théorie du bon usage de la finalité. D'autre part, il importe de régler l'opposition par laquelle nous commençons ce chapitre, pour tenter d'en finir avec les débats antérieurs sur la finalité. Enfin, il faudrait, pour bien faire, avoir une théorie complète du bon usage de la finalité, le concept ayant ainsi été précisé. C'est ce que Kant va s'attacher à faire dans la *Critique de la faculté de juger*.

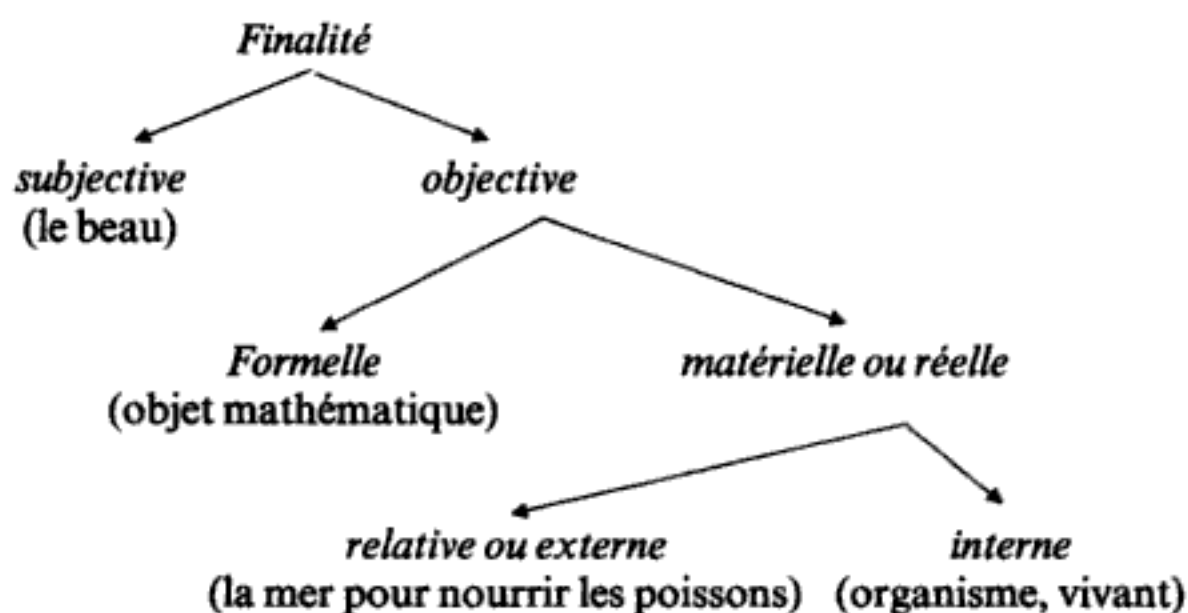
La critique de la faculté de juger téléologique

De la finalité en son concept

« L'objet d'un concept est fin dans la mesure où le concept en est la cause (le fondement réel de sa possibilité); et la causalité d'un concept par rapport à son objet est la finalité. On conçoit donc une fin quand on pense non seulement la connaissance d'un objet, mais encore l'objet lui-même (la forme ou l'existence de celui-ci), en tant qu'effet possible seulement par un concept de l'effet lui-même. La représentation de l'effet est alors le principe déterminant de sa cause et la précède » (§ 10)¹.

1. Kant précise au paragraphe 63 : « L'expérience conduit notre faculté de juger [...] au concept d'une fin de la nature, mais seulement lorsqu'il s'agit de juger un rapport de cause à effet, que nous ne parvenons à considérer comme légal que si nous posons au fondement de la causalité de sa cause l'Idée de l'effet comme condition de possibilité de cette causalité ». G. Lebrun, dans son article « La troisième critique ou la théologie retrouvée » (Actes du congrès d'Ottawa sur Kant, 1974), note que cette définition rejette implicitement le modèle de la finalité artisanale. Il ne s'agit plus en effet d'insister sur le fait que l'objet est fin pour quelqu'un d'extérieur qui aurait une volonté créatrice, mais sur la fonction créatrice et causale du concept même de l'objet. C'est du coup moins la réalisation que le concept qui importe. Il y a là une nuance importante dans la façon dont on envisage la notion de finalité, dans la mesure où c'est le « paradigme de l'horloger » qui disparaît au profit du modèle de la causalité du concept.

Dans l'extrême précision de cette définition générale se dit à la fois le caractère problématique et indispensable du concept de finalité. Pour une chaise, j'admets volontiers que le concept de la chaise était nécessaire et préalable à la fabrication de l'objet, et qu'il en est la cause au sens où la chaise n'est pas possible sans cela. En même temps, l'idée d'un effet qui, sous forme de représentation, est la cause de sa cause, est, comme l'avait souligné Spinoza, pour le moins paradoxale. Elle est néanmoins indispensable, non seulement pour penser les objets de fabrication humaine, mais un certain nombre d'objets naturels. Peut-être y aurait-il moyen de se sortir de nos difficultés en continuant d'éclairer notre concept de finalité par quelques utiles distinctions, puisque nous ne faisons pas de cette notion un usage toujours univoque.



On distinguera d'abord *finalité subjective* et *finalité objective*. La finalité subjective est l'expérience que la nature me convient, c'est-à-dire qu'il y a un accord entre elle et mes facultés de connaître, qui se manifeste dans le fait que la science est possible, ou plus singulièrement,

dans ma rencontre du beau dans la nature. Cette finalité peut être admise, puisqu'elle ne dit rien d'autre sur la nature que ce constat d'un accord entre la nature et mes facultés de connaître, qui peut être fortuit et qui ne fournit pas tant une connaissance de la nature que de moi-même. Lorsque nous parlons de finalité dans la nature, c'est en général de la finalité objective qu'il s'agit, c'est-à-dire de l'idée que certains objets de la nature (ou tous considérés dans leurs relations) ne sont possibles que si leur concept en est la cause. Par exemple, on ne sait pas expliquer purement mécaniquement le développement d'un organisme, et il faut penser que c'est en vue du tout qu'existent les différentes parties. C'est là le terrain du jugement téléologique, qui, comme l'avait montré la première *Critique*, peut se faire à bon droit à condition qu'il ne prétende pas ainsi expliquer la nature, mais seulement donner des principes pour constituer une telle explication. Par exemple, on comprend mieux la chimie du foie si on lui suppose une fonction déterminée (si on fait *comme si* il devait accomplir une telle fonction). C'est pourquoi le jugement téléologique doit être réfléchissant et non déterminant : il ne donne pas une détermination de ce qu'est l'objet, mais oriente seulement la réflexion vers une idée régulatrice.

On distinguera aussi *finalité formelle* et *finalité matérielle*. La finalité formelle est celle qu'on peut observer dans les objets mathématiques. Elle est manifestement objective, mais formelle, parce que c'est moi qui l'introduit dans la forme que je trace conformément à un concept. N'en déplaise à Spinoza, la production d'un cercle par la rotation du rayon est la mise en œuvre d'une telle finalité formelle (le concept est cause de l'objet). Et rendre compte du cercle doit passer par la supposition de cette production formelle finalisée. Des objets matériels, par contre, je ne peux pas rendre compte si facilement,

parce que je ne peux pas comprendre comme cela la causalité du concept (sauf à introduire des « vertus dormitives » pour cacher mon ignorance). D'autant que la finalité objective matérielle peut prendre deux aspects bien différents.

Kant distingue en effet la *finalité relative ou externe* et la *finalité interne*. La finalité externe est la convenance d'une chose à une autre. Le sol sablonneux des forêts de pins s'explique mécaniquement par l'ancienne présence de la mer. Si on admet qu'il fallait qu'il y eût des pins aux endroits où il y en a, alors on pourra dire qu'ils sont causes finales de l'ancienne présence de la mer. Mais encore faudrait-il pouvoir montrer que des pins en ces endroits précis sont des fins de la nature (ce qui ne peut évidemment pas être établi par l'observation de la nature). Il en va de même pour les hommes : si l'on admet que des hommes devaient vivre sur terre, alors il fallait certes des moyens pour cela (animaux, végétaux, etc.), qui peuvent donc être considérés aussi comme des fins naturelles. Une finalité est relative quand la chose ne peut être considérée comme fin que sous la condition que la chose à laquelle elle convient soit effectivement une fin de la nature (ce qui échappe bien sûr à toute connaissance possible). Il vaut mieux se passer, dans ces cas-là, de faire des jugements téléologiques si hypothétiques (encore qu'ils puissent parfois donner là aussi quelques indications de recherche, quand on étudie le système de l'équilibre prédateurs-proies dans un milieu naturel, par exemple). Mais il est des cas où le jugement téléologique est simplement indispensable : il s'agit des organismes vivants. C'est alors que l'on parle de finalité interne, parce que c'est la liaison des causes efficientes entre elles qui peut être considérée comme un effet des causes finales (dans la mesure où elle est inexplicable mécaniquement, et doit être sup-

posée pour qu'on comprenne la possibilité même de l'organisme) : « Un produit organisé de la nature est celui en lequel tout est fin et réciproquement aussi moyen » (§ 66) (ainsi les feuilles sont moyens de la conservation de l'arbre, et réciproquement). Dans ce cas, lorsque la chose est « cause et effet d'elle-même » (§ 64), c'est tout à fait à bon droit qu'on considère la finalité interne des êtres organisés, et qu'on en fait une maxime pour le jugement les concernant.

C'est pourquoi on distinguera aussi la notion de *fin naturelle*, qu'on peut appliquer à tous les organismes ainsi compris, et celle de *fin de la nature*, qui suppose une connaissance qui dépasse l'expérience. Ce faisant, on peut bien sûr, à titre d'idée régulatrice, étendre la notion de fin naturelle à l'ensemble de la nature, et la considérer comme un grand système des fins, ce qui nous aide à la comprendre. Mais il n'est pas dit qu'une telle extension, même à titre hypothétique, soit si facile.

La notion de finalité étant ainsi éclaircie, peut-être peut-on maintenant revenir à notre opposition première, pour voir si nous n'aurions pas trouvé ce faisant les moyens pour en décider.

De la finalité en son débat. — Il y a / Il n'y a pas de finalité dans la nature. Voilà, réduite à sa plus simple expression, l'opposition qui semblait nous occuper ici, et que Rousseau avait parfaitement résumée quant au débat sur la Providence (en notant avec clairvoyance que la réponse à la question dépendait de celle qu'on faisait sur l'existence d'un Dieu transcendant).

Ce qu'on comprend maintenant, c'est que, présentée ainsi, cette opposition n'a tout simplement pas de sens, parce qu'aucune des deux thèses ne peut être défendue sans outrepasser les limites de notre connaissance. Aucune des deux thèses ne peut être démontrée en par-

tant de l'expérience. Si l'on veut garder une antinomie, il faut la présenter autrement :

« Toute production de choses matérielles et de leur formes doit être jugée possible d'après de simples lois mécaniques. » / « Quelques productions de la nature matérielle ne peuvent pas être considérées comme possibles d'après de simples lois mécaniques (leur jugement exige une tout autre loi de causalité : celle des causes finales) » (§ 70).

Présentées ainsi (sous cette forme prudente), il n'y a plus contradiction entre les deux formules, puisqu'elles ne présentent que des maximes pour la réflexion. La première pose qu'il faut, le plus possible, en vue de la science physique, rendre compte de la nature par des lois mécaniques, qui sont les seules connaissances que nous puissions avoir. Mais elle n'exclut pas absolument l'existence de toute finalité, sur laquelle la deuxième maxime invite, d'un autre point de vue, à réfléchir, pour autant qu'on se souvienne que cette réflexion ne fournit aucune connaissance réelle d'une fin. Le mécanisme ne pouvant fournir par lui-même aucune explication du vivant comme tout organisé, la deuxième maxime, dans ces limites, est même tout à fait acceptable et utile.

« On soutient seulement que *la raison humaine*, en suivant cette maxime et de cette manière, ne pourra jamais trouver le moindre fondement de ce qui constitue spécifiquement une fin naturelle, et alors on laisse sans solution la question de savoir si dans le fondement interne de la nature, qui nous est inconnu, la liaison physico-mécanique et la liaison finale pour les mêmes choses ne seraient pas reliées à un même principe » (§ 70).

Au fond, comme nous l'avons vu, tout le monde accorde depuis Leibniz qu'un certain finalisme, considéré simplement comme fil directeur, est utile à la compréhension de la nature, et tout spécialement à celle des êtres organisés. La question qui demeure est de savoir si on peut passer de ce

finalisme méthodologique prudent à l'affirmation qu'il y a de la finalité dans la nature, ou si l'on doit affirmer qu'il n'y en a pas. Nous voilà après un détour reconduits à l'opposition dont nous étions partis. Mais ce qu'on comprend maintenant, c'est qu'aucun des systèmes qui peut prétendre accomplir ce passage n'est en droit de le faire. Ni Épicure, ni Spinoza (dont Kant donne au § 73 une curieuse interprétation) qui nient la réalité des fins naturelles, ni les diverses versions du finalisme, qui l'accordent, n'accomplissent ce qu'ils promettent, car tous oublient que la réalité ou l'absence de réalité objective d'une fin naturelle n'est pas démontrable. La seule chose qu'on peut dire est que ce concept d'une fin naturelle est la condition de possibilité d'une pensée d'un certain nombre d'objets dans la nature. Mais on ne peut passer de cette nécessité pour notre pensée de les considérer ainsi à l'affirmation de l'existence réelle d'une cause finale. Ajoutons qu'on n'en a d'ailleurs nul besoin – sauf ce désir de la raison humaine de dépasser toujours ses propres limites, qui la fait si facilement délirer.

Il y avait un peu trop d'enthousiasme, sans doute, dans l'affirmation leibnizienne de l'accord du mécanisme et de la téléologie dans l'explication de la nature, car cet accord et son fondement nous échappent à tout jamais. La limitation critique a rendu définitivement opaque le ciel étoilé. Par contre, nous pouvons, et même nous devons, penser la possibilité d'un tel accord, comme principe général, et ainsi guider la recherche des causes efficientes (les seules qu'à proprement parler nous puissions connaître), pour la pousser le plus loin qu'il est possible, sachant qu'on peut sans doute être à peu près sûr que le brin d'herbe ne trouvera pas le Newton capable d'en expliquer la production par des lois purement mécaniques :

« Or, comme c'est une chose indéterminée et à jamais indéterminable que l'étendue de l'action du mécanisme de la nature en tant que moyen pour toute intention finale de la nature et puis-

qu'on peut admettre [...] que celle-ci est parfaitement possible suivant deux sortes de lois s'accordant universellement (les lois physiques et les lois des causes finales) – bien que nous ne puissions comprendre comment cela se peut – nous ne pouvons pas non plus savoir jusqu'où peut aller le mode d'explication mécanique qui est pour nous possible; il est seulement certain qu'aussi loin que nous le poursuivons il se trouvera toujours insuffisant pour les choses que nous reconnaissons comme fins naturelles et qu'ainsi, suivant la nature de notre entendement, nous devons subordonner toutes ces causes à un principe téléologique » (§ 78).

De la finalité en son usage. — Nous avons donc besoin d'une méthodologie du jugement téléologique, dont les grands principes sont ainsi fixés. On doit pousser au plus loin l'explication mécanique, même si, dans les choses qui sont des fins naturelles (les organismes), celle-ci est nécessairement subordonnée au principe téléologique, qui reste pour nous d'ailleurs à l'état de principe directeur, et ne peut faire l'objet d'une connaissance. Il faut en vérité associer, dans l'étude de l'organisme, les deux principes, en cherchant à comprendre comment les moyens mécaniques sont instruments pour la fin poursuivie. Ce qui signifie qu'il faut saisir ce qui nous apparaît comme fins naturelles toujours aussi comme produits naturels.

La question de l'éventuelle possibilité d'un bon usage de la finalité externe doit recevoir un traitement quelque peu différent. En effet, elle est manifestement beaucoup moins nécessaire à l'entreprise scientifique que l'usage de la téléologie dans l'étude des êtres vivants. Nous avons vu plus haut qu'il était impossible de parler à bon droit ici de fin naturelle dans la mesure où la relativité de ces fins à d'autres fins elles-mêmes relatives interdisait une si facile extension. On pourrait néanmoins être tenté de concevoir la nature en son entier comme on conçoit l'organisme, ou comme on conçoit la seule finalité externe qui puisse pas-

ser pour une fin naturelle, celle de la reproduction par laquelle se perpétue l'espèce (qu'on conçoit alors comme le tout final visé). Mais l'examen de la terre, avec tous les bouleversements du globe, rend difficile de concevoir une telle finalité intentionnelle, et son agencement semble plutôt dû à une pure succession mécanique. C'est pourquoi, même si là encore ce peut être un guide pour la recherche et la réflexion sur la nature, on ne peut assurer du tout qu'il est final. C'est pourquoi toute théologie physique, qui prétendrait passer des fins de la nature à une divinité créatrice, est vouée à l'échec. L'expérience ne peut nous élever au-dessus de la nature, ni jamais saisir la nature en sa totalité comme système (l'idée du système de la nature reste une idée régulatrice). La théologie physique croit parvenir à l'idée d'un être suprême, mais oublie qu'elle ne parvient à le faire que parce qu'elle le suppose déjà à l'origine, comme le fondement supra-sensible où se réconcilient mécanisme et téléologie. En fait, la nature comme ensemble de phénomènes ne saurait évidemment rien nous dire de l'intention dernière que nous tâchons d'y découvrir. Le bon usage de la finalité dans la nature consiste à ne pas oublier qu'elle n'est jamais qu'idée régulatrice, et qu'on ne peut jamais passer, comme nous l'avons vu chez Leibniz, de la constatation de son utilité méthodologique (indéniable et légitime), à l'affirmation de son existence, et de celle du Dieu qui la sous-tend¹.

1. On notera que Kant ne se borne pas à reprendre, dans la troisième critique, sa critique antérieure de la preuve physico-théologique (qui quant à la théorie de la connaissance, demeure bien sûr valable). Au-delà de la solution de l'antinomie téléologique, qui nous a ici occupé, Kant développe, en particulier dans les paragraphes 83 à 87, une «éthico-théologie», qui constitue une «preuve morale» et transforme la physico-théologie en son sens (sur ce point, voir F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant, une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, Beauchesne, 1980).

A n'en pas douter, Kant a réussi, avec la *Critique de la faculté de juger*, à résoudre, au moins pour un temps, la division entre finalistes et non-finalistes à propos des sciences de la nature. Mais, en montrant que le débat, tel quel, était sans objet, et que, pour ce qui est de la connaissance de la nature, il était sans solution, on peut se demander s'il n'a pas entériné une autre division, un autre divorce, celui de la nature du savant et de celle de l'artiste. Le scientifique, c'est entendu, doit se plier à la méthodologie. Mais l'artiste, lui, qui ne prétend pas fournir des connaissances, mais qui s'intéresse seulement au beau dans la nature, est nécessairement finaliste, puisque, selon l'analyse même de Kant, tout jugement de goût est finaliste¹. Certes, la finalité qu'il constate est, selon les critères kantien, subjective. Mais dès lors que cette subjectivité est acceptée comme telle, dès lors qu'on prétend dire (et goûter) une belle nature et non pas connaître, le finalisme le plus « imprudent » n'est-il pas de mise ? De cette autre nature, qui n'est pas celle du scientifique, mais celle qu'on rencontre dans l'expérience du beau dans la nature, peut-on faire la théorie ?

Peut-être peut-on voir une réponse à cette question chez un contemporain de Kant, qui ne semble d'ailleurs pas en avoir eu connaissance. Car celui qui, en France, invente littéralement, au dire des spécialistes, la description moderne de la nature, celle qui, des romantiques à Saint-John Perse, forme notre culture, et donc en retour notre vision de la nature, est aussi celui qui est resté, alors même que sa philosophie de la nature est presque unanimement méconnue, le symbole du finalisme exacerbé – et ce n'est certes pas un hasard. Il s'agit de Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814).

1. « Une fleur, par exemple une tulipe, est tenue pour belle parce qu'en sa perception se rencontre une certaine finalité qui, jugée comme nous faisons, ne se rapporte à aucune fin » (§ 17, n. 3).

A la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles, Bernardin de Saint-Pierre construit un grand système de la nature entièrement fondé sur l'idée de finalité généralisée dont les éléments principaux s'expriment dans les *Études de la nature* (1784) puis les *Harmonies de la nature* (posthume, 1815). Cette philosophie, qui n'a guère été étudiée et dont l'influence sur les pensées du début du XIX^e siècle en France reste largement méconnue est pour l'historien un bon terrain d'expérimentation pour voir ce que peut être une théorie finaliste revendiquant un retour à la pensée de l'Antiquité lorsqu'elle s'inscrit dans l'univers décrit par Newton et Herschell. Mais, s'il importe ici d'en rendre compte, c'est surtout parce qu'elle témoigne, y compris par son influence sur la littérature, de la coupure entre les deux natures, la nature comme objet d'étude pour le savant, comme livre écrit en langage mathématique, et la nature comme objet de description pour l'artiste, comme paysage. L'histoire de la finalité dans la nature n'est pas seulement une question épistémologique. C'est l'histoire même de notre idée de nature – de nos idées de nature.

*La finalité dans le paysage :
la description de la nature
chez Bernardin de Saint-Pierre*

Dans un ouvrage du début du siècle, qui est resté un classique de l'histoire de la littérature, *Le Sentiment de la nature en France de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Daniel Mornet notait à juste titre l'apport fondamental de Bernardin de Saint-Pierre à la description de la nature. «C'est bien, en effet, Bernardin de Saint-Pierre qui, le premier, peignit avec un définitif succès la beauté pittoresque du monde extérieur.»¹ Ce nouvel art de la description, on le sait, ne sera pas sans influence sur le romantisme français, celui, par exemple d'un Chateaubriand ou d'un Lamartine².

Mais, tout en rendant grâce à Bernardin de Saint-Pierre de sa contribution à l'histoire de la littérature, en particulier dans les *Études de la nature*, Daniel Mornet n'oubliait pas de noter le caractère inintéressant et inepte des théories qu'on trouve dans ce même ouvrage : «De page en page, elles [les *Études de la nature*] mêlèrent les sottises philosophiques et les merveilles pittoresques» (p. 439). Heureusement, le lecteur y trouve tout de même son compte, car cette «science où la vanité le dispute à la niaiserie [...] disparaît souvent dans la splendeur même de la peinture» (p. 437).

1. Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (1907), Slatkine Reprints, 1980, p. 435.

2. Rappelons que, dans *Graziella*, les amants se lisent encore des pages de Paul et Virginie. On pourrait poursuivre l'étude de l'influence de Bernardin de Saint-Pierre bien au-delà, à toute une lignée qui irait au moins jusqu'à Saint-John Perse.

Si nous rappelons ici ces lignes, c'est que cette attitude n'a rien d'unique. Au contraire, c'est elle qui semble être au principe d'une bonne partie des études sur Bernardin de Saint-Pierre. C'est ainsi, par exemple, que l'on étudie souvent *Paul et Virginie* en oubliant soigneusement qu'il s'agit aussi du quatrième volume des *Études de la nature*, et en ne se demandant jamais pourquoi Bernardin de Saint-Pierre a ainsi voulu qu'il s'agisse d'une partie intégrante de cette œuvre et quels rapports entretient le roman à la théorie philosophique.

Pourtant, une analyse de *Paul et Virginie* qui ne s'appuie pas sur les *Études de la nature* est aussi incomplète et aveugle qu'une analyse des rapports humains dans *Huis clos* qui ignorerait tout de la troisième partie de *l'Être et le néant*. En réalité, cette « science où la vanité le dispute à la niaiserie » ne disparaît pas mais au contraire apparaît dans la peinture du paysage. Bien loin d'être oubliée dans les passages descriptifs, elle les traverse de part en part, elle les codifie, elle les constitue, bref, elle les fait être ce qu'ils sont. Bien plus, ce nouvel art de la description du paysage qui naît chez Bernardin de Saint-Pierre, ce sont ces théories, cette philosophie finaliste et esthétique de la nature qui, en dernière instance, en sont la condition de possibilité. C'est la théorie finaliste de la nature qui permet de lire la nature comme paysage.

Certes, « Bernardin est quelqu'un qui aime voir » (p. 437). Mais il faut être bien naïf pour croire que le voir se suffit à lui-même. Est-ce donc qu'on n'avait jamais vu avant ni fraisier, ni coucher de soleil ? La nature ne devient descriptible qu'à la condition d'être d'abord déchiffrée et de disposer ensuite des moyens pour cette description. Il n'y a de lecture de la nature qu'à la condition première de savoir comment lire, et ce

qui rend possible à Bernardin de Saint-Pierre cette lecture telle qu'il la pratique, c'est sa philosophie de la nature. On ne comprendra les descriptions de Bernardin de Saint-Pierre qu'à la condition première de comprendre les règles qui les organisent. Il y a peut-être un regrettable mélange de «sottises philosophiques» et de «merveilles pittoresques». Le problème, c'est que les unes ne sont pas séparables des autres, que les paysages des *Études de la nature* sont intégralement codifiés par l'esthétique et la philosophie de la nature – qui sont d'ailleurs ici comme on le verra une seule et même chose – de ces mêmes *Études*. Le paysage n'est pas trouvé, il est construit par la théorie et ne peut se comprendre que par elle.

Lire le paysage :

du bon usage d'une philosophie finaliste de la nature

Il ne suffit pas, pour décrire un paysage, de se mettre devant. Il faut d'abord savoir comment le regarder. Quelle est donc l'attitude correcte qu'on doit prendre pour rendre compte de la nature? Dans un texte assez long, mais qu'il faut ici citer entièrement tant il semble emblématique de ce qu'on pourrait nommer l'éthique du regard sur la nature selon Bernardin de Saint-Pierre, on trouve une opposition nettement marquée entre deux sortes de description de la nature: la mauvaise, analytique, qui sépare et décompose (celle du savant mécaniste), et la bonne, synthétique, qui montre combien, selon l'axiome fondateur de la théorie finaliste, tout est lié dans la nature. Ainsi ce texte énonce inséparablement la théorie finaliste du rapport universel et la lecture du paysage qu'elle suppose autant qu'elle la produit.

« Pour donner une idée de ces deux méthodes, j'en ferai l'application au soleil lui-même, ce premier agent de notre monde. Je suppose qu'un docteur se soit mis dans la tête d'en connaître les propriétés ; il s'éloigne d'abord des brouillards qui couvrent la terre, et choisit le sommet de quelque haute montagne pour le lieu de ses observations. A mesure qu'il s'élève au-dessus de l'horizon, il voit disparaître successivement les prairies, les vergers, les forêts de sapins ; et il parvient enfin à des rochers dépouillés de verdure, où l'eau réduite, faute de chaleur, à son état naturel de congélation, se change autour de lui en énormes glaces, et où les dernières couches de l'atmosphère sont à peine respirables. Là, le soleil, dépouillé de ses rayons ardents et de ses brillantes réfractions, ne lui apparaît en plein midi que comme un petit globe de quelques pouces de diamètre, au milieu d'un ciel bleu foncé. Voilà le résultat où l'a mené l'analyse de l'astre du jour.

« Supposons, au contraire, qu'un ignorant tel que moi, qui va du simple au composé, redescende humblement du sommet de cet orgueilleux observatoire : chaque pas qu'il fait vers les vallons lui découvre une qualité nouvelle du soleil. En entrant dans une atmosphère vaporeuse, il voit les rayons se teindre d'aurore et de pourpre, dilater l'air, faire souffler les vents, et fondre les glaciers en fleuves et torrents : il en conclut que les rayons du soleil se décomposent en couleurs, qu'ils sont chauds, puisqu'ils rendent les glaces fluides, et qu'ils allument en quelque sorte notre atmosphère dès qu'ils se montrent sur notre horizon. En considérant ensuite leur action sur la terre, il pressent d'abord que le soleil l'attire, puisqu'elle tourne sans cesse autour de lui, et il est porté à croire qu'une si puissante influence sur le globe doit se faire sentir dans son intérieur, et y produire peut-être l'or et les pierres qu'on ne trouve guère en effet que dans le sein de la zone torride. Parvenu au flanc de la montagne, où reparaît la puissance végétale, il aperçoit de nouvelles propriétés du soleil, il voit ses rayons, pénétrant les forêts, en développer les feuillages, en colorer les fleurs, en féconder les semences, et ajouter chaque année un cercle à leur tronc majestueux. Plus bas, il les voit s'étendre dans les vergers, donner aux fruits leurs couleurs, leurs parfums, leurs saveurs ; et il doute si, en se fixant à leur surface en or ou en vermeil, ils ne se conglomèrent pas au-dedans en ambre et en

sucre. Enfin, descendu avec la nuit au fond des vallées, il entend les oiseaux par leurs chansons, et les troupeaux par leurs mugissements, saluer les derniers rayons du soleil qui dorent les sommets des collines [...].

« Nous ne connaissons donc les qualités du soleil qu'en les combinant synthétiquement avec les autres puissances de la nature, et nous les faisons disparaître en les en séparant par l'analyse. Il en est de même des autres puissances » (*HN*, I, 227-229)¹.

Nous voyons bien ici en quoi consiste la bonne méthode de lecture du paysage. Il s'agit en effet, non pas simplement de dire les éléments qui le composent, et donc le décomposer, mais bien plutôt de lire les liens entre les éléments, selon l'axiome finaliste que « Tout est lié dans la nature ». Toute la philosophie de la nature de Bernardin de Saint-Pierre ne fera pas autre chose.

Il faut ici donner une idée de ses grands principes, parce qu'ils ont précisément pour fonction d'indiquer des règles de liaison. Quelles sont donc ces règles du lien que la nature nous donne à lire pour peu qu'on la regarde avec l'attitude convenable ? *L'Étude X* (*EN*, II, 55-246) nous en livre les principales, que Bernardin de Saint-Pierre appelle « lois physiques ». Il y en a trois fondamentales : la convenance, l'ordre, l'harmonie.

Précisons d'abord ce que Bernardin de Saint-Pierre entend par le terme de « loi ». Toutes les lois ne disent rien sur la nature elle-même, mais bien plutôt énoncent les rapports que nous y percevons, ceux dont nous avons le sentiment. Il ne s'agit pas tant de savoir comment la nature procède (ce que nous ne serons jamais à même de faire) que comment elle nous apparaît. Ainsi, c'est de façon significative une perception que Bernardin de Saint-

1. Toutes les références aux *Harmonies de la nature* sont notées *HN*, suivi de l'indication du volume, puis de la page, dans l'édition Méquignon-Marvis, Paris, 1815, 3 vol. De même pour les références aux *Études de la nature*, notées *EN*, chez Aimé André, Paris, 1825, 5 vol.

Pierre met d'abord en avant, dans une phrase qui montre clairement ses intentions :

« Quoique *la convenance* soit une perception de notre raison, je la mets à la tête des lois physiques, parce qu'elle est le premier sentiment que nous cherchons à satisfaire en examinant les objets de la nature » (EN, II, 56).

La raison n'étant d'ailleurs rien d'autre que la perception de convenances, toute convenance nous réjouit (même quand il s'agit d'un rapport d'utilité entre deux choses qui, par elles-mêmes ne nous intéressent pas) et toute disconvenance nous attriste.

L'*ordre* est produit par un ensemble de convenances qu'une même fin regroupe. Il est à la convenance ce que l'ensemble est au détail. Ceci peut d'ailleurs se poursuivre assez loin, car un ordre particulier (comme le corps d'un animal), n'est qu'une convenance au regard d'un ordre plus grand (son espèce, par exemple), et ainsi de suite. Toutes ces convenances finissent par donner l'idée d'un ordre général, que l'homme seul aperçoit parce qu'il en occupe le centre, cette idée elle-même le rappelant d'une part à celle de Dieu et d'autre part à celle de ses propres besoins.

L'*harmonie* est la grande loi de la nature. C'est celle par laquelle la nature forme des convenances au moyen de contraires¹ :

« Lorsque deux contraires viennent à se confondre, en quelque genre que ce soit, on en voit naître le plaisir, la beauté et l'har-

1. « De l'opposition des contraires naît la discorde, de leur réunion l'harmonie » (EN, II, 63).

Cette définition de l'harmonie n'est pas neutre et ne se contente pas de reprendre simplement le glossaire courant du XVIII^e siècle. Dans le *Dictionnaire de Trévoux* de 1771, dans l'article de l'*Encyclopédie*, comme dans le *Dictionnaire de musique* de Rousseau, les articles Harmonie ne font pas mention de cette idée d'accord des contraires. L'idée que la nature produit le beau par les mêmes moyens qu'elle produit le désagréable n'est pas une idée que Bernardin de Saint-Pierre est le seul à posséder. Mais c'est du moins par là qu'il se détache de la conception habituelle de son temps et revient à ces pythagoriciens dont il se réclame.

monie. J'appelle l'instant et le point de leur réunion *expression harmonique*. C'est le seul principe que j'ai pu apercevoir dans la nature » (EN, II, 68).

Mais pour bien comprendre cette notion, il faut d'abord comprendre l'alphabet sensible à partir duquel la nature forme ces harmonies qui, elles-mêmes, puisque la nature va toujours de perfections en perfections, se développeront en ces autres lois que sont consonances, progressions, contrastes, concerts, etc.

Les couleurs qui permettent de produire toutes les variétés sont au nombre de cinq : le blanc, le jaune, le rouge, le bleu et le noir. Il ne faut pas s'y tromper, il n'y a pas de l'une à l'autre une séparation radicale mais, au contraire, c'est par une progression aux nuances infinies que l'on peut passer de l'une à l'autre, selon une loi d'engendrement qui n'est rien d'autre que celle que la nature suit lors du lever du soleil. Quand le blanc et le noir se réunissent en une harmonie, cela produit du rouge, qui est la plus belle des couleurs.

Le modèle de l'engendrement dans la progression permet aussi de rendre compte des formes, dont on trouvera ainsi dans l'ordre les cinq principales : la ligne, le triangle, le cercle, l'ellipse et la parabole. Tout ce qui a été dit sur les couleurs peut se redire ici pour les formes, la nature procédant ici de la même façon. Ainsi le cercle est-il la plus belle des formes.

Il en est de même des mouvements, la rotation sur soi-même, le perpendiculaire, le circulaire, l'horizontal et le repos. Avec les couleurs et les formes, ils permettent de créer tout le visible. Si on y ajoute les sons et les saveurs (acide, doux, sucré, vineux, amer), c'est tout le sensible qui peut être ainsi produit. Ainsi la multiplicité des possibles ouvre-t-elle à l'infini la combinatoire de la nature. Nous sommes donc en présence d'une esthétique qui permet à la fois d'énoncer une universalité du beau

qui ne serait pas sans concept et de montrer du même coup la grammaire de la nature. C'est le lien de la production naturelle à la production de la beauté qui est ici compris, et par là même la double relation de l'homme à la nature – il en est la fin, non pas en tant qu'extérieur à elle mais précisément en tant que partie – qui se trouve réaffirmée.

On voit bien par l'exemple de la couleur en quoi la théorie traverse jusque dans ses moindres détails la description de la nature. Ce n'est pas, comme le croit Mornet (p. 439), parce que Bernardin de Saint-Pierre aurait une plus riche palette que Rousseau qu'il peint mieux les couleurs. L'attention de Bernardin de Saint-Pierre aux couleurs ne vient pas de son prétendu don d'observation. Les couleurs, tout le monde les voit. Mais si Bernardin de Saint-Pierre les note, c'est qu'il leur accorde une importance, c'est qu'elles ont dans la nature telle que la conçoit sa théorie une place nécessaire, qu'elles ont du sens, parce que dans la nature telle que la voit la philosophie de la finalité généralisée, tout fait sens, puisque rien n'est en vain :

« Les naturalistes regardent les couleurs comme des accidents. Mais si nous considérons les usages généraux où les emploie la nature, nous serons persuadés qu'il n'y a pas même sur les rochers une seule nuance de placée en vain » (*EN*, II, 234).

Ainsi le paysage peut-il être lu selon l'impression qu'il donne, sans qu'il s'agisse d'une lecture subjective au sens péjoratif du terme. Il y a au contraire une objectivité de l'impression. Il y a des lois de la nature qui sont les lois du beau et c'est avec leur aide qu'il faut lire le paysage (*EN*, III, 40); l'impression qu'elle fait sur nous s'explique encore par des lois, elle vient du fait que nous en faisons partie et qu'elle entretient avec nous des rapports privilégiés (*EN*, II, 430).

Le déchiffrement de la providence

L'axiome fondamental du système de Bernardin de Saint-Pierre, comme de tout système finaliste, est que « la nature n'a rien fait en vain » (*HN*, I, 56). On le voit bien maintenant, ce qui découle de cet axiome directeur, c'est un art de la description qui doit rendre compte du paysage, de telle sorte qu'il mette en évidence les liens entre les éléments, et entre ces éléments et nous-mêmes. Rendre compte de la beauté de la nature, c'est montrer ce qu'il y a en elle d'objectivement beau, car « c'est la nature seule qui est digne de nos louanges et de notre admiration » (*HN*, I, 99). C'est parce que le spectateur ici est toujours compris dans le spectacle, qui est aussi, en un sens, fait pour lui, qu'il est possible d'écrire « que la raison de nos sentiments est toujours dans la nature » (*HN*, I, 77). On comprend maintenant quelles sont les règles sur lesquelles repose le nouvel art de la description du paysage de Bernardin de Saint-Pierre. Mais on en comprend aussi du même coup le principe moteur et la finalité. En effet, dire la beauté du paysage c'est, du même coup, répondre aux objections contre la Providence¹.

Au fond, les objections contre la Providence qui alimentent le doute sur l'existence de Dieu sont toujours les mêmes. Elles insistent sur la laideur du monde, sur les désordres du globe, et concluent immanquablement : « Par l'ouvrage, jugez de l'ouvrier » (*EN*, I, 121).

C'est précisément cette maxime que Bernardin de Saint-Pierre va prendre au mot. Et la longue réfutation qu'il consacre à ces objections (*EN*, I, 121-460) ne sera somme toute qu'une ample variation sur ce thème : *ici*,

1. Voir C. Duflo, « La religion dans la philosophie de Bernardin de Saint-Pierre », in *Les Cahiers de Fontenay*, n° 71-72, *Lumières et religions*, septembre 1993, p. 135-163.

tout n'est qu'ordre et beauté (*EN*, I, 234). Bien comprise, toute sensation fait naître en nous le sentiment de la divinité (*EN*, III, 35). Si bien que la lecture du paysage n'est pas autre chose qu'un déchiffrement de la Providence. Dire la beauté de la nature, c'est en dire aussi, inséparablement, la bonté.

On dit souvent que la fin du XVIII^e siècle a découvert en tant qu'objets beaux, des éléments qui jusque-là n'étaient pas considérés comme tels, comme la montagne, la mer ou l'orage. Cela est vrai dans une certaine mesure, et Bernardin de Saint-Pierre a largement contribué à ce mouvement. Mais s'est-on jamais demandé pourquoi et comment une telle mutation avait été possible? On peut avancer que cette récupération dans l'ordre du beau d'éléments jugés jusque-là inquiétants vient du fait que la pensée possède à ce moment-là les moyens théoriques de les récupérer dans l'ordre du monde. Ce n'est pas parce que tout d'un coup, on aurait regardé un orage, qu'on se serait soudainement aperçu qu'il avait de la beauté. Il a fallu pour cela le regarder d'un autre œil, il a fallu changer de lunettes. C'est parce que ces éléments sont récupérés dans l'ordre providentiel du monde qu'ils acquièrent lisibilité et beauté. Bernardin de Saint-Pierre est à cet égard un bon témoin, lorsqu'il nous dit comment regarder ces phénomènes dans leurs liens à la nature entière. L'orage, l'oiseau de proie, compris dans leurs liens à l'ensemble de la nature, trouvent une fonction et une utilité qui leur donnent sens, ils n'échappent pas à l'ordre du monde :

« Ne regardez point les tempêtes de l'atmosphère, les ravages des forêts et les guerres des animaux comme des désordres de la nature : tout est bien dans un plan infiniment sage » (*HN*, I, 451).

Il faudrait pouvoir citer ici ces pages où Bernardin de Saint-Pierre, dans son style si particulier, dans ces longues phrases faites entièrement d'accumulations, décrit tous les

avantages que la nature a réservé aux habitants de la zone torride, comparée à une « magnifique table » (*HN*, I, 204). Ce n'est pas simplement une métaphore, mais c'est aussi ce que la nature est en vérité. Le sentiment du beau est le résultat d'une harmonie dans les choses, c'est le sentiment d'une finalité qui n'est pas sans fin.

« On peut assurer que toutes les fois que nous éprouvons un sentiment extraordinaire de plaisir à la vue d'une touffe de plantes diverses ou d'un bosquet d'arbres différents, il y a harmonie de genres. On peut en conclure que la même harmonie qui est dans leurs formes opposées existe aussi dans leurs productions de manière qu'il résulte de leur union, ou un aliment salubre, ou un parfum agréable, ou une riche teinture » (*HN*, I, 111).

Les règles de la description de la nature finale

Maintenant que nous connaissons le sens et la fonction d'une bonne description de la nature (dire le lien, déchiffrer la Providence) et l'attitude correcte du regard qu'elle suppose, nous pouvons en déduire ce qu'elle doit être et en donner les règles. C'est ce que fait Bernardin de Saint-Pierre dans un passage des *Harmonies de la nature* qui mériterait d'être mieux connu¹, et dont il faut ici citer quelques extraits et résumer le propos :

« La méthode qu'on doit suivre pour bien rendre le caractère d'un paysage en peinture est la même que celle que j'ai indiquée pour exprimer celui d'une plante. Il faut d'abord rapporter les harmonies que le paysage a avec les éléments » (*HN*, I, 265).

1. Il contient entre autres un commentaire du paysage qui ouvre *Paul et Virginie* qui va tout à fait dans le sens du propos que nous tenons ici. Il s'agit en effet, dans cette page, selon son auteur même, de « rendre dans le paysage qui sert de frontispice à [sa] pastorale *Paul et Virginie* », des « contrastes et des convenances » appartenant aux « harmonies morales », qui produisent un « effet » de « mélancolie sublime », « afin d'y annoncer d'avance les caractères et les malheurs de ces deux amants infortunés » (*HN*, I, 288).

Pour décrire un paysage, il faut d'abord « rendre l'action du soleil » (*HN*, I, 265), de préférence au couchant, lorsque la lumière produit ses plus beaux effets, comme dans les tableaux de Claude Lorrain. Puis il faut rendre l'atmosphère, et surtout les nuages, leurs lumières dans le couchant, et l'effet de l'air dans les arbres. Il y faut aussi des lacs, des mers ou des rivières, car « un paysage sans eaux est un palais de Vénus sans miroirs [...] Il en résulte aussi des perspectives ravissantes avec leurs reflets. Les paysages les plus agréables à peindre sont donc ceux des îles » (*HN*, I, 267-268). « La terre, à son tour, offre de nouvelles consonances par les couleurs de ses terrasses, dont les sombres roches et le rouge brun s'harmonisent si bien avec la verdure » (*HN*, I, 269). « Enfin les végétaux sont si nécessaires qu'on peut dire qu'il n'y a point de paysage proprement dit là où ils manquent [...] Par leurs contrastes [ils] produisent entre eux une multitude d'harmonies naturelles » (*HN*, I, 270-271).

On voit bien ici à quel point la théorie de la nature doit informer la description au double sens du terme. D'abord parce qu'elle lui dit ce qu'elle doit voir dans la nature, ensuite parce qu'elle la structure de part en part et lui donne sa signification ultime.

Ce qu'il y a d'intéressant chez Bernardin de Saint-Pierre, c'est qu'il n'a jamais la naïveté de croire qu'il suffit de se mettre devant un paysage pour le voir – naïveté qu'aura Mornet par exemple, quand il dira de Bernardin de Saint-Pierre, pour expliquer son apport à l'histoire de la littérature : « Il a été décrire aux champs. Comme il [les] a vus [...], il en a rapporté toutes les splendeurs » (p. 438). Pour Bernardin de Saint-Pierre, au contraire, il est manifeste que nous avons besoin des autres hommes pour lire le paysage. Nous avons besoin des poètes « pour apprendre à décrire la nature » (*HN*, I, 311). Nous avons besoin des savants, des voyageurs, et de manière générale

de toutes les communications entre les hommes par lesquelles la connaissance sur la nature va s'accroissant. Un « homme seul » resterait un ignorant (*HN*, II, 188).

« Mais l'homme, quoique ému à la vue du grand livre de la nature, ne peut y lire qu'à l'aide de ses semblables » (*HN*, II, 187).

On voit qu'on est très loin ici du mythe de la lisibilité immédiate de la nature. L'homme seul serait aussi inconscient de la majesté du lieu où il habite qu'« une fourmi sur le Panthéon de l'ancienne Rome » (*HN*, II, 187). Ce n'est pas simplement en se mettant en face de la nature que Bernardin de Saint-Pierre a compris ce qu'elle était. Pour lire la nature pour ce qu'elle est en réalité, il faut, grâce aux apports de la culture, élaborer une théorie de la lecture.

« J'ai rapproché les unes des autres leurs idées isolées, et j'en ai conclu que la terre était un monument de l'Intelligence suprême, que toutes ses parties se correspondaient, que ses vallées et ses montagnes étaient des caractères et des figures qui étaient des pensées, que son globe entier était un panthéon, non bâti par les hommes pour y loger la Divinité, mais créé par la divinité même pour servir de théâtre à la vertu des hommes » (*HN*, II, 189).

On ne peut faire l'économie, pour comprendre les descriptions de la nature de Bernardin de Saint-Pierre, qui inventent la description littéraire moderne, de sa philosophie de la nature. Elles sont intégralement constituées par la théorie des harmonies. Le paysage chez Bernardin de Saint-Pierre n'est pas découvert, il est produit, construit par la théorie.

Pour décrire la nature, il n'est pas besoin de l'observer. Il suffit de principes sûrs, des lois de l'harmonie, de la théorie de la finalité généralisée, et de l'analogie comme méthode.

On en voit la paradoxale confirmation dans la description d'un paysage que personne n'a jamais vu, celui d'une

autre planète. A la fin des *Harmonies de la nature*, Bernardin de Saint-Pierre, en effet, décrit tous les éléments principaux du système solaire, leurs paysages et leurs habitants, puisque dans un système à la fois héliocentrique et finaliste, il faut que toutes les planètes soient habitées, car à quoi serviraient tous ces points de vue sur la nature, si personne n'en profitait – à commencer, bien sûr, par le soleil lui-même, où va l'âme des justes (*HN*, III, 263-269). Ce sont des descriptions vraiment très belles et, dans toutes ces beautés, on prélèvera ici, pour le charme de la lecture, la description de Vénus :

« Vénus doit donc être parsemée d'îles qui portent chacune des pics cinq ou six fois plus élevés que celui de Ténériffe. Les cascades brillantes qui en découlent arrosent leurs flancs couverts de verdure, et viennent les rafraîchir. Ses mers doivent offrir à la fois le plus magnifique et le plus délicieux des spectacles. Supposez les glaciers de la Suisse, avec leurs torrents, leurs lacs, leurs prairies et leurs sapins, au sein de la mer du Sud ; joignez à leurs flancs les collines des bords de la Loire, couronnées de vignes et de toutes sortes d'arbres fruitiers ; ajoutez à leurs bases les rivages des Moluques, plantés de bocages où sont suspendus les bananes, les muscades, les girofles, dont les doux parfums sont transportés par les vents ; les colibris, les brillants oiseaux de Java, et les tourterelles qui y font leurs nids, et dont les chants et les doux murmures sont répétés par les échos ; figurez-vous leurs grèves ombragées de cocotiers, parsemées d'huîtres perlières et d'ambre gris ; les madrépores de l'océan Indien, les coraux de la Méditerranée, croissant, par un été perpétuel, à la hauteur des plus grands arbres, au sein des mers qui les baignent ; s'élevant au-dessus des flots par des reflux de vingt-cinq jours, et mariant leurs couleurs écarlates et purpurines à la verdure des palmiers ; et enfin des courants d'eaux transparentes qui reflètent ces montagnes, ces forêts, ces oiseaux, et vont et viennent d'île en île par des flux de douze jours et des reflux de douze nuits : vous n'aurez qu'une faible idée des paysages de Vénus. Le soleil s'élevant, au solstice, au-dessus de son équateur, de plus de soixante-et-onze degrés, le pôle qu'il éclaire doit jouir d'une température plus

agréable que celle de nos plus doux printemps. Quoique les longues nuits de cette planète ne soient point éclairées par des lunes, Mercure, par son éclat et son voisinage, et la terre, par sa grandeur, lui tiennent lieu de deux Vénus. Ses habitants, d'une taille semblable à la nôtre, puisqu'ils habitent une planète du même diamètre, mais sous une zone céleste plus fortunée, doivent donner tout leur temps aux amours. Les uns, faisant paître des troupeaux sur les croupes des montagnes, mènent la vie des bergers ; les autres sur les rivages de leurs îles fécondes, se livrent à la danse, aux festins, s'égayent par des chansons, ou se disputent des prix à la nage, comme les heureux insulaires de Taïti» (*HN*, III, 289-291).

Conclusion

« Par les soirs bleus d'été, j'irai dans les sentiers,
Picoté par les blés, fouler l'herbe menue :
Rêveur, j'en sentirai la fraîcheur à mes pieds.
Je laisserai le vent baigner ma tête nue.
Je ne parlerai pas, je ne penserai rien :
Mais l'amour infini me montera dans l'âme,
Et j'irai loin, bien loin, comme un bohémien,
Par la Nature, – heureux comme avec une femme. »

A. Rimbaud, *Sensation*.

Nous lisons un ouvrage de physique ou de biologie, et nous nous pénétrons de cette vérité de la nature. Nous lisons la description d'un poète ou d'un romancier, et nous disons encore : « Comme c'est vrai. » Nous avons deux vérités de la nature, deux natures, qui ne sont pas superposables. Et, spontanément, nous pouvons passer d'un point de vue à l'autre.

A dire vrai, cette spontanéité n'a sans doute rien de spontané. Elle hérite de l'histoire que nous venons de lire, où en deux siècles et au croisement de l'épistémologie, de la métaphysique, de la théologie et de l'esthétique, s'opère, autour de la notion de finalité, le décollement de nos deux concepts de nature, la naissance pour nous de deux regards sur la nature, c'est-à-dire de deux natures, si l'on admet que la nature n'existe pas en dehors du regard qui la constitue comme telle. La *Crataegus oxyacantha* du botaniste ne pousse pas dans la même nature que les buissons d'aubépine de la *Recherche du temps perdu*. Il y a deux natures.

Qu'on n'aille pas sur ce prétexte, se plaindre d'une schizophrénie douloureuse. Au contraire, il y a plutôt là un enrichissement où nous avons tout à gagner. Voudrait-on d'une science qui soit celle de Bernardin de Saint-Pierre ?

ou d'une littérature « scientifiquement correcte » ? Qu'on n'aille pas non plus jouer le grand air larmoyant de « la science qui a divorcé du vécu ». La nature du poète, pour être plus facilement compréhensible, est tout aussi culturelle que celle de Max Planck, et n'est pas plus vécue.

Ce dédoublement, plutôt que nous appauvrir, nous enrichit, et renvoie en dernière instance à notre propre richesse. En appréciant à la fois la vérité de Max Planck et celle de Saint-John Perse, nous témoignons de notre propre multiplicité. Et peut-être, contrairement à ce que la tradition platonicienne a soutenu, le multiple n'est-il pas forcément mauvais.

Textes

1 – D'Alembert, article « Causes finales » de l'Encyclopédie

CAUSES FINALES (*Métaphys.*). — Le principe des *causes finales* consiste à chercher les *causes* des effets de la nature par la *fin* que son auteur a dû se proposer en produisant ces effets. On peut dire plus généralement, que le principe des *causes finales* consiste à trouver les lois des phénomènes par des principes métaphysiques.

Ce principe a été fort en usage dans la Philosophie ancienne, où l'on rendoit raison de plusieurs phénomènes, tant bien que mal, par des principes métaphysiques aussi tant bons que mauvais [...]. Aussi le chancelier Bacon, ce génie sublime, ne paroît pas faire grand cas des *causes finales* dans la Physique. *Causarum finalium*, dit-il, *investigatio sterilis est, & tanquam virgo Deo consecrata, nil parit. De augm. scient. lib. III. c. v.* [...] Bacon avait bien senti que nous voyons la nature trop en petit pour pouvoir nous mettre à la place de son auteur ; que nous ne voyons que quelques effets qui tiennent à d'autres et dont nous n'apercevons pas la chaîne ; que la *fin* du créateur doit presque toujours nous échapper, & que c'est s'exposer à bien des erreurs que de vouloir la démêler, & surtout expliquer par là les phénomènes. Descartes a suivi la même route que Bacon, & sa philosophie a proscrit les *causes finales* avec la scholastique. Cependant un grand philosophe moderne, M. Leibnitz, a essayé de ressusciter les *causes finales*, dans un écrit imprimé, *Act. erud. 1682*, sous le titre de *Unicum Opticae, Catoptricae, & Dioptricae principium*. Dans cet ouvrage M. Leibnitz se déclare hautement pour cette manière de philosopher, & il en donne un essai en déterminant les lois que suit la lumière.

La nature, dit-il, agit toujours par les voies les plus simples & les plus courtes ; c'est pour cela qu'un rayon de lumière dans un même milieu va toujours en ligne droite tant qu'il ne rencontre point d'obstacle : s'il rencontre une surface solide, il doit

se réfléchir de manière que les angles d'incidence et de réflexion soient égaux ; parce que le rayon obligé de se réfléchir va dans ce cas d'un point à un autre par le chemin le plus court qu'il est possible. Cela se trouve démontré partout [...].

Il est vrai que dans la réflexion sur les miroirs plans & convexes, le chemin du rayon est le plus court qu'il est possible ; mais il n'en est pas de même dans les miroirs concaves ; & il est aisé de montrer que souvent ce chemin, au lieu d'être le plus court, est le plus long. [...] Voilà donc le principe des *causes finales* en défaut sur la réflexion. C'est bien pis sur la réfraction. [...] Reconnaissons donc l'abus des *causes finales* par le phénomène même que leurs partisans se proposent d'expliquer à l'aide de ce principe.

Mais s'il est dangereux de se servir des *causes finales a priori* pour trouver les lois des phénomènes ; il peut être utile, & il est au moins curieux de faire voir comment le principe des *causes finales* s'accorde avec les lois des phénomènes, pourvu qu'on ait commencé par déterminer ces lois d'après des principes de mécanique clairs & incontestables. C'est ce que M. de Maupertuis s'est proposé de faire à l'égard de la réfraction en particulier, dans un *mémoire imprimé parmi ceux de l'académie des Sciences, 1744* [...]. Il fait à la fin & au commencement de ce mémoire des réflexions très-judicieuses & très-philosophiques sur les *causes finales*. Il a depuis étendu ces réflexions, & porté plus loin leur usage dans les *Mémoires de l'Académie de Berlin, 1746*, & dans sa *Cosmologie*. Il montre dans ces ouvrages l'abus du principe des *causes finales*, pour donner des preuves de l'existence de Dieu par les effets les moins importants de la nature ; au lieu de chercher en grand des preuves de cette vérité si incontestable [...]. Ce qui appartient à la sagesse du Créateur, dit M. de Fontenelle, semble être encore plus au-dessus de notre faible portée que ce qui appartient à sa puissance. *Éloge de M. Leibnitz*. [...]. (O.).

2 – Spinoza, *Éthique, préface de la IV^e partie* :

« *La nature n'agit pas pour une fin* »

Nous l'avons montré dans l'Appendice de la première partie, la Nature n'agit pas pour une fin ; cet être éternel et infini, que nous appelons Dieu ou la Nature, agit avec la même nécessité

qu'il existe. Car la même nécessité de nature par laquelle il existe, est celle aussi, nous l'avons fait voir (Prop. 16, p. I), par laquelle il agit. Donc la raison, ou la cause, pourquoi Dieu, ou la Nature, agit et pourquoi il existe est une et toujours la même. N'existant pour aucune fin, il n'agit donc aussi pour aucune ; et comme son existence, son action aussi n'a ni principe ni fin. Ce qu'on appelle cause finale n'est d'ailleurs rien que l'appétit humain en tant qu'il est considéré comme le principe ou la cause primitive d'une chose. Quand, par exemple, nous disons que l'habitation a été la cause finale de telle ou telle maison, certes nous n'entendons rien d'autre sinon qu'un homme, ayant imaginé les avantages de la vie de maison, a eu l'appétit de construire une maison. L'habitation donc, en tant qu'elle est considérée comme une cause finale, n'est rien de plus qu'un appétit singulier, et cet appétit est en réalité une cause efficiente, considérée comme première parce que les hommes ignorent communément les causes de leurs appétits. Ils sont en effet, je l'ai dit souvent, conscients de leurs actions et appétits, mais ignorants des causes par où ils sont déterminés à appéter quelque chose.

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 1996 — N° 42 929

PHILOSOPHIES

1. Galilée, Newton lus par Einstein. Espace et relativité (3^e édition), *par Françoise Balibar*
2. Piaget et l'enfant (2^e édition), *par Liliane Maury*
3. Durkheim et le suicide (4^e édition), *par Christian Baudelot et Roger Establet*
4. Hegel et la société (2^e édition), *par Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey*
5. Condorcet, lecteur des Lumières (2^e édition), *par Michèle Crampe-Casnabet*
6. Socrate (2^e édition), *par Francis Wolff*
7. Victor Hugo philosophe, *par Jean Maurel*
8. Spinoza et la politique (2^e édition), *par Etienne Balibar*
9. Rousseau. Economie politique (1755), *par Yves Vargas*
10. Carnot et la machine à vapeur, *par Jean-Pierre Maury*
11. Saussure. Une science de la langue (2^e édition), *par Françoise Gadet*
12. Lacan. Le sujet (2^e édition), *par Bertrand Ogilvie*
13. Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach, *par Georges Labica*
14. Freinet et la pédagogie, *par Liliane Maury*
15. Le « Zarathoustra » de Nietzsche (2^e édition), *par Pierre Héber-Suffrin*
16. Kant révolutionnaire. Droit et politique (2^e édition), *par André Tosel*
17. Frankenstein : mythe et philosophie, *par Jean-Jacques Lecercle*
18. Saint Paul, *par Stanislas Breton*
19. Hegel et l'art, *par Gérard Bras*
20. Critiques des droits de l'homme, *par Bertrand Binoche*
21. Machiavélisme et raison d'Etat, *par Michel Senellart*
22. Comte. La philosophie et les sciences, *par Pierre Macherey*
23. Hobbes. Philosophie, science, religion, *par Pierre-François Moreau*
24. Adam Smith. Philosophie et économie, *par Jean Mathiot*
25. Claude Bernard. La révolution physiologique, *par Alain Prochiantz*
26. Heidegger et la question du temps, *par Françoise Dastur*
27. Max Weber et l'histoire, *par Catherine Colliot-Thélène*
28. John Stuart Mill. Induction et utilité, *par Gilbert Boss*
29. Aristote. Le langage, *par Anne Cauquelin*
30. Robespierre. Une politique de la philosophie, *par Georges Labica*
31. Marx, Engels et l'éducation, *par Lê Thành Khôi*
32. La religion naturelle, *par Jacqueline Lagrée*
33. Aristote et la politique, *par Francis Wolff*

34. Sur le sport, *par Yves Vargas*
35. Einstein 1905. De l'éther aux quanta, *par Françoise Balibar*
36. Wittgenstein : philosophie, logique, thérapeutique, *par Grahame Lock*
37. Education et liberté. Kant et Fichte, *par Luc Vincenti*
38. Le fétichisme. Histoire d'un concept, *par Alfonso Iacono*
39. Herbert Marcuse. Philosophie de l'émancipation, *par Gérard Raulet*
40. Un droit de mentir ? Constant ou Kant, *par François Boituzat*
41. Les émotions de Darwin à Freud, *par L. Maury*
42. Le travail. Economie et physique, 1780-1830, *par François Vatin*
43. Bachelard et la culture scientifique, *par Didier Gil*
44. Leibniz et l'infini, *par Frank Burbage et Nathalie Chouhan*
45. C. S. Peirce et le pragmatisme, *par Claudine Tiercelin*
46. La déconstruction. Une critique, *par Pierre V. Zima*
47. Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions, *par Christian Laval*
48. Pierre Bayle et la religion, *par Hubert Bost*
49. Marcel Mauss. Le fait social total, *par Bruno Karsenti*
50. Mallarmé. Poésie et philosophie, *par Pierre Champion*
51. Maurice Halbwachs. Consommation et société, *par Christian Baudelot et Roger Establet*
52. Descartes et les « Principia » II. Corps et mouvement, *par Frédéric de Buzon et Vincent Carraud*
53. La causalité de Galilée à Kant, *par Elhanan Yakira*
54. Deleuze. Une philosophie de l'événement, *par François Zourabichvili*
55. Jean Cavailles. Philosophie mathématique, *par Hourya Sinaceur*
56. Pascal. Figures de l'imagination, *par Gérard Bras et Jean-Pierre Cléro*
57. Pascal. Contingence et probabilités, *par Catherine Chevalley*
58. Vico et l'histoire, *par Paolo Cristofolini*
59. Diderot et le drame. Théâtre et politique, *par Alain Ménil*
60. Husserl. Des mathématiques à l'histoire, *par Françoise Dastur*
61. Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin, *par Laurence Renault*
62. Les « Principia » de Newton, *par Michel Blay*
63. Berkeley. L'idée de nature, *par Roselyne Dégremont*
64. Marx et l'idée de critique, *par Emmanuel Renault*
65. La différence des sexes, *par Geneviève Fraisse*
66. Fénelon et l'amour de Dieu, *par Denise Leduc-Fayette*
67. Montesquieu. Politique et richesses, *par Claude Morilhat*
68. Érasme. Humanisme et langage, *par Paul Jacopin et Jacqueline Lagrée*
69. Spinoza. Chemins dans l'« Ethique », *par Paolo Cristofolini*

Un des débats les plus intéressants et les plus passionnés qui traversent la période du xvii^e et du xviii^e siècle concerne la finalité et les causes finales. L'importance du sujet se conçoit aisément si l'on songe à l'étendue et à la profondeur de ses implications. Par ses enjeux, le problème concerne les domaines épistémologique, esthétique, métaphysique et théologique. Comment doit-on penser, comprendre et étudier la nature ? La philosophie s'interroge alors sur la scientificité non seulement des explications qu'elle donne, mais aussi des questions qu'elle pose. Peut-on encore faire une théodicée, c'est-à-dire justifier d'un ordre final et providentiel de l'univers ? La question porte tout autant sur la nature et Dieu que sur les pouvoirs de la raison humaine.

L'étude de ces deux siècles de débats permet de comprendre la genèse de nos conceptions contemporaines de la nature.