

Université de Montréal

Le cartésianisme et les fondements du Dieu de Spinoza

par Alexandre Riel

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures et postdoctorales
en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie, option Philosophie au collégial

Décembre 2017

© Alexandre Riel, 2017

Résumé

La question centrale de ce mémoire est celle des fondements cartésiens du Dieu de Spinoza. Il s'agira de démontrer la progression de sa pensée depuis le *Court traité*, un ouvrage de jeunesse, jusqu'à l'*Éthique*, un ouvrage posthume, dans lequel il semble de plus en plus prendre ses distances par rapport à Descartes, notamment quant à la triade substance-attribut-mode et aux preuves de l'existence de Dieu. En effet, dans le *Court traité* et dans sa correspondance, les termes « substance » et « attribut » sont interchangeables, alors que cette ambiguïté s'estompe et ces deux termes se précisent et acquièrent une certaine autonomie dans l'*Éthique*. Ainsi, il semble y avoir une discontinuité entre la notion de Dieu dans le *Court traité* et celle dans l'*Éthique*, notamment à cause d'une certaine incertitude à la fois ontologique et terminologique. Il s'agira de montrer que cette discontinuité n'est qu'apparente et d'interpréter le spinozisme à partir d'un point de vue cohérentiste entre le *Court traité* et l'*Éthique*. On déterminera également ainsi l'influence du cartésianisme sur le spinozisme.

Mots clés : Philosophie – Spinoza – Descartes – Cartésianisme – Dieu – Substance

Abstract

The main question of this thesis concerns the Cartesian founding principles of Spinoza's God. I will demonstrate the evolution of his doctrine from the *Short Treatise*, one of his early works, until *Ethics*, a posthumous book, in which he seems to take more and more distance from Descartes, especially regarding the triad substance-attribute-mode and the proofs of God's existence. Indeed, in the *Short Treatise* and Spinoza's letters, the words « substance » and « attribute » seem to be interchangeable; this ambiguity will later disappear and the two words become more specific as they become independent in *Ethics*. Thus there seems to be a discontinuity between the concept of God in *Short Treatise* and the one in *Ethics*, especially because of some ontological and terminological uncertainty. In this thesis, I will show that this discontinuity is only superficial and will interpret Spinozism from a coherentism point of view so that the consistency between *Short Treatise* and *Ethics* will be exposed. Finally, I will also determine the Cartesian influence of Spinozism.

Keywords : Philosophy – Spinoza – Descartes – Cartesian philosophy – God – Substance

Table des matières

Éditions utilisées et abréviations	vi
Remerciements	vii

Introduction : L'influence cartésienne dans la philosophie de Spinoza

0.1 Des écrits de jeunesse à l' <i>Éthique</i>	8
0.2 Démarche de recherche	9

I. Les fondements du Dieu de Spinoza dans le *Court traité*

1.1 Le point de départ du <i>Court traité</i> : l'existence de Dieu	12
1.1.1 <i>La méthode analytique et la méthode synthétique</i>	13
1.2 Les preuves de l'existence de Dieu	15
1.2.1 <i>La démonstration a priori</i>	15
1.2.2 <i>L'insuffisance du critère de la clarté et de la distinction</i>	17
1.2.3 <i>La démonstration a posteriori</i>	18
1.3 Le rapport d'identité entre la substance et l'attribut	20
1.3.1 <i>Deux termes différents, une seule chose</i>	22
1.3.2 <i>Dieu est-il un être ou une substance?</i>	24
1.3.3 <i>La substantialité de l'attribut</i>	25
1.3.4 <i>L'influence de la terminologie cartésienne</i>	28

II. Les fondements du Dieu de Spinoza dans l'*Éthique*

2.1 Le rôle de la notion de <i>causa sui</i>	32
2.1.1 <i>La causa sui cartésienne</i>	33
2.1.2 <i>Les influences cartésiennes de la causa sui spinoziste</i>	34
2.1.3 <i>Le statut ontologique de la causa sui</i>	38
2.2 Le point de départ de l'<i>Éthique</i> : l'essence de Dieu	39
2.2.1 <i>Dieu est un être et non encore une substance</i>	40
2.2.2 <i>L'identité entre Dieu et la Nature dans le <i>Court traité</i></i>	43
2.2.3 <i>L'identité entre Dieu et la substance dans l'<i>Éthique</i></i>	45
2.2.4 <i>L'identité entre la substance et l'attribut dans l'<i>Éthique</i></i>	49
2.2.5 <i>L'univocité de la substance contre l'équivocité de la substance</i>	50
2.3 Les attributs spinozistes et les attributs cartésiens	53
2.3.1 <i>Le statut de l'attribut</i>	53
2.3.2 <i>La tension cartésienne</i>	56
2.4 Les preuves de l'existence de Dieu	59
2.4.1 <i>La preuve ontologique de la substance</i>	59
2.4.2 <i>La première démonstration a priori de l'existence de Dieu</i>	60

2.4.3 <i>La seconde démonstration a priori de l'existence de Dieu</i>	63
2.4.4 <i>La démonstration a posteriori de l'existence de Dieu</i>	64
<u>Conclusion : L'émancipation partielle de l'influence cartésienne</u>	
3.1 Les influences cartésiennes dans le <i>Court traité</i>	68
3.2 L'émancipation du cartésianisme dans l' <i>Éthique</i>	69
Sources documentaires	72

Éditions utilisées et abréviations

Les notes du *Court traité* et des *Pensées métaphysiques* de Spinoza renvoient à l'édition des *Œuvres I* présentée, traduite et annotée par Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1964.

Les notes de l'*Éthique* renvoient à l'édition présentée, traduite et annotée par Charles Appuhn, Paris, Garnier Flammarion, 1965.

Les notes des *Lettres* et du *Traité de la réforme de l'entendement* de Spinoza renvoient à l'édition des *Œuvres complètes* présentée, traduite et annotée par Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1954.

Les notes des œuvres de Descartes renvoient à l'édition de Charles Adam et Paul Tannery, tomes I - XII, abrégée **AT** suivie du tome et de la page.

Vient ensuite, pour les *Méditations métaphysiques* et les *Objections et Réponses*, l'édition bilingue (latin et français) présentée par Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier Flammarion, 2011, abrégée **GF** et suivie du numéro de la page;

pour les *Principes de la philosophie*, l'édition traduite par Denis Moreau, Paris, Vrin, 2009, abrégée **Vrin** et suivie du numéro de la page;

pour les *Règles pour la direction de l'esprit*, l'édition des *Œuvres Philosophiques – Tome I* de Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, 2010, abrégée **CG** et suivie du numéro de la page.

Remerciements

Ce mémoire n'aurait pu voir le jour sans la présence et le soutien de plusieurs personnes que je tiens à remercier.

En premier lieu, Monsieur Christian Leduc, mon directeur de recherche, pour son aide précieuse tout au long de la rédaction de ce mémoire. Sa grande disponibilité, la qualité et la justesse de ses commentaires ainsi que son souci du détail ont certainement apporté une contribution importante à ce travail de recherche;

l'ensemble des professeur-e-s du Département de philosophie, pour la qualité de l'enseignement que j'ai reçu au baccalauréat et à la maîtrise en philosophie;

le personnel du Département de philosophie de l'Université de Montréal pour son aide précieuse tout au long de mon parcours à la maîtrise en philosophie;

Madame Sara-Nadine Lanouette, pour sa présence et son écoute lors d'une étape importante de mon parcours académique.

Enfin, je tiens à remercier mes parents, Richard Riel et Francine Dubé, pour leur soutien inestimable.

Vient finalement mon complice de tous les instants, David Caron, pour sa présence, son écoute, son amitié et son amour qui ont accompagné la rédaction des pages qui suivent.

Introduction

L'INFLUENCE CARTÉSIENNE DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

0.1 Des écrits de jeunesse à l'Éthique

Quiconque s'intéresse à l'œuvre de Spinoza sait que celle-ci a été grandement influencée par l'œuvre de Descartes, mais également par le cartésianisme. En effet, ce n'est pas une tâche difficile que de relever des thèses cartésiennes dans plusieurs de ses écrits de jeunesse. D'ailleurs, l'œuvre qui a fait connaître Spinoza (et la seule qui a été publiée de son vivant et sous son propre nom) est une exposition de la philosophie cartésienne selon la méthode géométrique : *Les Principes de la philosophie de Descartes* (1663). Certains affirmeront que cette œuvre ne présente pas la pensée de Spinoza, mais consiste seulement à expliquer la pensée de Descartes en adoptant une méthode synthétique plutôt qu'une méthode analytique. Ils ont partiellement raison. Bien qu'il cherche avant tout à présenter la doctrine cartésienne, Spinoza se permet tout de même, à certains endroits, de critiquer et rectifier certains arguments cartésiens qu'il juge insuffisants. Les *Pensées métaphysiques* (1663) qui suivent *Les Principes de la philosophie de Descartes* ont pour but de corriger certains éléments de la philosophie cartésienne. Or, ce qui frappe d'abord l'esprit lorsque nous comparons certaines thèses des *Pensées métaphysiques* avec certaines thèses de l'*Éthique* (1677), c'est leur profonde différence alors que nous nous serions attendus à davantage de continuités théoriques. Par exemple, dans les *Pensées métaphysiques* (Partie II, chapitre X), Spinoza ne semble pas rejeter la thèse de la création divine alors que l'idée de création sera réfutée dans l'*Éthique*. Or, l'idée de création suppose que la créature, une fois créée, vit séparément de Dieu. Il est évident que cette idée ne peut plus tenir dans l'*Éthique* puisque tout ce qui existe se trouverait en Dieu. Ainsi, les choses ne peuvent subsister en dehors de Dieu, de façon séparée, puisqu'il n'existe qu'une seule substance : il s'agit de Dieu. Si les choses existaient de façon séparée de Dieu, il devrait y avoir plusieurs substances. D'où le rejet de la thèse de la création du monde.

Dans les écrits de jeunesse de Spinoza, l'idée d'une substance unique n'est pas encore totalement établie. En effet, il est possible de montrer que Spinoza est encore hésitant sur ce

point : dans le *Court traité* (vers 1660), il est encore question de « substance pensante » et de « substance étendue » pour désigner ce qui deviendra finalement dans l'*Éthique* l'attribut pensée et l'attribut étendue. Ainsi, il est possible de voir encore à l'œuvre une influence cartésienne quant au dualisme substantiel, et ce, même si Spinoza semble déjà commencer à défendre un monisme substantiel dans le *Court traité*. C'est là que se situe l'objectif de ce mémoire : montrer les influences cartésiennes sur un ouvrage de jeunesse, le *Court traité*, et son émancipation progressive jusqu'à un ouvrage posthume, l'*Éthique*. Il est déjà possible de voir une tentative d'émancipation de la philosophie cartésienne dans le *Court traité*, mais cette tentative semble encore incertaine, car Spinoza y parle d'une pluralité de substances et non d'une seule substance. Plusieurs commentateurs ont relevé cette ambiguïté dans l'usage des termes « substance » et « attribut » au sein du *Court traité*, et nous tâcherons de montrer en quoi consiste cette confusion, voire cette identité entre les deux concepts dans le premier chapitre de ce mémoire.

Le fil d'Ariane que nous suivrons dans l'analyse du corpus de Spinoza permettra de soutenir la thèse selon laquelle il y a une émancipation progressive de l'influence cartésienne entre le *Court traité* et l'*Éthique* à propos de la notion de Dieu et des preuves de l'existence de Dieu. L'étude de ces œuvres permettra de montrer que l'empreinte cartésienne dans la philosophie de Spinoza est bien présente, même si elle s'estompe dans l'*Éthique*. Nous verrons que certains éléments de l'*Éthique* témoignent encore de cette tension entre les termes « substance » et « attribut » qui est originaire du *Court traité*. Ainsi, nous montrerons que le rapport d'identité entre la substance et l'attribut, bien qu'il soit moins fréquent et moins explicite que dans le *Court traité*, persiste néanmoins dans l'*Éthique*.

0.2 Démarche de recherche

La méthode utilisée dans ce mémoire peut être appelée génétique : en débutant par le *Court traité* pour se rendre jusqu'à l'*Éthique*, nous montrerons l'émancipation progressive du cartésianisme et la genèse de ce qui est propre au spinozisme. Nous pourrons ainsi montrer l'évolution de la pensée de Spinoza à propos des concepts de substance et d'attribut. L'influence cartésienne chez Spinoza est un sujet qui a fait couler beaucoup d'encre chez les

commentateurs. Il ne suffit qu'à penser à l'œuvre colossale en deux volumes de Martial Gueroult (1968) à propos du premier et du second livre de l'*Éthique* ou encore aux travaux de Harry Austryn Wolfson, de Ferdinand Alquie ou de Pierre-François Moreau. Bref, la présence d'un certain cartésianisme chez Spinoza est déjà bien documentée. Ainsi, à partir de la littérature secondaire, ce mémoire cherchera avant tout à tracer la progression de la pensée de Spinoza à propos du concept de Dieu et, par conséquent, à propos des concepts de substance et d'attribut. L'originalité de ce travail de recherche repose donc principalement sur une approche comparative du *Court traité* et de l'*Éthique* afin de montrer comment Spinoza s'est émancipé de Descartes pour peut-être mieux y revenir de façon implicite. Il est légitime de se demander si le spinozisme n'est pas un post-cartésianisme ou un cartésianisme plus fidèle que celui de Descartes lui-même. En effet, il est possible de se poser ces questions lorsque nous étudions et comparons le concept de substance chez Descartes et chez Spinoza ou encore lorsque nous nous attardons au concept de cause de soi (*causa sui*) défendu d'abord par Descartes. Spinoza semble avoir repris à son compte le concept de *causa sui* et l'exploite de façon plus explicite. Pour sa part, Descartes l'emploie seulement pour se sortir d'un problème dans lequel Caterus l'avait plongé dans les *Secondes objections* sans reprendre ce concept à un autre endroit dans son œuvre.

Nous éviterons de voir une discontinuité à propos de la notion de Dieu ou de la substance entre le *Court traité* et l'*Éthique*, mais nous chercherons plutôt à défendre un point de vue cohérentiste de l'œuvre de Spinoza. Ainsi, même si l'identité explicite entre « substance » et « attribut » s'estompe dans l'*Éthique* par rapport au *Court traité*, nous montrerons qu'elle demeure néanmoins présente de façon implicite. Il n'y a donc pas une rupture sur ce sujet entre le *Court traité* et l'*Éthique*, mais seulement une progression et une précision des termes « substance » et « attribut » qui était absente du *Court traité*.

Enfin, notre étude ne serait pas complète si nous passions sous silence l'influence cartésienne sur les preuves spinozistes de l'existence de Dieu. C'est la raison pour laquelle nous insisterons sur la forme des preuves de l'existence de Dieu du *Court traité* dans le premier chapitre alors que nous étudierons les preuves de l'existence de Dieu de l'*Éthique*

dans le second chapitre, et ce, afin de déterminer si l'émancipation progressive de Descartes s'opère également au niveau des preuves de l'existence de Dieu.

Tout travail de recherche implique des choix. C'est la raison pour laquelle nous concentrerons nos analyses et nos recherches sur deux ouvrages de Spinoza : le premier chapitre s'intéressera principalement au concept de Dieu dans le *Court traité* alors que le second chapitre se penchera sur le concept de Dieu dans l'*Éthique*. Nous ne ferons donc que quelques allusions aux autres œuvres de Spinoza lorsque cela sera pertinent afin de traiter notre sujet de façon exhaustive. La raison pour laquelle nous avons écarté *Les Principes de la philosophie de Descartes* de notre étude est que l'objectif de cette œuvre est de rendre compte d'abord et avant tout de la pensée de Descartes, mais sous une forme synthétique plutôt qu'une forme analytique. On n'y retrouve donc pas directement les thèses de Spinoza. Toutefois, nous nous intéresserons aux *Pensées métaphysiques* ainsi qu'à deux lettres de correspondance, soient la *Lettre IX* à Simon de Vries et la *Lettre LX* à Tschirnhaus qui contribuent certainement à apporter des précisions fort importantes à propos de la philosophie de Spinoza.

Chapitre 1

LES FONDEMENTS DU DIEU DE SPINOZA DANS LE *COURT TRAITÉ*

1.1 Le point de départ du *Court traité* : l'existence de Dieu

Dans le premier chapitre du *Court traité*, dont le titre est « Que Dieu est », Spinoza cherche à offrir des preuves de l'existence de Dieu avant même d'en définir la nature. Le point de départ du *Court traité* est la question de l'existence de Dieu. Le premier chapitre introduit ainsi une théologie dans la mesure où il défend un discours sur Dieu alors que le second chapitre est davantage une ontologie, car elle porte sur la nature de Dieu qui est défini comme un être nécessairement infini. De cette manière, le *Court traité* se distingue de l'*Éthique*, ce dernier élaborant dès le départ une ontologie, c'est-à-dire une étude de la substance et de ses constituants. En effet, les propositions I à X du livre I de l'*Éthique* portent sur la substance et ce n'est qu'à la proposition XI que la substance est associée à Dieu. Autrement dit, Spinoza commence par la substance, puis se demande *ensuite* si la substance correspond à Dieu¹. Le concept de Dieu intervient donc *pendant* l'analyse de la notion de substance et il est identifié à celle-ci seulement dans un second temps². C'est à l'occasion de cette analyse que sont utilisées les notions simples de substance et d'attribut. Puisque Dieu est connu par une notion complexe qui rassemble ces deux notions simples, il faut d'abord connaître ces éléments simples qui constituent la représentation composée de la nature de Dieu³. En effet, les premières propositions du premier livre de l'*Éthique* nous montrent que la notion de substance est logiquement antérieure à la notion de Dieu, notamment aux propositions XI et XIV où, respectivement, il est démontré que Dieu est une substance constituée d'une infinité d'attributs infinis et où il est affirmé qu'il n'existe pas de substances hors de Dieu. Nous voyons donc clairement que le concept de substance était préalablement nécessaire à la compréhension du concept de Dieu, d'où la primauté accordée à l'ontologie par rapport à la théologie dans l'ordre des propositions. Dans le *Court traité*, la situation est inversée dans la mesure où Spinoza commence par l'existence Dieu et se demande *ensuite* en quoi consiste l'essence de

¹ Frédéric Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 2009, p. 235.

² *Ibid.*, p. 235.

³ Ferdinand Alquié, *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, p. 107.

Dieu. D'ailleurs, le concept de substance est absent du premier chapitre et n'apparaît que dans le second chapitre. Dieu n'est donc pas encore défini dans le premier chapitre. Or, pourquoi Spinoza commence-t-il par l'existence de Dieu avant de traiter la question de son essence? À cela, nous pouvons répondre que Spinoza semble encore influencé par Descartes à l'époque du *Court traité*, puisque, tout comme Descartes⁴, il présente des démonstrations de l'existence de Dieu sans avoir préalablement démontré la possibilité du concept de Dieu⁵. Au contraire, dans l'*Éthique*, Spinoza s'éloigne de Descartes puisqu'il s'emploie, dans un premier temps, à définir la nature divine qui consiste en une infinité d'attributs en démontrant la compatibilité des attributs dans une seule substance, puis démontre, dans un deuxième temps, l'existence de Dieu. Autrement dit, Spinoza cherche d'abord à démontrer la possibilité du concept de Dieu avant d'en démontrer l'existence afin d'assurer que sa démonstration porte sur l'existence de Dieu et non seulement sur l'existence de Dieu *à condition que son concept soit possible*. Ainsi, dans le *Court traité*, la raison pour laquelle Spinoza démontre l'existence de Dieu avant d'en définir sa nature peut s'expliquer par une influence cartésienne, car en adoptant cet ordre d'exposition, Spinoza ne cherche pas à s'assurer d'abord de la possibilité du concept de Dieu avant de procéder à la démonstration de l'existence de Dieu, de la même manière que Descartes s'emploie à démontrer l'existence de Dieu dans la V^e Méditation de ses *Méditations métaphysiques* sans s'assurer que la notion de Dieu est elle-même possible.

1.1.1 La méthode analytique et la méthode synthétique

Ainsi, dans le premier chapitre du *Court traité*, tout ce qui est confirmé est son existence, notamment grâce aux deux démonstrations *a priori* et à la démonstration *a posteriori*. On constate déjà que Spinoza préfère la preuve *a priori* : « on peut démontrer aussi bien *a priori* qu'*a posteriori* que Dieu est. Encore mieux *a priori*, car les choses qu'on

⁴ Descartes démontre l'existence de Dieu à deux reprises dans les *Méditations métaphysiques* : une première fois avec la preuve par l'idée (III^e Méditation, AT IX, 36 ; GF, p. 119) et une seconde fois avec la preuve ontologique (V^e Méditation, AT IX, 53 ; GF, p. 165). La preuve ontologique cartésienne démontre l'existence de Dieu à partir de son essence en ce que l'existence est une perfection contenue dans l'essence de Dieu, mais Descartes ne démontre pas que l'essence divine est elle-même possible.

⁵ C'est d'ailleurs en cela que consiste la critique leibnizienne de la preuve ontologique de Descartes. Dans *Quod ens perfectissimum existit*, un texte de novembre 1676, Leibniz s'emploie à démontrer d'abord la possibilité du concept de Dieu avant de démontrer son existence. Cf. Leibniz, *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, PUF, A VI, iii, 578-579; p. 27-28.

démontre de l'autre façon, on doit les démontrer par leur cause extérieure, ce qui est une imperfection manifeste puisqu'elles ne peuvent se faire connaître par elles-mêmes, mais seulement par des causes extérieures. »⁶. Comme nous l'avons souligné précédemment, le *Court traité* débute par des démonstrations de l'existence de Dieu, puis définit ensuite Dieu alors que l'*Éthique* est introduite par une définition de Dieu, à laquelle s'ensuit une preuve de l'existence de Dieu. L'ordre d'exposition est donc modifié entre ces deux ouvrages. Cette différence pourrait s'expliquer à partir des méthodes employées. Le *Court traité* semble se rapprocher davantage de la méthode adoptée par Descartes, à savoir la méthode *analytique*. En effet, Spinoza débute par l'affirmation de l'existence de Dieu pour ensuite analyser les différents éléments qui constituent Dieu. Autrement dit, il débute par le tout pour ensuite analyser les parties. C'est ce que l'on peut constater en portant notre attention sur l'ordre des deux premiers chapitres du *Court traité*. D'une part, le premier chapitre consiste à démontrer l'existence de Dieu et porte le titre « Que Dieu est ». D'autre part, le second chapitre se penche sur l'étude de la nature de Dieu, sur l'essence de Dieu et porte le titre « Ce que Dieu est ». Spinoza semble donc adopter la méthode *analytique*, c'est-à-dire procéder par la décomposition du sujet dont il est question, en l'occurrence Dieu, en reconnaissant d'abord qu'il existe, puis en décomposant ce qu'il est par l'étude de son essence. La structure de l'*Éthique* est tout autre : il s'agit d'abord de définir l'essence de Dieu à partir des différents éléments qui le constituent, puis de démontrer son existence. La méthode n'est plus analytique; elle cède sa place à la méthode *synthétique* qui procède par construction, par composition, par réunion des différents éléments constitutifs. C'est la raison pour laquelle Spinoza, dans l'*Éthique*, commence non plus directement par Dieu, mais doit effectuer un détour via les concepts de substance et d'attribut, car ces derniers constituent ce qu'est Dieu, à savoir une substance constituée par une infinité d'attributs infinis⁷. Cette deuxième méthode, la méthode synthétique, impose donc une ontologie comme propédeutique à une théologie. Autrement dit, le concept de substance constitue un préalable à la compréhension du concept de Dieu. Le parallèle avec les démonstrations géométriques est manifeste. Afin de comprendre en quoi consiste un triangle, il faut préalablement comprendre la notion d'angle en géométrie.

⁶ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 1, § 10, p. 48.

⁷ Spinoza, *Éthique*, I, P11, § 10, p. 30.

De même, afin d'être en mesure de rendre la notion de Dieu intelligible, il faut nécessairement éclairer au préalable les notions qui le constituent.

Toutefois, il est légitime de se poser la question suivante : pourquoi est-ce la théologie qui est première dans le *Court traité* alors que c'est plutôt l'ontologie qui est première dans l'*Éthique*? Pour répondre à cette interrogation, il faut se demander quel est l'objectif de Spinoza dans le *Court traité* par comparaison avec celui de l'*Éthique*. Dans le premier cas, il cherche avant tout à démontrer l'identité entre Dieu et la Nature alors que dans le second cas, il cherche plutôt à établir l'identité entre la substance et Dieu⁸. En effet, dans le second chapitre du *Court traité*, Dieu n'est pas encore clairement défini comme une substance, mais plutôt comme un « être duquel tout ou des attributs infinis sont affirmés »⁹. Il n'est donc pas encore explicitement identifié à la substance, bien qu'il le soit implicitement, car les concepts de Dieu et de substance convergent vers le même point, à savoir l'existence nécessaire, et ce, même si Spinoza utilise davantage le mot « être » pour définir Dieu que le mot « substance ».

1.2 Les preuves de l'existence de Dieu

1.2.1 La démonstration *a priori*

Les deux preuves *a priori*¹⁰ et la preuve *a posteriori* présentées dans le premier chapitre du *Court traité* constituent une première occasion de noter une influence cartésienne. D'une part, Spinoza reprend le critère cartésien de l'idée claire et distincte dans sa démonstration *a priori* de l'existence de Dieu. Ce critère cartésien se trouve dans la troisième méditation dans laquelle Descartes associe la vérité à ce que l'on conçoit clairement et distinctement : « [...] il me semble que déjà je puis établir pour règle générale, que toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies »¹¹. Or, cette « règle générale » est reprise par Spinoza dans la majeure de sa preuve *a priori* de l'existence de Dieu présentée sous la forme d'un syllogisme¹² :

⁸ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 99.

⁹ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, § 1, p. 49.

¹⁰ Nous ne présenterons que la première preuve *a priori* puisque la seconde est similaire à la première en ce qu'elle repose également sur l'idée selon laquelle l'existence est contenue dans l'essence de Dieu.

¹¹ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 27; GF, p. 97.

¹² Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 1, § 1, p. 44.

P1) Tout ce que nous connaissons clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose est vrai.

P2) Nous percevons clairement et distinctement que l'existence appartient à la nature de Dieu.

C) Dieu existe.

Or, qu'est-ce que cette preuve *a priori* nous permet-elle de constater? Elle nous fait voir que la conclusion de l'existence de Dieu dépend de l'idée claire et distincte que nous en avons dans notre esprit. L'existence de Dieu repose donc sur les critères cartésiens de vérité, à savoir les critères de clarté et de distinction :

« [...] pour qu'une perception puisse servir d'appui à un jugement certain et indubitable, il est requis non seulement qu'elle soit claire, mais également qu'elle soit distincte. J'appelle claire celle qui est présente et manifeste à un esprit attentif [...] Et j'appelle distincte celle qui, étant claire, est précise et séparée de toutes les autres de telle sorte qu'elle ne contient en elle absolument rien d'autre que ce qui est clair. »¹³

Descartes tient l'idée de Dieu comme l'idée la plus claire et la plus distincte de toutes les idées, car il s'agit de l'idée de l'être le plus parfait, qui possède toutes les perfections, l'être dont le degré de réalités est le plus élevé¹⁴. On peut dès lors affirmer que Spinoza utilise donc un critère profondément cartésien comme fondement à l'une de ses preuves *a priori* de l'existence de Dieu dans le *Court traité*.

D'ailleurs, cette première preuve *a priori* est une reprise de la preuve de Descartes que l'on trouve dans les *Premières Réponses des Méditations métaphysiques* : « ce que nous concevons clairement et distinctement appartenir à la nature, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose; mais après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est que Dieu, nous concevons clairement et distinctement qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe ; donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe. »¹⁵ Nous constatons que le

¹³ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 45, AT IX-2, 44; Vrin, p. 125-127.

¹⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 36; GF, p. 119. Descartes affirme que : « je vois manifestement qu'il se rencontre plus de réalité dans la substance infinie que dans la substance finie [...] ». Le néant n'a aucun degré de réalité alors que Dieu, possédant toutes les perfections, est l'être qui a le plus de degrés de réalité.

¹⁵ Descartes, *Premières réponses des Méditations métaphysiques*, AT IX, 91; GF, p. 241.

sylogisme présenté par Spinoza dans le premier chapitre du *Court traité* est le même que celui que nous trouvons dans les *Premières Réponses* chez Descartes¹⁶. En effet, on retrouve la même majeure, la même mineure et la même conclusion chez Spinoza et chez Descartes. Or, cette première preuve *a priori* qui repose sur l'idée claire et distincte n'est pas reprise dans l'*Éthique*. La raison est que cette démonstration renferme une majeure qui repose sur l'entendement du sujet pensant, autrement dit sur un mode de la substance, c'est-à-dire quelque chose qui est postérieur par nature à la substance. Il semble que cet argument *a priori* du *Court traité* cherche à démontrer l'existence de Dieu ou de la substance à partir d'un de ses modes. Or, cela ne suit pas l'ordre synthétique pour atteindre la connaissance qui est d'aller de la cause vers l'effet. Au contraire, il semble que le point de départ soit, en quelque sorte, l'effet. Autrement dit, c'est « penser les déterminations de l'être avant l'être »¹⁷. Puisque l'entendement du sujet est un mode ou un effet de la substance divine, une preuve de l'existence de Dieu qui repose sur l'entendement du sujet n'est donc pas une preuve *a priori*, mais bien une preuve *a posteriori*.

1.2.2 L'insuffisance du critère de la clarté et de la distinction

Bien que la seule considération de l'idée de Dieu ne soit pas suffisante et qu'il faille en démontrer l'existence, nous voyons néanmoins que le cartésianisme est fondé sur la suffisance de l'idée claire et distincte¹⁸. La seule considération de l'idée de Dieu n'est toutefois pas suffisante, car il faut en démontrer l'existence. En effet, le critère de clarté et de distinction permet de fonder la méthode utilisée par Descartes, à savoir la méthode analytique. Toutefois, ce critère est également prouvé par la méthode. C'est que la clarté et la distinction sont nécessaires à Descartes pour sa démonstration *a priori* de l'existence de Dieu qui repose sur l'idée claire et distincte de Dieu en nous, soit l'idée d'un être absolument parfait. En effet, la nature de Dieu consiste chez Descartes dans l'infiniment parfait. Et comme une idée claire et distincte de l'essence de Dieu est une idée claire et distincte de son infinie perfection, il est

¹⁶ Descartes ne débute pas avec la preuve *a priori* dans ses Méditations métaphysiques, car il débute par le sujet, le « je pense, je suis ». C'est la raison pour laquelle la première démonstration de l'existence de Dieu est non pas *a priori*, mais plutôt *a posteriori*.

¹⁷ Jean-Claude Fraisse, *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 1978, p. 83.

¹⁸ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 140.

possible d'en conclure l'existence, car un être parfait est un être qui possède toutes les perfections. Or, il s'agit là de la raison pour laquelle Spinoza ne reprend pas cette preuve dans sa philosophie définitive, à savoir dans l'*Éthique*. C'est que la méthode associée à la clarté et la distinction est une méthode qui part des effets pour remonter aux causes. Autrement dit, la connaissance claire et distincte d'une cause dépend de la connaissance claire et distincte de l'effet¹⁹. Contrairement à Descartes, il ne semble pas que l'idée claire et distincte soit suffisante pour Spinoza; il faut plutôt atteindre une idée adéquate²⁰. Par idée adéquate, Spinoza entend « une idée qui, en tant qu'on la considère en elle-même, sans relation à l'objet, a toutes les propriétés ou dénominations intrinsèques d'une idée vraie »²¹. Une idée adéquate n'est donc pas une correspondance de l'idée avec l'objet qu'elle représente : l'idée est adéquate avec son idée elle-même et non adéquate par rapport à l'objet dont elle est l'idée. Il n'est pas question de se représenter une chose par l'intermédiaire d'une idée qui correspond à l'objet dont elle est l'idée, mais de se représenter la chose telle qu'elle est en soi. Ainsi, une idée claire et distincte n'est pas suffisante, car elle permet seulement de montrer comment les causes dépendent des effets alors que l'idée adéquate permet de « montrer comment la connaissance vraie de l'effet dépend de la connaissance vraie de la cause »²². Autrement dit, il ne suffit pas seulement de connaître clairement et distinctement l'effet pour connaître clairement et distinctement la cause, car cela nous permet seulement de connaître indirectement la cause, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'effet et non directement la cause elle-même.

1.2.3 La démonstration *a posteriori*

La preuve *a posteriori* du premier chapitre du *Court traité* reprend essentiellement la preuve par l'idée de Dieu de la troisième méditation des *Méditations métaphysiques* de Descartes : « [...] il faut nécessairement conclure [...] que Dieu existe; car, encore que l'idée de la substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins

¹⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 141.

²⁰ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 142.

²¹ Spinoza, *Éthique*, II, D4, p. 70.

²² Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 142.

l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie »²³. La majeure de l'argument repose sur l'idée claire et distincte de Dieu qui se trouve en moi. La preuve *a posteriori* du *Court traité* est similaire. Sous la forme d'un syllogisme, elle se présente ainsi²⁴ :

P1) Si l'homme a une idée de Dieu, alors Dieu doit exister formellement.

P2) L'homme a une idée de Dieu.

C) Dieu existe (formellement).

Cette preuve part de la connaissance de l'effet pour arriver à la connaissance de la cause. À partir de l'idée de Dieu qui se trouve en nous, on peut en déduire l'existence de Dieu puisque l'homme, qui est un être fini, ne peut être l'auteur de cette idée, car la cause de cette idée doit contenir autant sinon plus de réalité objective que l'idée. Comme l'homme est un être fini et non parfait, contrairement à Dieu, il ne peut être l'auteur de l'idée de l'être le plus parfait. La preuve *a posteriori* avancée par Spinoza dans le *Court traité* correspond à la preuve par l'idée telle qu'on la trouve dans la troisième méditation des *Méditations métaphysiques* de Descartes²⁵. Cette preuve *a posteriori* ne sera pas reprise sous cette forme dans l'*Éthique*, car dans le *Court traité*, cette idée de Dieu repose sur l'idée d'un être infiniment parfait puisque la nature de Dieu consiste dans l'infiniment parfait chez Descartes²⁶. Or, dans les deux cas, c'est-à-dire dans la démonstration *a posteriori* et dans la démonstration *a priori*, Descartes ne démontre pas que la nature de Dieu est elle-même possible²⁷. C'est que l'infiniment parfait ne relève pas de la nature de Dieu, mais d'un propre. Autrement dit, la perfection n'est pas un attribut de Dieu, mais seulement un propre, c'est-à-dire un simple adjectif, une simple propriété et non quelque chose d'essentiel à ce qu'il est. Spinoza affirme que l'on ne connaît que deux des attributs infinis de Dieu, à savoir la Pensée et l'Étendue. Or, toutes les autres choses que nous affirmons de Dieu outre ces deux attributs ne sont pas des attributs, mais plutôt des propres, c'est-à-dire des dénominations extrinsèques²⁸. Les propres, étant des

²³ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 36; GF, p. 119.

²⁴ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 1, § 3, p. 44.

²⁵ Cf. III^e Méditation, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 36 ; GF, p. 119.

²⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 60.

²⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 61.

²⁸ Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 2, § 29, p. 57.

adjectifs posés depuis notre perspective humaine, ne permettent pas de connaître la nature de Dieu²¹. Descartes semble donc confondre ce qui relève de la nature de Dieu et ce qui relève d'un propre. En ce sens, l'idée claire et distincte de Dieu ne suffit pas à garantir la possibilité de l'essence de Dieu, car l'idée claire et distincte de Dieu étant l'idée d'un être infiniment parfait et la perfection étant un propre et non un attribut, il est impossible de garantir la possibilité de son essence à partir de la perfection. En effet, l'infiniment parfait est un propre et il ne nous apprend rien sur la nature même de Dieu. Ainsi, il faut une raison suffisante qui rende compte de l'idée claire et distincte : c'est l'idée adéquate²⁹. Autrement dit, il faut une raison qui puisse venir supporter l'idée claire et distincte qui nous permet seulement d'accéder à notre conception des choses et non aux choses elles-mêmes. Au contraire, l'idée adéquate nous permet d'accéder à la connaissance vraie de la cause. De même, il faut une raison suffisante pour l'infiniment parfait : c'est l'absolument infini³⁰. Ce dernier représente en effet l'infinité des attributs infinis qui constituent Dieu et non pas un simple propre. C'est la raison pour laquelle les preuves de l'existence de Dieu sont modifiées dans l'*Éthique* : Spinoza dépasse alors l'infiniment parfait qui est un propre de Dieu et aboutit à sa véritable nature avec l'absolument infini³¹.

1.3 Le rapport d'identité entre la substance et l'attribut

Les textes du *Court traité* et quelques *Lettres* échangées entre Spinoza et ses correspondants montrent que les termes « substance » et « attribut » sont parfois utilisés sans distinction, de manière interchangeable. C'est que la distinction entre la substance et l'attribut est beaucoup moins claire que dans l'*Éthique*. Il semble donc y avoir une certaine incertitude terminologique à l'époque du *Court traité*. Toutefois, l'*Éthique* ne dépasse pas le *Court traité* au sujet de la triade substance-attribut-modes, mais ne fait que dissiper l'incertitude terminologique du *Court traité*. Nous savons que Spinoza reçoit de la tradition le problème de l'équivocité de l'être et de Descartes le concept d'attribut³². Dans les passages où il est question des attributs, Spinoza interchange souvent les notions de substance et d'attribut afin

²⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 63.

³⁰ *Ibid.*, p. 63.

³¹ *Ibid.*, p. 70.

³² Jean-Claude Fraisse, *op. cit.*, p. 61.

de désigner les attributs de Dieu, si bien qu'il semble parfois y avoir une relation d'identité entre la substance et les attributs. En effet, certains textes du *Court traité* semblent accorder la substantialité aux attributs³³. Or, les attributs sont-ils des substances? Il semble que ce soit le cas. Peut-être pouvons-nous voir là une certaine influence cartésienne encore à l'œuvre. Spinoza ne semble pas vouloir relayer totalement au rang d'attributs ce que Descartes considère comme des substances. Les attributs ont souvent un caractère substantiel prédominant dans les premiers écrits de Spinoza, notamment dans le *Court traité*, ou sont même parfois désignés directement par le terme « substances »³⁴. Nous savons que ce que Descartes considère comme des substances (la substance pensante et la substance étendue) est clairement considéré comme des attributs dans la maturité de la philosophie de Spinoza. Or, les attributs chez Descartes sont inhérents à la substance³⁵. Ils sont dans une relation de dépendance avec la substance et consistent à la rendre intelligible. Dans l'*Éthique*, l'ambiguïté du vocabulaire quant aux termes « substance » et « attribut » s'estompe, notamment parce que les deux termes ont chacun leur propre définition³⁶. Ainsi, Spinoza semble admettre la substantialité aux attributs dans le *Court traité* alors qu'il semble accorder seulement provisoirement la substantialité aux attributs dans l'*Éthique*, plus précisément dans les propositions I à VIII. Selon Martial Gueroult, Spinoza poserait même en l'occurrence l'hypothèse de l'existence de plusieurs substances à un attribut chacune³⁷. Spinoza semble tout de même conscient qu'il utilise indifféremment les termes « attribut » et « substance » pour désigner les attributs. Par exemple, dans le Premier Dialogue du *Court traité*, la Raison, lorsqu'elle s'adresse à la Concupiscence, affirme que « l'étendue infinie et la pensée assemblées avec d'autres attributs infinis (ou dans ton langage d'autres substances) ne sont pas

³³ Martial Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, New-York, G. Olms, 1968, p. 480.

³⁴ Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 2, § 19, p. 55. Spinoza affirme en effet que l'étendue est une substance : « l'étendue, qui est une substance » et n'attribue pas ici le mot « substance » à « d'autres » philosophes, comme il le fait en certains endroits. Il semble donc que l'étendue, bien qu'il soit considéré comme un attribut dans le spinozisme, semble conserver un caractère substantiel de la substance étendue (*res extensa*) du cartésianisme et même le statut ontologique de substance.

³⁵ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 56, AT IX-2, 49; Vrin, p. 141

³⁶ Spinoza, *Éthique*, I, D3 et D4, p. 21. Spinoza distingue clairement les termes « substance » et « attribut » au début du premier livre de l'*Éthique* lorsqu'il présente ses définitions. D'une part, la substance est « ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé ». D'autre part, l'attribut est « ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. »

³⁷ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 480.

autre chose que des modes de l'être unique »³⁸. Dans ce passage, il ne fait aucun doute que le terme « substance » est utilisé dans le but de faire comprendre au lecteur que le terme « attribut » correspond à ce que ses contemporains, notamment les cartésiens, nomment « substance ». Il est donc légitime de se demander si chaque occurrence du mot « substance » utilisé pour désigner l'attribut a pour objectif de ne pas confondre les lecteurs avec la terminologie communément admise à l'époque.

1.3.1 Deux termes différents, une seule chose

Outre ces considérations, il convient de poser la question suivante : si les attributs et les substances sont une seule et même chose, alors pour quelle raison une seule et même chose est-elle désignée par deux noms différents? Spinoza semble fournir une réponse à cette question dans la *Lettre IX* à Simon de Vries avec l'analogie d'Israël et du plan. Cette analogie a pour objectif de montrer qu'une substance peut être désignée sous des perspectives différentes :

« Vous désirez, bien que ce ne soit guère utile, que je montre comment une seule et même chose soit désignée par deux noms. [...] D'abord, par Israël, j'entends le troisième patriarche, et j'entends par Jacob le même être, mais auquel fut donné le nom de Jacob parce qu'il avait saisi le talon de son frère. Ensuite : j'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans les modifier ; c'est le même objet que j'entends par blanc, à cela près qu'il s'appelle blanc du point de vue (*respectu*) d'un homme qui regarde ce plan. »³⁹

Ces deux analogies montrent bien qu'une même substance donnée peut être envisagée sous deux points de vue distincts. Delahunty aurait raison de souligner que « the analogy shows that it is possible for substance to be brought under the attribute of Thought and the attribute of Extension »⁴⁰. Autrement dit, les attributs se rapportent à la même substance, car ils sont autant de perspectives pour caractériser une seule et même substance⁴¹. Ces analogies

³⁸ Spinoza, *Court traité*, Premier Dialogue, § 9, p. 59.

³⁹ Spinoza, *Lettre IX*, p. 1089-1090.

⁴⁰ R.J. Delahunty, *Spinoza*, London, Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 122.

⁴¹ À propos du statut des attributs, il est possible de distinguer deux interprétations différentes au sein des commentateurs de Spinoza : l'interprétation subjectiviste et l'interprétation objectiviste. D'une part, l'interprétation subjectiviste, défendue notamment par Erdmann, Wolfson et Brunschvicq, soutient que la

montrent également la proximité, voire l'identité entre les termes « substance » et « attribut ». Une piste d'explication de cette confusion se trouve dans l'objectif que veut atteindre Spinoza dans le *Court traité* par rapport à son objectif dans l'*Éthique*. D'une part, dans le *Court traité*, Spinoza veut démontrer un rapport d'identité entre Dieu et la Nature (Dieu = Nature) et Dieu n'est pas encore défini comme une substance, car le terme « substance » est encore appliqué à ce qui deviendra définitivement l'attribut dans l'*Éthique*⁴². De plus, le statut des attributs n'est pas défini clairement. En effet, Spinoza affirme tantôt que l'étendue est une substance⁴³, tantôt que l'étendue, la pensée et d'autres attributs infinis ne sont que des modes de l'être unique qu'est Dieu⁴⁴. C'est là que se situe une certaine confusion. Dans le second chapitre du *Court traité*, Spinoza défend quatre propositions⁴⁵ : 1) il n'existe aucune substance finie; 2) il n'existe pas deux substances égales; 3) une substance ne peut produire une autre substance; 4) dans l'entendement infini de Dieu, il n'existe pas de substance qui ne se trouve pas formellement dans la nature (c'est-à-dire qu'il n'existe pas de substance dont l'existence est seulement possible; au contraire, son existence est nécessaire). Les démonstrations de ces propositions montrent qu'il ne peut y avoir de substance limitée, car une substance ne peut être produite par une autre substance. Par conséquent, il n'existe pas deux ou plusieurs substances de même attribut. Une substance doit donc être illimitée et appartenir à Dieu. S'il y avait une substance limitée, elle devrait tirer quelque chose du néant, car Dieu est le Tout qui réunit tous les attributs. Puisqu'il n'existe pas deux substances ayant le même attribut, s'il y avait une substance limitée, elle ne pourrait pas posséder un attribut différent qui permettrait de la distinguer de Dieu, car Dieu possède tous les attributs. Il faudrait donc que cette substance tire ses attributs du néant. Or, le néant n'a pas d'attributs⁴⁶. Il est donc impossible que deux substances illimitées existent, car du moment que l'on pose ces deux substances, il doit y avoir

substance n'est pas directement accessible à l'entendement humain; elle n'est accessible que par l'intermédiaire des attributs. En ce sens, chaque attribut est subjectif, car il se rapporte à notre entendement. D'autre part, l'interprétation objectiviste, défendue notamment par Gueroult, soutient que l'attribut existe indépendamment de l'entendement humain, car il est constitutif de l'essence de la substance.

⁴² Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 99.

⁴³ Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 2, § 19, p. 55.

⁴⁴ *Ibid.*, I, chap. 2, § 9, p. 59.

⁴⁵ *Ibid.*, I, chap. 2, § 2, p. 49-50.

⁴⁶ *Ibid.*, I, chap. 2, § 1, note 1, p. 49. Cette proposition, à savoir que « le néant n'a aucun attribut » est un axiome cartésien (*Principes de la philosophie*, I, art. 52, AT IX-2, 47; Vrin, p. 137) qui est repris par Spinoza dans le chapitre 2 du *Court traité* (CT) : « le Néant ne pouvant avoir d'attributs, le Tout doit avoir tous les attributs [...] » (CT, I, chap. 2, § 1, note 1, p. 49).

limitation pour être en mesure de distinguer ces deux substances⁴⁷. De plus, il serait impossible pour une substance qui n'existe pas actuellement de commencer à exister, car elle viendrait du néant. Ainsi, il n'y a pas de substance en puissance, mais « toute substance existe en acte »⁴⁸. Or, cette substance n'est pas définie comme étant Dieu dans le *Court traité*, mais est attribuée à Dieu : « toute *substance* doit appartenir sans limitation à l'*être* divin »⁴⁹ (nous soulignons). Nous voyons donc comment les termes « substance » et « attribut » sont interchangeable. Nous remarquons également que Spinoza semble distinguer la *substance* de l'*être* divin. En effet, Dieu n'est pas défini comme une substance, mais comme un « *être* duquel tout ou des attributs infinis sont affirmés »⁵⁰. En somme, dans le *Court traité*, Spinoza ne définit pas encore Dieu comme une substance, mais seulement comme un être constitué d'une infinité d'attributs.

1.3.2 Dieu est-il un être ou une substance?

Or, pourquoi Dieu n'est-il pas une substance? C'est que Dieu est défini comme étant *causa sui* alors que la substance n'est pas encore considérée comme étant *causa sui* pour Spinoza. Il affirme effectivement que les substances ou attributs existent par soi, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être produits par d'autres substances ou attributs. Or, que les substances existent par soi n'implique pas qu'elles sont causes de soi⁵¹. Autrement dit, les substances ou attributs existent par soi, mais ne se définissent pas par l'existence par soi. Elles existent par soi parce qu'elles se rapportent à un être qui, lui, existe par lui-même comme *causa sui*. Dans le chapitre VII du *Court traité*, Spinoza affirme que « les attributs (ou, comme d'autres les appellent, les substances) sont des choses ou, pour parler mieux et avec plus de propriété, sont un être existant par lui-même, et *par suite* se font connaître et se manifestent elles-mêmes par elles-mêmes »⁵². Il semble donc que ce soit parce que les attributs posés ensemble sont un être

⁴⁷ *Ibid.*, I, chap. 2, § 2, note 2, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, I, chap. 2, § 17, note 5, p. 54.

⁴⁹ *Ibid.*, I, chap. 2, § 2, note 2, p. 49.

⁵⁰ *Ibid.*, I, chap. 2, § 1, p. 49.

⁵¹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 426.

⁵² Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 7, § 10, p. 78.

existant par lui-même (au sens de *causa sui*) que les attributs (ou substances) possèdent *ensuite* l'existence par soi. Gueroult le souligne avec raison :

« [...] ne concevant pas encore Dieu comme substance, mais comme être constitué d'une infinité d'attributs, lesquels étaient définitivement – et non provisoirement comme dans les huit premières *Propositions* de l'*Éthique* – investis de la substantialité, il était normal que la même définition convînt à la substance et à l'attribut. »³⁹

Dans le *Court traité*, comme indiqué précédemment, Dieu n'est pas explicitement défini comme une substance, car il semble y avoir un rapport d'identité entre attribut et substance. D'ailleurs, Spinoza n'y reconnaît pas la *causa sui* aux attributs (ou substances), probablement afin d'éviter que ceux-ci puissent exister en dehors de Dieu⁵³. Étant donné que Dieu est *causa sui*, alors il n'est pas une substance; cependant, la substance est bel et bien en Dieu.

1.3.3 La substantialité de l'attribut

Dans ce contexte, les attributs sont considérés comme des substances afin d'éviter d'être confondus avec les propres, lesquels dépendent de Dieu dans la mesure où ils sont de simples déterminations extrinsèques appliquées à Dieu. Les propres expriment une perspective externe sur Dieu et non directement depuis son essence. Les attributs sont au contraire comme des substantifs et non des adjectifs, car ils ont une existence indépendante en ce qu'ils existent par soi⁵⁴. Ainsi, le *Premier Dialogue* montre que les attributs sont tantôt considérés comme des substances, tantôt comme des modes, selon leur rapport aux attributs. Par rapport à Dieu, les attributs sont considérés comme des modes de l'être qu'est Dieu : « l'étendue infinie et la pensée assemblées avec d'autres attributs infinis (ou dans ton langage d'autres substances) ne sont pas autre chose que des *modes* de l'être unique »⁵⁵ (nous soulignons). Les attributs sont considérés comme des modes à l'égard de l'être unique qu'est Dieu. Par rapport aux modes, les attributs ont un caractère substantiel et sont considérés comme des substances, car les

⁵³ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 427.

⁵⁴ Pierre Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Vrin, 1950, p. 99.

⁵⁵ Spinoza, *op. cit.*, I, Premier Dialogue, § 9, p. 59.

modes présupposent les attributs. Ces derniers « jouent le rôle de substrat relativement aux modes, d'où le terme de 'substance' »⁵⁶. Les attributs ne sont donc pas des substances de façon absolue, mais seulement relativement aux modes, c'est-à-dire lorsqu'ils sont considérés dans leur rapport aux modes : « tout autant tu veux nommer le corporel et le pensant des *substances* à l'égard des modes qui en dépendent, tout autant tu dois les nommer aussi des *modes* à l'égard de la substance dont ils dépendent »⁵⁷.

Il semble toutefois y avoir aussi une incertitude quant au fondement de cette identité numérique entre l'attribut et la substance. En effet, certains passages montrent une solidarité numérique entre l'attribut et la substance, c'est-à-dire où l'attribut est identifié à la substance, alors que d'autres passages rejettent cette solidarité numérique et donc l'identité entre l'attribut et la substance tombe. Dans le premier cas, Spinoza désigne les attributs comme des substances parfaites en leur genre ou des substances de même attribut (substances à un seul attribut)⁵⁸. En effet, Spinoza affirme que « chaque substance doit être en son genre infiniment parfaite »⁵⁹ où l'expression « infini en son genre » correspond généralement chez Spinoza à l'attribut et non à la substance; celle-ci est absolument infinie, car elle est constituée par tous les attributs qui sont infinis en leur genre. Par conséquent, en rassemblant tous les attributs dont chacun est infini dans son genre, elles rassemblent tous les genres et elle est donc absolument infinie. Deuxièmement, il y a une solidarité numérique lorsque Spinoza utilise le terme « substances » au pluriel en affirmant que Dieu est constitué par une infinité de substances⁶⁰. Dans le chapitre sept de la première partie du *Court traité*, il affirme effectivement que « pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que des substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite »⁶¹. Enfin, Spinoza affirme également que l'attribut de Dieu est substance et que, inversement, la substance est attribut de Dieu⁶².

⁵⁶ Pierre Lachière-Rey, *op. cit.*, p. 100.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁹ Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 2, § 2, p. 49.

⁶⁰ *Ibid.*, I, chap. 7, § 1, note 1, p. 76.

⁶¹ *Ibid.*, I, chap. 7, § 1, note 1, p. 76.

⁶² *Ibid.*, I, chap. 7, § 1, note 1, p. 76.

D'autre part, certains passages rejettent la solidarité numérique entre la substance et l'attribut et les distinguent plus clairement. Spinoza parle autant de substances ayant les mêmes attributs (où « attributs » est au pluriel) que de substances ayant le même attribut (où « attribut » est au singulier)⁶³. Spinoza affirme que « la cause qui devait produire cette substance a les mêmes attributs que la substance produite ou ne les a pas »⁶⁴. Ensuite, certains textes dissipent l'identité entre l'attribut et la substance : Spinoza nomme « attributs » ce que d'autres, comme Descartes, nommeraient « substances »⁶⁵. Dans le *Premier Dialogue*, la Raison affirme effectivement à la Concupiscence que « l'étendue infinie et la pensée, assemblées avec d'autres attributs infinis (*ou dans ton langage d'autres substances*) [...] »⁶⁶. De même, dans le chapitre sept de la première partie du *Court traité*, Spinoza fait référence à la terminologie communément admise à son époque : « Nous avons vu que les attributs (*ou, comme d'autres les appellent, les substances*) sont des choses, ou pour parler avec plus de propriété, sont un être existant par lui-même [...] »⁶⁷. Dans ces passages, Spinoza fait évidemment la distinction entre l'attribut et la substance et montre que le rapport d'identité entre les deux se réduit en fait à une modification terminologique : ce qui est considéré comme une substance chez les cartésiens est plutôt considéré comme un attribut chez les spinozistes. Ce passage laisse entendre que la substitution du terme « attribut » par le terme « substance » ne relève peut-être pas d'une certaine incertitude dans le vocabulaire, mais vise plutôt à tenir compte de la terminologie communément admise par ses contemporains. Enfin, le terme « substance » est également utilisé pour désigner les attributs posés ensemble⁶⁸. Dans ce dernier cas, il n'y a pas non plus une identité entre les termes « substance » et « attribut », mais plutôt entre « substance » et l'ensemble des attributs réunis. Spinoza utilise le mot « substance » au sens de substantiel lorsqu'il affirme que les Propres « ne sont pas autre chose que les Adjectifs qui ne peuvent être compris sans leurs Substantifs [c'est-à-dire sans leurs

⁶³ Pierre Lachière-Rey, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁴ Spinoza, *op. cit.*, I, chap. 2, § 7, p. 51.

⁶⁵ Pierre Lachière-Rey, *op. cit.*, p. 99.

⁶⁶ *Ibid.*, I, Premier Dialogue, § 9, p. 59.

⁶⁷ *Ibid.*, I, chap. 7, § 10, p. 78.

⁶⁸ Pierre Lachière-Rey, *op. cit.*, p. 100.

attributs] [...] »⁶⁹. Il n'est donc pas question ici d'une identité numérique entre l'attribut et la substance, car la substance renvoie à l'ensemble de tous les attributs posés ensemble.

1.3.4 L'influence de la terminologie cartésienne

Or, que signifie cette opposition entre une identité numérique entre l'attribut et la substance et un rejet de cette même identité numérique au sein du *Court traité*? L'une des réponses consisterait à affirmer une influence cartésienne sur cette œuvre. Il y aurait donc une tension chez Spinoza entre l'adoption et le rejet de cette identité numérique, car Spinoza semble influencé par la terminologie cartésienne, mais semble également vouloir s'en émanciper. C'est pourquoi il ne semble pas encore totalement distinguer les termes « attribut » et « substance » au point où, comme certains extraits en témoignent, l'attribut coïncide avec la substance et les deux termes deviennent en rapport d'identité. Dans les *Principes de la philosophie*, Descartes définit la substance comme « une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose pour exister »⁷⁰. Cette définition de la substance implique la perséité, c'est-à-dire ce qui existe par soi. Son existence est indépendante puisqu'elle n'a pas besoin du secours d'autre chose pour exister. Dans les *Quatrièmes Réponses des Méditations métaphysiques*, Descartes précise également ce qu'il entend par substance : « La notion de substance est telle, qu'on la conçoit comme une chose qui peut exister par soi-même, c'est-à-dire sans le secours d'aucune autre substance [...] »⁷¹. Or, cette substance, qui existe par soi (*per se*), est aussi étroitement associée à l'attribut chez Descartes : « du fait que nous percevons qu'un certain attribut est présent, nous concluons qu'est aussi nécessairement présente une certaine chose existante, c'est-à-dire une substance, à laquelle il peut être attribué »⁷² (nous soulignons). Chez Descartes, il y a donc un rapport de correspondance entre l'attribut et la substance, d'autant plus avec la notion d'attribut principal qui est « une unique propriété principale, qui constitue [la] nature et [l']essence »⁷³ de la substance. En effet, chaque substance chez Descartes possède un attribut principal qui constitue ce qu'est

⁶⁹ *Ibid.*, I, chap. 3, § 1, note 1, p. 65.

⁷⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 51, AT IX-2, 47; Vrin, p. 135.

⁷¹ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX-1, 175; GF, p. 352.

⁷² Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 52, AT IX-2, 47; Vrin, p. 137.

⁷³ Descartes, *op. cit.*, I, art. 53, AT IX-2, 48; Vrin, p. 137.

intrinsèquement la substance et qui pourrait se confondre avec la substance même en question. Autrement dit, à une substance correspond un attribut principal et, inversement, à un attribut principal correspond une substance. Il semble donc y avoir un certain rapport d'identité entre la substance et l'attribut principal. Comme nous l'avons vu, ce rapport d'identité est davantage présent dans le *Court traité* et nous pouvons y voir là une certaine influence cartésienne. Spinoza reçoit le concept d'attribut de Descartes et tout comme chez ce dernier, l'attribut ne peut pas exister indépendamment de la substance puisqu'il a pour fonction de rendre la substance intelligible. En effet, le spinozisme récupère la notion cartésienne de l'attribut principal, soit l'attribut qui constitue l'essence de la substance, mais l'adapte à sa philosophie. D'une part, l'attribut conserve son caractère cartésien puisqu'il constitue encore ce qui permet de rendre la substance intelligible⁷⁴. D'autre part, Spinoza insuffle un nouveau caractère à l'attribut cartésien : il devient une *cause* dans la mesure où il est ce par quoi les modes existent et se réalisent⁷⁵. Le double versant de l'attribut, c'est-à-dire le versant où il est considéré comme un mode par rapport à Dieu (notamment dans le *Premier Dialogue*) et le versant où il est considéré comme une substance à l'égard des modes (notamment dans le *Second Dialogue*) correspondent à deux caractéristiques de l'attribut identifiées par Descartes, à savoir que l'attribut est ce qui est attribué à la substance et que l'attribut (principal) constitue l'essence de la substance. Pour la première caractéristique, l'attribut se rapproche davantage du versant du *Premier Dialogue*, soit du rôle du mode qui existe dans une autre chose (*in alio*), qui est « attribué » à la substance de telle sorte qu'il ne peut exister indépendamment de la substance et, donc qu'il doit exister dans autre chose, en l'occurrence dans la substance. Pour la seconde caractéristique, l'attribut se rapproche davantage du versant du *Second Dialogue* dans la mesure où les attributs se rapprochent davantage du statut ontologique de la substance en ce qu'ils constituent ce qu'est la substance, c'est-à-dire sa nature ou son essence. Ainsi, ils ont quelque chose de substantiel. Cependant, il faut prendre garde à ce qu'affirme réellement Descartes. Ce dernier n'affirme jamais une identité entre la substance et l'attribut principal, car selon lui, l'âme n'est pas une *cogitatio*, mais plutôt une *res cogitans*; la matière n'est pas une *extensio*, mais plutôt une *res extensa*⁷⁶. L'acception scolastique du mot

⁷⁴ Pierre Lachièze-Rey, *op. cit.*, p. 21.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁶ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 113.

« attribut » que l'on trouve chez Descartes a influencé l'utilisation qu'en fait Spinoza dans ses premiers écrits comme le *Court traité* : un attribut s'entend comme une propriété d'une substance⁷⁷. Puisque l'attribut se rapporte alors à un sujet (une substance), il est possible de le considérer comme existant dans un autre (*in alio*) contrairement à la substance qui existe par elle-même (*in se*)⁷⁸. Cependant, l'attribut tend tout de même à être substantiel en ce que la substance ne peut être conçue sans attribut et, de même, l'attribut ne peut être pensé que par rapport à une substance⁷⁹. Cette tension entre le rôle de mode et le rôle de substance pour l'attribut s'exprime en somme de manière double chez Spinoza : d'une part, par l'identité entre les termes « substance » et « attribut » dans certains passages et, d'autre part, par la distinction de ces deux termes dans d'autres passages du *Court traité*.

En somme, l'étude des deux premiers chapitres du *Court traité* confirme qu'il y a une ambivalence conceptuelle. En effet, Dieu est identifié à la Nature et non encore à la substance, car le terme « substance » semble encore appliqué à ce qui deviendra l'attribut dans l'*Éthique*. Toutefois, même si le terme « attribut » est déjà présent et est distingué du terme « propre », il présente un caractère substantiel, et ce, même si les attributs conservent également un caractère modal, car ils se rapportent à Dieu ou la Nature : « tous ces attributs qui sont dans la nature ne forment qu'un seul être et non [...] des êtres distincts »⁸⁰. L'influence cartésienne dans le *Court traité* est multiple. D'une part, dans le premier chapitre de la première partie, Spinoza présente des preuves de l'existence de Dieu qui sont très similaires aux preuves cartésiennes, tant au niveau de la forme que du contenu (l'idée claire et distincte et l'idée de Dieu en nous). D'autre part, le rapport d'identité entre l'attribut et la substance témoigne d'une empreinte cartésienne encore présente. En effet, Spinoza ne semble pas encore distinguer clairement l'attribut et la substance comme il le fera subséquemment. Ce que Descartes considère comme une substance n'est pas encore totalement réduit au statut d'attribut chez Spinoza. L'attribut semble avoir un caractère substantiel important, ce qui entraîne Spinoza à

⁷⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁸⁰ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, § 17, p. 53.

interchanger les termes « attribut » et « substance » comme s'ils étaient des notions équivalentes.

Chapitre 2

LES FONDEMENTS DU DIEU DE SPINOZA DANS L'ÉTHIQUE

2.1 Le rôle de la notion de *causa sui*

La *Lettre LX* à Tschirnhaus (1675) est révélatrice de l'importance que prendra la notion de cause de soi (*causa sui*) dans l'*Éthique* (1677). Le concept qui ouvre le premier livre de l'*Éthique* est le concept de la *causa sui* : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante. »⁸¹ Spinoza ne commence donc plus par Dieu comme dans le *Court traité*, ni directement par la substance, mais par le concept de la cause de soi. Les définitions de Spinoza sont génétiques, c'est-à-dire qu'à partir d'une définition, il faut être capable de déduire toutes les propriétés de la chose définie. C'est la raison pour laquelle une définition génétique implique la cause efficiente de la chose : « Pour la question de savoir quelle idée d'une chose, parmi de nombreuses autres, permet de déduire toutes les propriétés d'un objet, je n'observe qu'un seul principe : cette idée ou définition *doit exprimer la cause efficiente de l'objet*. »⁸² C'est la raison pour laquelle Spinoza rejette la définition cartésienne de Dieu comme Être souverainement parfait : « quand je définis Dieu comme l'Être souverainement parfait, cette définition n'exprimant pas la cause efficiente (je veux dire, en effet, une cause efficiente aussi bien interne qu'externe), je n'en pourrai déduire toutes les propriétés de Dieu. C'est le contraire quand je définis Dieu comme l'être, etc. (voir *Éthique*, I, déf. 6). »⁸³

Entre 1661 et 1675, il est possible de voir un changement quant à la définition de Dieu. Vers 1661, dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (publié de manière posthume en 1677), l'une des caractéristiques de la définition d'une chose incréée est la suivante : « La définition *exclut toute cause*, c'est-à-dire que pour être expliqué, l'objet n'a besoin de rien d'autre que de son être propre. »⁸⁴. En 1675, dans la *Lettre LX* à Tschirnhaus, la définition de

⁸¹ Spinoza, *Éthique*, I, D1, p. 21.

⁸² Spinoza, *Lettre LX*, p. 1256.

⁸³ Spinoza, *Lettre LX*, p. 1257.

⁸⁴ Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 97, p. 136.

Dieu, pour être une définition à partir de laquelle on peut déduire toutes les autres propriétés « doit exprimer [sa] cause efficiente »⁸⁵. Ce changement peut s'expliquer par la volonté de Spinoza de rendre Dieu intelligible à l'entendement humain, contrairement au Dieu inintelligible de Descartes. En réussissant à expliquer la cause de Dieu par la cause de soi, on réussit à en comprendre aussi l'effet et à le rendre intelligible, car connaître véritablement quelque chose, c'est connaître par les causes. Ainsi, la connaissance des choses passe par la connaissance de la cause, d'où l'importance d'introduire la causalité au niveau de Dieu afin que son essence soit intelligible. On voit donc pourquoi le concept de *causa sui* est si fondamental chez Spinoza : il permet d'éviter le Dieu incompréhensible cartésien au profit d'un Dieu accessible à l'entendement humain.

2.1.1 La *causa sui* cartésienne

Or, Spinoza n'est pas le premier à réhabiliter le concept de *causa sui*. C'est plutôt Descartes qui est l'instigateur de la rupture avec l'interdit scolastique⁸⁶. En effet, la scolastique rejette tout concept de cause de soi principalement à cause de la contradiction logique que ce concept implique : une chose ne peut être *par nature* à la fois antérieure à elle-même en tant que cause et postérieure à elle-même en tant qu'effet⁸⁷. Afin qu'une chose puisse se causer elle-même, il faut que cette chose existe déjà, mais si elle existe déjà, elle n'a pas besoin de se causer elle-même. En ce sens, si une chose est *causa sui*, il faut qu'elle existe déjà avant même d'exister. En effet, pour qu'une chose soit elle-même la cause de sa propre existence, elle doit à la fois jouer le rôle de cause et celui d'effet. La contradiction logique est manifeste, car il y a une conjonction entre l'affirmation de l'existence et sa négation. Ce rejet d'un Dieu cause de soi s'est fait au profit d'un Dieu sans cause, permettant à la fois d'éviter une régression à l'infini dans la chaîne causale des êtres et une contradiction logique d'un être qui précède son existence. Descartes est le premier à remettre en question cette contradiction logique en l'incorporant au concept de Dieu afin d'expliquer la raison de son existence. La *causa sui* est introduite explicitement pour la première fois par Descartes dans les *Premières Réponses* à

⁸⁵ Spinoza, *Lettre LX*, p. 1257.

⁸⁶ Mogens Laerke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 199, No. 2 (2009), Paris, p. 176.

⁸⁷ Jean-Luc Marion, *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*, Paris, PUF, 1996, p. 149.

Caterus afin de rendre compte de la raison de l'existence de Dieu et de respecter le principe de raison qui énonce que rien n'est sans cause ou raison⁸⁸.

2.1.2 Les influences cartésiennes de la *causa sui* spinoziste

Or, il est légitime de se demander si le concept de *causa sui* qu'on retrouve également chez Spinoza présente des influences cartésiennes. Contrairement à d'autres éléments, comme l'utilisation de la théorie des idées claires et distinctes, la forte identité entre la substance et l'attribut de même que la conception de Dieu dans le *Court traité* qui s'estompe dans l'*Éthique*, le concept de cause de soi est absent du *Court traité* et apparaît seulement dans l'*Éthique*. Plus encore, le concept devient si fondamental qu'il constitue la première définition du premier livre de l'*Éthique*. En ce sens, Spinoza s'inscrit dans la rupture initiée par Descartes par rapport à la scolastique. Il semble également défendre l'axiome cartésien qui affirme implicitement que tout a une cause⁸⁹ :

« pour chaque chose existante il y a nécessairement une certaine cause en vertu de laquelle elle existe [...] cette cause en vertu de laquelle une chose existe doit ou bien être contenue dans la nature même et la définition de la chose existante ou bien être donnée en dehors d'elle. »⁹⁰

La cause de Dieu peut lui être soit interne, soit externe. Or, comme rien n'existe en dehors de Dieu, la cause de son existence doit être en lui-même. Dieu est donc *causa sui*.

Toutefois, l'utilisation et l'importance de la notion de cause de soi est différente chez Descartes et chez Spinoza. En effet, chez Descartes, la cause efficiente est antérieure à la cause de soi dans la mesure où la cause efficiente constitue le fondement de toute causalité⁹¹. De plus, la *causa sui* est construite sur le modèle de la cause efficiente chez Descartes, car ce

⁸⁸ Descartes, *Premières Réponses*, AT IX, 86; GF, p. 235 : « j'avoue franchement qu'il peut y avoir quelque chose dans laquelle il y ait une puissance si grande et si inépuisable, qu'elle n'ait jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qui n'en ait pas encore besoin maintenant pour être conservée, et ainsi qui soit en quelque façon la *cause de soi-même*; et je conçois que Dieu est tel. » (Nous soulignons).

⁸⁹ Descartes, *Secondes Réponses*, Axiome I, AT IX, 127; GF, p. 289 : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe. Car cela même se peut demander de Dieu [...] ».

⁹⁰ Spinoza, *Éthique*, I, P8, Scolie 2, p. 28.

⁹¹ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 184.

dernier semble faire appel à la cause efficiente pour expliquer la cause de soi : il suffit simplement de se rappeler l'utilisation de l'expression « quasi-cause efficiente » de Descartes lorsqu'il est question de la *causa sui*⁹². Or, la causalité efficiente implique une cause qui est distinguée de son effet. La cause précède *par nature* l'effet et, inversement, l'effet suit *par nature* la cause. Il est problématique d'aborder la cause de soi à partir du modèle de la causalité efficiente, car ce modèle repose sur une causalité *ab alio*, c'est-à-dire une causalité qui est distincte de son effet⁹³. Ainsi, en faisant reposer la cause de soi sur le modèle de la causalité efficiente, Descartes intègre une causalité qui distingue la cause et l'effet dans une causalité qui identifie la cause et l'effet. Spinoza évite ce problème en inversant le rapport entre la cause de soi et la cause efficiente. Contrairement à Descartes, la *causa sui* est antérieure à la cause efficiente dans la mesure où la cause de soi est le fondement de toute causalité⁹⁴. En effet, dans l'ordre déductif de l'*Éthique*, le concept de *causa sui* précède le concept de toute autre cause efficiente. D'une part, la *causa sui* ouvre le premier livre de l'*Éthique* et est utilisée dès la proposition VII : « Une substance ne peut pas être produite par autre chose, elle sera donc cause de soi »⁹⁵. D'autre part, la causalité efficiente n'apparaît qu'au scolie de la proposition XXV et à la proposition XVIII. On voit donc que Spinoza introduit la cause de soi avant la cause efficiente et que cette dernière doit se rapporter à la première dans la mesure où la cause de soi, qui est la cause première, rend possible la cause efficiente.

Or, quelle est la raison pour laquelle la *causa sui* de Spinoza n'est pas une sorte de causalité efficiente comme celle que l'on trouve chez Descartes? Dans ses *Quatrièmes Réponses*, Descartes établit une analogie entre la cause de soi et la cause efficiente dans laquelle la *causa sui* est un type de cause efficiente qu'il désigne par le terme « quasi-cause efficiente » :

⁹² Descartes, *Quatrièmes Réponses*, AT IX, 188; GF, p. 368.

⁹³ Bernard Rousset, *Spinoza, lecteurs des objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Paris, Kimé, 1996, p. 91.

⁹⁴ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 184.

⁹⁵ Spinoza, *Éthique*, I, P7, Dém., p. 25-26.

« on doit dire qu'à celui qui demande pourquoi Dieu existe, il ne faut pas à la vérité répondre par la cause efficiente proprement dite, mais seulement par l'essence même de la chose, ou bien par la cause formelle, laquelle, pour cela même qu'en Dieu l'existence n'est point distinguée de l'essence, a un très grand rapport avec la cause efficiente et partant, peut être appelée *quasi-cause efficiente* »⁹⁶ (nous soulignons).

Or, cette quasi-cause efficiente qu'est la *causa sui* n'est pas assimilée à l'intelligibilité de Dieu, mais au contraire à la puissance immense et incompréhensible de Dieu. Contre Descartes, Spinoza rejette l'incompréhensibilité de Dieu au profit d'une intelligibilité de la puissance de Dieu par la notion de *causa sui*. Or, pour quelle raison Spinoza n'admet-il pas l'analogie entre la cause efficiente et la *causa sui* proposée par Descartes? D'une part, la *causa sui* est antérieure à toute autre causalité, dont la cause efficiente. D'autre part, si la *causa sui* reposait sur le modèle de la cause efficiente, nous devrions concevoir l'infini sur le modèle du fini, donc sur un modèle anthropomorphique⁹⁷. En effet, de fonder une causalité infinie qu'est celle de Dieu sur une causalité efficiente qui se rapporte à l'être humain fini est une façon d'anthropomorphiser la cause de Dieu. C'est d'ailleurs ce que Descartes semble faire lorsqu'il affirme ceci : « qu'il nous était loisible de penser que Dieu fait en quelque façon la même chose à l'égard de soi-même que la cause efficiente à l'égard de son effet. »⁹⁸. Or, Spinoza récuse tout anthropomorphisme dans sa philosophie⁹⁹, ce qui peut expliquer la raison pour laquelle la *causa sui* est première par rapport à la cause efficiente dans l'ordre de déduction de l'*Éthique*. Le problème avec la *causa sui* cartésienne, c'est qu'elle est présentée comme une quasi-cause efficiente, assimilant ainsi un être absolument infini comme Dieu à des êtres finis comme les êtres humains. Au contraire, la *causa sui* spinoziste n'est pas une sorte de cause efficiente, mais plutôt une causalité fondamentale, c'est-à-dire qu'il s'agit de la cause qui constitue « le paradigme, le cas régime de toute causalité [...] Toute causalité, de tout existant doit être pensée à partir de la *causa sui*. »¹⁰⁰. Autrement dit, la cause de soi permet d'expliquer toute autre cause dans la mesure où toute autre cause dépend de la cause de soi qui est la première de toutes, car il faut une cause première qui se cause elle-même afin d'éviter la

⁹⁶ Descartes, *Quatrièmes Réponses*, AT IX, 188; GF, p. 368.

⁹⁷ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 176.

⁹⁸ Descartes, *Quatrièmes Réponses*, AT IX, 182; GF, p. 360-361.

⁹⁹ Au sujet de la critique de l'anthropomorphisme, voir par exemple l'Appendice de la première partie de l'*Éthique*.

¹⁰⁰ Vincent Carraud, *Causa sive ratio : la raison de la cause, de Suarez à Leibniz*, Paris, PUF, 2002, p. 313.

régression à l'infini de la chaîne causale. Comme tout ce qui existe doit être rapporté à la substance divine, tout ce qui existe doit être pensé *à partir* de la notion de cause de soi qui permet d'expliquer la cause de l'existence de Dieu. Enfin, la *causa sui* spinoziste permet d'éviter de considérer les modes comme des parties de la substance qui la rendraient passive¹⁰¹. En effet, la causalité permet à Spinoza de considérer la substance comme une cause et les modes comme des effets, ce qui assure à la substance son unité dans la mesure où la cause se distingue de son effet. Or, il ne faut pas comprendre cette *causa sui* comme une causalité impliquant une relation d'antériorité chronologique. Contrairement à Descartes, la *causa sui* n'est pas comme une causalité efficiente dans laquelle une cause précède son effet dans le temps. Le rapport entre la cause et l'effet chez Spinoza doit être plutôt pensé en termes logiques et non en termes chronologiques¹⁰².

Malgré la différence quant au statut de la *causa sui* par rapport à la cause efficiente chez Descartes et Spinoza, la notion de cause de soi est liée pour ceux-ci de façon étroite à la notion de puissance divine¹⁰³. Cependant, la puissance divine ne joue pas le même rôle chez les deux penseurs. D'une part, chez Descartes, la puissance de Dieu expliquerait et fonderait la *causa sui* : « qu'il y avait en Dieu une si grande et si inépuisable puissance, qu'il n'a jamais eu besoin d'aucun secours pour exister, et qu'il n'en a pas encore besoin pour être conservé, en telle sorte qu'il est en quelque façon la cause de soi-même. »¹⁰⁴ Descartes affirme donc que la puissance inépuisable de Dieu fait en sorte qu'il n'a pas besoin de cause externe à lui-même et qu'elle lui permet d'être la cause de sa propre existence. Autrement dit, Dieu est dit cause de soi *parce que* sa puissance est « si grande et si inépuisable ». D'autre part, chez Spinoza, la *causa sui* est le principe d'intelligibilité de la puissance divine¹⁰⁵. Dans la philosophie spinoziste, c'est la notion de cause de soi qui permet à l'entendement humain de comprendre en quoi consiste la puissance divine : la puissance de Dieu est telle qu'il a le pouvoir de se causer lui-même. Il est intéressant de noter que la puissance de Dieu est identifiée à son

¹⁰¹ Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude*, Paris, Vrin, 2004, p. 33.

¹⁰² *Ibid.*, p. 33.

¹⁰³ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 178.

¹⁰⁴ Descartes, *Quatrièmes Réponses*, AT IX, 182; GF, p. 361.

¹⁰⁵ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 179.

essence dans le premier livre de l'*Éthique* : « La puissance de Dieu est son essence même »¹⁰⁶. L'essence n'a donc pas besoin d'une cause externe pour passer à l'existence, mais son identification à la puissance lui permet de passer elle-même à l'existence. Ainsi, chez Descartes, la puissance de Dieu lui permet d'être *causa sui* alors que chez Spinoza, la *causa sui* explique la puissance de Dieu. Chez Spinoza, il y a donc une inversion du rapport cartésien entre la cause de soi et la puissance divine que l'on trouve chez Descartes. Cette inversion permet de rendre le concept de *causa sui* intelligible en soi et non par l'intermédiaire d'autre chose (*ab alio*), c'est-à-dire par l'intermédiaire du concept de puissance, comme chez Descartes¹⁰⁷. L'analogie de la *causa sui* avec la cause efficiente opérée par Descartes rend le concept d'auto-causation plutôt obscur à cause de sa contradiction logique, mais l'inintelligibilité de ce concept est l'expression de la toute-puissance de Dieu qui est incompréhensible à l'entendement humain¹⁰⁸. Ainsi, selon Descartes, la cause de soi, à l'image de la puissance divine, est incompréhensible à l'esprit humain.

2.1.3 Le statut ontologique de la *causa sui*

On observe ainsi que la notion de *causa sui* est intimement liée à l'intelligibilité divine chez Spinoza. Or, quel est le statut ontologique de la cause de soi? Il ne s'agit pas d'un attribut de Dieu, mais plutôt d'une propriété de la substance divine¹⁰⁹. Autrement dit, il s'agit d'un propre, soit une propriété qui ne constitue pas l'essence de Dieu. En effet, la cause de soi ne peut exister indépendamment d'un substantif auquel elle se rapporte. Toutefois, même si elle est un propre, elle occupe une place importante au sein de tous les propres dans la mesure où, puisqu'elle est première, elle rend possible la causalité et l'ensemble des autres propres¹¹⁰. En effet, la *causa sui* rend possible les autres propres, car elle les précède puisque les « autres propres sont les conséquences immédiates de son acte d'absolue position par soi »¹¹¹. Si, chez Descartes, la cause de soi découle de la toute-puissance incompréhensible de Dieu, alors, chez

¹⁰⁶ Spinoza, *Éthique*, I, P34, p. 59.

¹⁰⁷ Mogens Laerke, *op. cit.*, p. 179.

¹⁰⁸ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 42.

Spinoza, la puissance divine découle de la cause de soi qui constitue une tentative d'explication scientifique de l'existence de Dieu. Ainsi, en s'expliquant à partir du concept rationnel de *causa sui*, la puissance de Dieu devient intelligible.

En outre, le rôle du concept de la cause de soi au sein de la théorie de la causalité est différent chez nos deux auteurs. D'une part, dans la philosophie cartésienne, la *causa sui* s'inscrit dans un double plan de réalisation : dans un premier temps, Dieu se cause lui-même alors que dans un second temps, Dieu cause le monde¹¹². En ce sens, il est possible de distinguer deux types de causalité chez Descartes. D'abord, par son acte d'auto-causation, Dieu est cause immanente, car d'être la cause de sa propre existence implique une causalité qui n'est pas externe à soi, mais qui lui est plutôt interne. Ensuite, par son acte de création du monde qui est postérieure à l'auto-causation de sa propre existence, Dieu n'est plus une cause immanente, mais devient une cause transcendante, car il crée quelque chose qui sera extérieur à lui-même, qui en sera distinct. Ainsi, une causalité d'abord immanente devient par la suite transcendante. D'autre part, dans la philosophie de Spinoza, la *causa sui* ne se trouve pas dans un double plan de réalisation, mais plutôt dans un simple plan de réalisation : Dieu se cause lui-même en causant les autres choses¹¹³. La *causa sui* de Dieu est en même temps une cause des autres choses. Par son acte d'auto-causation, Dieu est la cause immanente de lui-même, mais aussi la cause immanente des autres choses, car tout ce qui existe se trouve en Dieu¹¹⁴.

2.2 Le point de départ de l'Éthique : l'essence de Dieu

Contrairement au *Court traité*, Spinoza ne débute pas l'*Éthique* avec l'existence de Dieu, mais cherche à définir ce en quoi consiste l'essence de Dieu. En effet, le *Court traité* s'ouvre avec l'existence de Dieu comme en témoigne le titre du premier chapitre de la première partie : « Que Dieu est ». Dans le premier chapitre de ce mémoire, nous avons montré que cette première partie cherche à prouver l'existence de Dieu avant de définir son essence qui sera seulement abordée dans le second chapitre qui porte le titre « Ce que Dieu est ». Ainsi, dans le *Court traité*, la question de l'existence de Dieu précède celle de son

¹¹² Pierre Lachière-Rey, *op. cit.*, p. 25.

¹¹³ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁴ Spinoza, *Éthique*, I, P15, p. 35.

essence. Au contraire, l'*Éthique* n'aborde pas l'existence de Dieu dès les premières propositions du premier livre. D'ailleurs, il faut attendre la proposition XI avant que ne soient présentées les preuves de l'existence de Dieu. Il faut admettre que, dans l'*Éthique*, l'existence de Dieu n'est plus première par rapport à son essence et qu'il faut d'abord définir en quoi consiste l'essence de Dieu avant de traiter de la question de son existence.

Or, quel est le point de départ de l'*Éthique* si ce n'est pas la démonstration de l'existence de Dieu? L'*Éthique* ne peut débiter directement par l'existence de Dieu, car Dieu est une « notion complexe »¹¹⁵, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une notion qui suppose des éléments plus simples qu'il faut préalablement définir. C'est la raison pour laquelle Spinoza ne commence plus par Dieu, mais par la substance et les attributs. Dieu est un Être complexe composé d'éléments simples que sont les attributs qui expriment son essence. À cause du caractère substantiel des attributs qui existent par soi, Gueroult affirme même que c'est la notion simple de « substance à un seul attribut » (en référence aux attributs qui constituent l'essence de Dieu) qui permet de construire la notion complexe qu'est Dieu¹¹⁶.

2.2.1 Dieu est un *être* et non encore une *substance*

Or, qu'est-ce qui peut expliquer un tel changement entre les deux œuvres? Dans le *Court traité*, Spinoza n'utilise pas le terme « substance » lorsqu'il est question de Dieu. En effet, Dieu est toujours défini comme étant constitué de substances ou attributs, mais n'est jamais défini lui-même comme une substance, contrairement à sa définition dans l'*Éthique*¹¹⁷. Cette précision quant à l'être de Dieu n'est pas opérée dans le *Court traité* : Spinoza n'attribue pas encore le terme « substance » à Dieu, mais seulement le terme « Être »¹¹⁸. L'identité entre Dieu et la substance qui est manifeste dans l'*Éthique* n'est pas encore établie dans le *Court traité*; il y est seulement question d'une identité entre Dieu et l'être : Dieu n'est pas encore une *substance* constituée d'une infinité d'attributs, mais un *être* constitué d'une infinité d'attributs.

¹¹⁵ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 37.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁷ Spinoza, *Éthique*, I, D6, p. 21 : « J'entends par Dieu un être absolument infini, *c'est-à-dire une substance* constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. » Nous soulignons.

¹¹⁸ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, p. 49 : « [Dieu] est, disons-nous, un *être* duquel tout, ou des attributs infinis sont affirmés, attributs dont chacun est en son genre infiniment parfait. »

Or, comment peut-on expliquer que Dieu ne soit pas identifié à la substance dans le *Court traité*? Cette absence d'identité peut se justifier par le statut encore ambigu du terme « substance » dans le *Court traité* : il est souvent identifié au terme « attribut » et les deux termes sont souvent utilisés de façon interchangeable¹¹⁹. Ainsi, le terme « substance » est encore utilisé pour désigner ce qui deviendra plus clairement le terme « attribut » dans l'*Éthique*¹²⁰. En effet, les concepts de substance et d'attribut acquièrent leur autonomie dans l'*Éthique* puisque chaque concept présente sa propre définition¹²¹. Dans ce contexte, si Dieu avait été désigné par le terme « substance » dans le *Court traité*, il y aurait eu confusion entre la substance divine et la substance-attribut puisque les termes « substance » et « attribut » désignent la même chose, c'est-à-dire les éléments constitutifs de Dieu¹²². D'ailleurs, Spinoza semble être conscient de ce problème lorsqu'il écrit dans la *Lettre IX* à Simon de Vries qui date de février 1663 :

« Si je dis que chaque substance n'a qu'un seul attribut, c'est une simple proposition et une démonstration en est nécessaire. Mais si je dis : j'entends par substance ce qui se compose d'un attribut unique, la définition sera valable, *pourvu qu'ensuite les êtres composés de plusieurs attributs soient toujours désignés par un autre nom que celui de substance.* »¹²³.

¹¹⁹ Notons ces quelques passages du *Court traité* (CT) dans lesquels Spinoza interchange les termes « substance » et « attribut » : (1) CT, I, chap. 7, note 1, p. 76 : « Pour ce qui est des *attributs* dont Dieu est formé, *ils ne sont autre chose que des substances infinies*, dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite. » (Nous soulignons); (2) CT, I, chap. 2, § 2, note 2, p. 49 : « toute *substance* doit appartenir sans limitation à l'*être* divin » (nous soulignons). Spinoza utilise ici le terme « substance » pour désigner tout attribut de Dieu.

(3) CT, I, chap. 2, § 19, p. 55 : « l'étendue, qui est une substance ». L'étendue est toutefois un des attributs divins.
¹²⁰ Ferdinand Alquie, *op. cit.*, p. 99.

¹²¹ La substance et l'attribut sont définis chacun à leur tour. D'une part, Spinoza définit la substance ainsi : « J'entends par *substance* ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose. » (*Éthique*, I, D3, p. 21). D'autre part, il définit l'attribut ainsi : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. » (*Éthique*, I, D4, p. 21). Les termes « substance » et « attribut » sont donc clairement distingués, car ils ont chacune leur propre définition.

¹²² D'ailleurs, Spinoza affirme dans le *Court traité* que « chaque substance doit être en son genre infiniment parfaite » (*Court traité*, I, chap. 2, § 2, p. 49). L'idée de perfection *en son genre* deviendra l'idée d'infinité *en son genre* dans l'*Éthique* et sera appliquée au concept d'attribut et non plus au concept de substance, la substance devenant infinie non pas *en son genre*, mais plutôt *absolument*. De même, Spinoza affirme également que « toute *substance* doit appartenir sans limitation à l'*être* divin » (nous soulignons) (*Court traité*, I, chap. 2, note 2, p. 49). Spinoza distingue ici les termes « substance » et « être », le premier étant un élément constitutif du second et non pas dans un rapport d'identité avec le second. La substance joue ici le rôle que jouera l'attribut dans l'*Éthique*.

¹²³ Spinoza, *Lettre IX*, p. 1089.

Ainsi, afin d'éviter toute confusion, Dieu n'est pas identifié à la substance, car l'identité forte entre la substance et l'attribut et un Dieu défini comme une substance pourrait entraîner la confusion d'identifier Dieu à un des éléments qui le constituent. C'est la raison pour laquelle Spinoza désigne Dieu par un autre terme que le terme de substance. Toutefois, il y a tout de même un endroit où Dieu semble être désigné par le terme « substance » dans le *Court traité* :

« Enfin, si nous voulons chercher la cause de la substance qui est le principe des choses naissant de son attribut, nous aurons alors à chercher aussi la cause de cette cause, puis la cause de cette nouvelle cause et ainsi à *l'infini*, de sorte que, si nous devons nécessairement nous arrêter quelque part, comme nous le devons, il est nécessaire de nous arrêter à *cette substance unique* »¹²⁴ (nous soulignons).

L'utilisation de l'expression « cette substance unique » par Spinoza ne peut faire référence à chacune des substances-attributs qui constituent Dieu, car il est question ici d'une seule substance et non de l'infinité des substances constitutives. Il semble donc que par « substance unique », Spinoza renvoie à Dieu, établissant ainsi une identité entre ce type de substance et Dieu. D'ailleurs, dans sa traduction française, Appuhn précise en note de bas de page que « cette substance unique » est « cette substance unique à laquelle appartiennent tous les attributs »¹²⁵. Il est en effet difficile d'associer « cette substance unique » à une des substances constitutives de Dieu plutôt qu'à Dieu lui-même. Cependant, cette possible identité entre la substance unique et Dieu n'est pas première par rapport à l'identité entre la Nature et Dieu établie dans le *Court traité*. Tout comme l'identité entre Dieu et la Nature est rapidement soulignée dans l'*Éthique*, l'identité entre la substance et Dieu est simplement mentionnée dans le *Court traité*. Ainsi, Spinoza tente avant tout d'établir l'identité entre Dieu et la Nature dans le *Court traité* alors qu'il veut montrer l'identité entre la substance et Dieu dans l'*Éthique*.

De plus, la forte identité entre la substance et l'attribut dans le *Court traité* relève peut-être d'une influence cartésienne encore présente chez Spinoza. Ce que Descartes considère comme une substance est considéré comme un attribut chez Spinoza même s'il utilise encore le terme « substance » pour désigner l'attribut. En effet, la substance pensante et la substance

¹²⁴ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, § 10, p. 51.

¹²⁵ *Ibid.*, I, chap. 2, § 10, p. 51, note du traducteur.

étendue ne sont autre chose que des attributs de Dieu. Par exemple, Spinoza affirme que « l'étendue est un attribut de Dieu »¹²⁶, mais il affirme également « l'étendue, qui est une substance »¹²⁷. Il semble donc que l'étendue, bien qu'elle soit considérée comme un attribut chez Spinoza, semble tout de même conserver le caractère substantiel de l'étendue (*res extensa*) de Descartes. Spinoza souligne d'ailleurs que les attributs qui constituent Dieu sont des substances, ce qui ramène le premier déplacement ontologique de la substance vers l'attribut au deuxième de l'attribut vers la substance : « pour ce qui concerne les attributs dont Dieu est formé, ils ne sont autre chose que des substances infinies dont chacune doit être elle-même infiniment parfaite. »¹²⁸. Ainsi, l'attribut est une substance et la substance est un attribut dans le *Court traité*. Or, cette identité entre la substance et l'attribut peut également se trouver chez Descartes entre une substance et son attribut principal dans la mesure où il n'y a qu'une distinction de raison entre les deux concepts¹²⁹. Chez Spinoza, il semble y avoir une certaine incertitude quant à l'utilisation du vocabulaire puisque les termes « substance » et « attribut » sont utilisés de façon interchangeable, ce qui peut s'expliquer par une proximité terminologique persistante avec Descartes, en particulier par l'usage de la triade substance-attribut-mode ou de la séparation de l'être en substance et en mode.

2.2.2 L'identité entre Dieu et la Nature dans le *Court traité*

En outre, dans le premier chapitre, nous avons montré que l'objectif poursuivi par Spinoza est différent dans les deux ouvrages. D'une part, dans le *Court traité*, la volonté de Spinoza est d'identifier Dieu et la Nature afin de montrer que tous les attributs ou substances de la Nature ne constituent qu'un seul être et non des êtres distincts¹³⁰. D'ailleurs, Spinoza affirme que « la Nature se compose d'attributs infinis dont chacun en son genre est parfait. *Ce qui concorde parfaitement avec la définition qu'on donne de Dieu* »¹³¹ (nous soulignons). En effet, la définition de la Nature s'accorde avec celle de Dieu qui est présentée dans le

¹²⁶ *Ibid.*, I, chap. 2, § 18, p. 54.

¹²⁷ *Ibid.*, I, chap. 2, § 19, p. 55.

¹²⁸ *Ibid.*, I, chap. 7, § 1, p. 76.

¹²⁹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 62, AT VIII-1, 30; Vrin, p. 153 : « la distinction de raison se trouve entre une substance et l'un de ses attributs sans lequel elle ne peut être entendue ».

¹³⁰ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 477.

¹³¹ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, § 12, p. 52.

premier paragraphe du chapitre II : « [Dieu] est, disons-nous, un *être* duquel tout, ou des attributs infinis sont affirmés, attributs dont chacun en son genre est infiniment parfait. »¹³² Ainsi, l'identité entre la Nature et Dieu est confirmée dans le *Court traité*. L'avantage de cette identité entre Dieu et la Nature est de rassembler la diversité des attributs afin de former un tout et non une diversité sans unité comme le sont les substances créées chez Descartes. Cette identité permet donc de rejeter le dualisme substantiel que l'on trouve chez Descartes dans la mesure où tout ce qui existe se rapporte à la Nature et donc à un seul être véritable. Elle permet d'éviter de reconnaître la diversité des substances à la diversité des attributs puisque tous les attributs ou toutes les substances se rapportent à un seul être qui est Dieu ou la Nature. Enfin, cette identité permet également de rejeter un Dieu transcendant et créateur du monde au profit d'un Dieu immanent qui ne fait qu'un avec le monde. Dans le *Court traité*, Spinoza ne défend pas encore clairement le monisme substantiel et associe encore chaque attribut à une substance pour former des substances à un seul attribut, tout comme Descartes associe chaque attribut principal à une substance finie¹³³.

De plus, l'objectif d'identifier Dieu et la Nature n'est pas sans rappeler la théorie cartésienne de la création continuée selon laquelle Dieu crée le monde à chaque instant afin de le conserver¹³⁴. À l'image du Dieu cartésien, le Dieu spinoziste « crée » également le monde à chaque instant, mais non pas parce que le monde est incapable de se maintenir lui-même dans l'existence, mais parce que le monde est Dieu lui-même. Il y a donc une constante auto-production de lui-même qui correspond d'une certaine façon à une production « continuée » du monde. Dieu permet donc de conserver les choses de la Nature : « La puissance par laquelle les choses singulières et conséquemment l'homme conservent leur être est la puissance même de Dieu ou de la Nature »¹³⁵. Toutefois, comme tout ce qui existe est en Dieu, rien ne peut persister dans l'existence s'il n'existe pas en Dieu¹³⁶. Il y a donc une dépendance totale des choses de la nature envers Dieu, car celles-ci sont constitutives de Dieu. En ce sens,

¹³² Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, § 1, p. 49.

¹³³ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 53, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 137 : « Chaque substance a un unique attribut principal ».

¹³⁴ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 39; GF, p. 127.

¹³⁵ Spinoza, *Éthique*, IV, P4, Dém., p. 224.

¹³⁶ *Ibid.*, I, P15, p. 35.

un peu comme le monde dépend du Dieu cartésien pour se renouveler et assurer une certaine permanence à travers le temps, le monde dépend également du Dieu spinoziste dans la mesure où il est identifié à lui. Toutefois, le vocabulaire associé à la création est écarté au profit d'un vocabulaire associé à la causalité. En étant la cause de sa propre existence, Dieu est en même temps la cause de la Nature, car Dieu et la Nature sont dans un rapport d'identité l'un par rapport à l'autre. Ainsi, en se causant lui-même, la Nature se cause également elle-même.

2.2.3 L'identité entre Dieu et la substance dans l'*Éthique*

D'autre part, dans l'*Éthique*, l'objectif des premières propositions du premier livre est d'identifier Dieu et la substance¹³⁷. Cette identité précède l'identité entre Dieu et la Nature qui ne sera explicitement affirmée que dans la préface de la quatrième partie et à la démonstration de la proposition IV de la même partie¹³⁸. Ainsi, il est possible de constater que l'identité entre Dieu et la Nature ne constitue pas l'objectif premier de Spinoza, car l'expression littérale *Deus sive natura* (Dieu ou la nature) n'est pas affirmée de façon explicite avant la quatrième partie de l'*Éthique*.

Grâce à cette identification Dieu-substance, Spinoza rétablit l'univocité du terme « substance »¹³⁹. Dans le *Court traité*, Spinoza utilise le terme « substance » pour désigner les choses constituées d'un seul attribut (d'où l'identité entre la substance et l'attribut) alors qu'il utilise le terme « Être » pour désigner la chose constituée d'une infinité d'attributs¹⁴⁰. L'absence d'identité entre la substance et Dieu semble venir du fait que si la substantialité est accordée à chaque attribut si bien que chaque attribut est une substance possédant un seul

¹³⁷ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 480.

¹³⁸ Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Vol. 1, Hambourg, F. Meiner, 1928, p. 136-137, 139. Spinoza utilise l'expression dans la préface de la quatrième partie de l'*Éthique* : « Dieu ou la nature » (*Éthique*, IV, préface, p. 218). De même, il affirme ceci à la démonstration de la proposition VII de la même partie : « la puissance même de Dieu ou de la Nature » (*Éthique*, IV, P4, Dém., p. 224). Cette identité est toutefois déjà implicite dès la démonstration de la proposition XXX du premier livre, mais elle vient tout de même *après* l'affirmation de l'identité entre la substance et Dieu : « il n'est donné dans la Nature qu'une substance unique, à savoir Dieu » (*Éthique*, I, P30, Dém., p. 53). Bien qu'il soit possible de voir ici une identité implicite entre la Nature et la substance unique, il semble tout de même y avoir une distinction entre les deux notions, comme si la substance unique qu'est Dieu était « dans la Nature » et qu'il n'était pas encore confirmé que Dieu est la Nature elle-même.

¹³⁹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 55.

attribut, il serait contradictoire d'attribuer *en même temps* la substantialité à une substance constituée d'une infinité d'attributs. En ce cas, une substance pourrait être constituée d'un seul attribut, mais également d'une infinité d'attributs, entraînant ainsi une confusion terminologique. Dans le *Court traité*, Spinoza semble donc défendre un pluralisme substantiel puisque « substance » et « attribut » sont deux termes identifiés entre eux et comme il y a une infinité d'attributs, il y a également une infinité de substances. Afin de démontrer que tout ce qui existe doit se rapporter à Dieu comme un tout et puisque Spinoza ne peut identifier Dieu à la substance étant donné l'identité déjà présente entre la substance et l'attribut, il doit démontrer l'identité entre Dieu et la Nature afin d'assurer une unité à l'infinité des attributs et éviter que l'infinité des attributs ne se résume qu'à une diversité sans unité, ce qui donnerait raison à Descartes lorsque celui-ci affirme qu'une substance ou un être ne peut avoir qu'un seul attribut principal et non plusieurs, voire une infinité d'attributs principaux comme le défend Spinoza.

Au contraire, dans l'*Éthique*, Spinoza utilise provisoirement le terme « substance » de la proposition I à la proposition VIII afin de désigner chaque chose constituée d'un seul attribut, ce qui est fidèle à la position cartésienne selon laquelle une substance ne peut avoir qu'un seul attribut principal¹⁴¹, avant de leur retirer ce terme et de le réserver seulement à Dieu à la proposition XIV, rompant ainsi avec la position cartésienne¹⁴². Ce qui était provisoirement considéré comme des substances à un seul attribut devient par la suite seulement des attributs lorsque le statut de substance est accordé à Dieu. L'absence d'identité claire entre Dieu et la substance dans le *Court traité* semble liée à l'identité forte entre la substance et l'attribut. Au contraire, l'identité claire entre Dieu et la substance dans l'*Éthique* semble liée à une identité plus faible entre la substance et l'attribut. En effet, l'identité entre les deux termes dans l'*Éthique* est moins explicite que dans le *Court traité* : « Rien [...] n'est donné hors de l'entendement par quoi plusieurs choses puissent se distinguer, sinon *les substances ou, ce qui revient au même, leurs attributs*, et leurs affections. »¹⁴³. Bien que les substances soient ici

¹⁴¹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 53, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 137 : « Chaque substance a un unique attribut principal ».

¹⁴² Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 55.

¹⁴³ Spinoza, *Éthique*, I, P4, Dém., p. 24.

associées à leurs attributs, un peu comme Descartes identifie la substance et son attribut principal, il ne faut pas y voir une identité définitive entre les deux notions, car les premières propositions de l'*Éthique* ont un caractère hypothétique jusqu'à la proposition XIV qui affirme qu'il n'existe qu'une seule substance, à savoir Dieu¹⁴⁴. Glauser a brillamment souligné que la proposition XIV a une formulation négative, car elle rejette l'hypothèse des substances à un seul attribut des propositions précédentes¹⁴⁵. L'identité entre la substance et l'attribut est donc explicitement rejetée à partir de la proposition XIV selon laquelle Dieu est déduit du concept de substance et que les substances des premières propositions du premier livre ne sont en fait que les attributs de la substance unique qu'est Dieu. Toutefois, l'affirmation selon laquelle « la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu »¹⁴⁶ semble défendre une identité entre la substance et l'attribut jusqu'à ce que l'on remette cette citation dans son contexte, à savoir dans un passage où Spinoza s'oppose aux positions qu'ont soutenues d'autres philosophes qui ne sont pas explicitement nommés. En effet, lorsque Spinoza affirme que « la substance étendue est l'un des attributs infinis de Dieu », il faut entendre ceci : « [ce que d'autres philosophes considèrent comme] la substance étendue est [en fait] l'un des attributs infinis de Dieu ». Dans ce passage, il est légitime de soutenir que le terme « substance étendue » renvoie à la terminologie utilisée par d'autres philosophes, dont Descartes, car il est possible de l'interpréter comme la volonté de Spinoza de montrer qu'il opère un déplacement ontologique de la substance étendue à l'attribut étendue. Autrement dit, ce que Descartes considère comme la substance étendue n'est pas réellement une substance, mais seulement un des attributs infinis de la substance unique qu'est Dieu. Ainsi, non seulement Spinoza n'affirme pas une identité entre la substance étendue et l'attribut étendue, mais en plus il opère un déplacement ontologique de la substance vers l'attribut. De plus, cette expression de « substance étendue » se trouve dans le scolie de la proposition XV du premier livre de l'*Éthique* qui fait suite au corollaire I de la proposition XIV qui énonce clairement que « Dieu est unique, c'est-à-dire qu'il n'y a dans la nature qu'une seule substance et qu'elle est absolument infinie »¹⁴⁷. Il y aurait donc une contradiction apparente si Spinoza affirmait l'existence d'une substance

¹⁴⁴ Richard Glauser, « Substance et attribut chez Spinoza », *Studia Philosophica*, Vol. 53, 1995, p. 240.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 240.

¹⁴⁶ Spinoza, *Éthique*, I, P15, Scolie, p. 36.

¹⁴⁷ *Ibid.*, I, P14, Coroll. 1, p. 35.

étendue et son identité avec l'attribut étendue après avoir affirmé qu'il n'existait qu'une seule substance dans la nature et que cette substance unique était Dieu. Pour toutes ces raisons, il est légitime de considérer que l'utilisation des termes « substance étendue » dans ce contexte consiste à montrer que ce que d'autres philosophes considéraient comme une substance étendue est en fait, selon Spinoza, un des attributs de la substance divine.

Cette interprétation s'accorde également avec le caractère hypothétique des huit premières propositions, telle que défendue par Glauser. En effet, Spinoza pose l'hypothèse de l'existence d'une pluralité de substances constituées chacune d'un seul attribut probablement en référence à Descartes qui défend la thèse selon laquelle chaque substance n'a qu'un seul attribut principal, c'est-à-dire un seul attribut qui exprime l'essence d'une substance. Les substances à un seul attribut posées à titre d'hypothèse sont rejetées à partir de la proposition XIV : « Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue. »¹⁴⁸. À partir du moment où la substantialité est accordée à Dieu, elle doit être retirée aux substances à un seul attribut, car si Dieu est substance, il ne peut y avoir aucune autre substance, car « il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut »¹⁴⁹. Si Dieu est substance, tous les attributs lui reviennent (ou toutes les perfections, pour parler comme Descartes) puisque « à proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent »¹⁵⁰. Comme Dieu est l'être le plus réel dans la nature, il possède tous les attributs et comme il ne peut y avoir deux substances de même attribut dans la nature, il ne peut exister qu'une seule substance qui est Dieu. Par conséquent, toutes les substances à un seul attribut des premières propositions n'étaient qu'hypothétiques et ne sont rien d'autre que les attributs de la substance divine. Ainsi, l'expression « substance étendue » s'inscrit dans l'hypothèse des substances à un seul attribut, c'est-à-dire que le statut de substance lui est retiré parce que Dieu est déduit du concept de substance, ce qui entraîne un déplacement ontologique de « substance à un seul attribut » vers « un des attributs de Dieu ».

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, P14, p. 34.

¹⁴⁹ *Ibid.*, I, P5, p. 24.

¹⁵⁰ *Ibid.*, I, P9, p. 29.

2.2.4 L'identité entre la substance et l'attribut dans l'*Éthique*

Toutefois, malgré l'interprétation possible de l'expression « substance étendue », il semble y avoir encore une certaine identité entre la substance et l'attribut dans l'*Éthique* dans la mesure où l'attribut conserve un caractère substantiel. En effet, bien que les substances à un seul attribut posées hypothétiquement lors des premières propositions deviennent finalement les attributs de la substance unique qu'est Dieu, il n'en demeure pas moins que chaque « attribut divin apparaît initialement comme une substance à un attribut »¹⁵¹. D'ailleurs, la définition IV, soit la définition de l'attribut, semble correspondre en même temps à la définition de la substance à un seul attribut¹⁵². En effet, dans la définition, il est question d'*une* substance (une substance à un seul attribut) et non de *la* substance (la substance unique qu'est Dieu). Ainsi, l'attribut de la définition IV semble être avant tout l'attribut de chaque substance à un seul attribut et non l'attribut de la substance à une infinité d'attributs. Cette identité implicite entre la substance et l'attribut est toutefois confirmée à la démonstration de la même proposition : « Rien n'est donné hors de l'entendement par quoi plusieurs choses puissent se distinguer, sinon les substances, *ou ce qui revient au même, leurs attributs*, et leurs affections. »¹⁵³. L'identité forte entre la substance et l'attribut dans le *Court traité* semble donc persister encore dans l'*Éthique*, bien qu'elle soit moins récurrente. En effet, l'identité entre les deux termes dans l'*Éthique* est moins fréquente et implicite, voire faible lorsqu'elle est soulignée plus clairement comme dans la démonstration de la proposition IV. Les attributs de l'*Éthique* conservent probablement un caractère substantiel, mais ne sont plus explicitement identifiés par le terme « substance » comme dans le *Court traité* : on sait que Dieu est identifié de façon explicite à la substance alors que cette identification Dieu-substance n'était pas présente dans le *Court traité*, Dieu n'était alors défini que comme un *être*¹⁵⁴. Cependant, une fois que Dieu est défini comme une substance, il ne peut exister d'autres substances, d'où la raison pour laquelle l'attribut n'est plus explicitement identifié à la substance dans l'*Éthique*,

¹⁵¹ Jean-Michel Lespade, « Substance et infini chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 96, No. 3, 1991, p. 333.

¹⁵² Francis Kaplan, *L'« Éthique » de Spinoza et la méthode géométrique : introduction à la lecture de Spinoza*, Paris, Flammarion, 1998, p. 347.

¹⁵³ Spinoza, *Éthique*, I, P4, Dém., p. 24.

¹⁵⁴ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 2, p. 49 : « [Dieu] est, disons-nous, un *être* duquel tout, ou des attributs infinis sont affirmés, attributs dont chacun est en son genre infiniment parfait. »

sans quoi il existerait effectivement d'autres substances, car Dieu, étant constitué par une infinité d'attributs, serait alors constitué par une infinité de substances. Ceci impliquerait un pluralisme substantiel que Spinoza écarte.

2.2.5 L'univocité de la substance contre l'équivocité de la substance

Or, pourquoi Spinoza retire-t-il le statut de substance aux attributs lorsqu'il est confirmé que Dieu est une substance? Par ce déplacement ontologique, Spinoza réussit ainsi à éviter le problème de l'équivocité de la substance encore présent chez Descartes. Cette volonté est commune au *Court traité* et à l'*Éthique*. D'une part, dans le *Court traité*, Spinoza évite le problème de l'équivocité de la notion de substance en identifiant explicitement la substance et l'attribut (chaque attribut étant également une substance) et en évitant d'utiliser explicitement le terme « substance » lorsqu'il est question de Dieu. En effet, Dieu n'est jamais défini comme une substance dans le *Court traité* sauf en un endroit où il est question du rejet de la régression à l'infini dans la chaîne causale au profit d'un premier terme qui est « cette substance unique »¹⁵⁵ qui semble référer à Dieu. Au contraire, Dieu est souvent défini comme un *être*. D'autre part, dans l'*Éthique*, Spinoza n'admet pas l'équivocité de la substance, car les substances et les attributs semblent d'abord identifiés dans l'hypothèse des substances à un seul attribut, puis cette identité est retirée à partir du moment où il est démontré explicitement que Dieu est une substance. Ce qui était provisoirement considéré comme des substances à un seul attribut ne sont finalement que des attributs d'une substance unique, c'est-à-dire de Dieu. Ce changement témoigne de la volonté de Spinoza d'éviter le problème cartésien de l'équivocité de la substance et de ne retenir que la substance cartésienne au sens propre, c'est-à-dire la substance divine.

Descartes distingue trois types de substances : une substance incréée qui est Dieu et deux substances créées, la substance pensante et la substance étendue¹⁵⁶. Or, malgré cette distinction, Descartes reconnaît que seul Dieu est vraiment une substance, car seul Dieu correspond entièrement à la définition cartésienne de la substance : « une chose qui existe de

¹⁵⁵ *Ibid.*, I, chap. 2, § 10, p. 51.

¹⁵⁶ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 51-52, AT VIII-1, 24-25; Vrin, p. 135.

telle façon qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose pour exister »¹⁵⁷. Ainsi, Descartes laisse entendre qu'il n'existe en fait qu'une seule substance, c'est-à-dire Dieu, car toutes les autres substances, c'est-à-dire les substances créées « ne peuvent exister autrement que par le moyen du concours de Dieu »¹⁵⁸. Descartes défend donc une conception équivoque du concept de substance qui ne s'applique pas de la même façon à Dieu et aux créatures dans la mesure où seul Dieu n'a besoin d'aucune autre chose que lui-même pour exister alors que les êtres finis (la substance pensante et la substance étendue) sont créés par Dieu. Ainsi, en accordant le statut de substance aux êtres finis, Descartes contrevient à sa première définition du concept de substance, laquelle ne peut convenir qu'à Dieu.

En rejetant l'équivocité de la notion de substance, Spinoza respecte la définition cartésienne du concept de substance et en ce sens, il est peut-être plus cartésien que Descartes lui-même, car sa conclusion¹⁵⁹ permet de procéder à partir d'une notion univoque de la substance. Or, pourquoi Descartes soutient-il un pluralisme de substances s'il reconnaît que seul Dieu peut être dit substance au sens propre? Reprenons les trois définitions du concept de substance dans le corpus cartésien. D'abord, la substance est définie comme « une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin d'aucune autre chose pour exister »¹⁶⁰. Cette définition exprime la nature de Dieu. Deuxièmement, la substance pensante et la substance étendue sont définies comme « des choses qui n'ont besoin que du concours de Dieu pour exister »¹⁶¹. Enfin, Descartes présente également une définition du concept de substance dans ses *Secondes réponses* : « Toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans son sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous concevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité, ou attribut, dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle *Substance* »¹⁶².

En définissant la substance comme une chose qui n'a besoin que d'elle-même pour exister, comment peut-on expliquer que Descartes n'ait pas été conduit à la même conclusion

¹⁵⁷ *Ibid.*, I, art. 51, AT VIII-1, 24; Vrin, p. 135.

¹⁵⁸ *Ibid.*, I, art. 51, AT VIII-1, 24; Vrin, p. 135.

¹⁵⁹ Spinoza, *Éthique*, I, P14, p. 34 : « Nulle substance en dehors de Dieu ne peut être donnée ni conçue. »

¹⁶⁰ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 51, AT VIII-1, 24; Vrin, p. 135.

¹⁶¹ *Ibid.*, I, art. 52, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 135 et 137.

¹⁶² Descartes, *Secondes Réponses*, Déf. 5, AT IX, 125; GF, p. 286.

que Spinoza, à savoir au monisme substantiel? C'est que Descartes soutient deux conceptions de la notion de substance au sein de la même définition : « [Descartes] est conduit à juxtaposer dans une même définition d'une part sa propre conception de substance, laquelle ne convient qu'à Dieu, de l'autre la conception scolastique qui définit la substance par l'inhérence du prédicat au sujet. »¹⁶³. D'ailleurs, Descartes fait référence à la tradition scolastique lorsqu'il affirme que le concept de substance ne doit pas se prendre dans le même sens pour Dieu et pour les créatures : « le nom de substance ne convient pas à Dieu et à elles [aux créatures] de manière univoque, *comme on a coutume de dire dans les Écoles*, c'est-à-dire qu'on ne peut entendre distinctement aucune signification de ce nom qui soit commune à Dieu et aux créatures »¹⁶⁴ (nous soulignons). Il semble donc que la conception scolastique de la substance soit encore présente chez Descartes, ce que Spinoza écartera complètement en conservant seulement la définition propre de la substance. La substance pensante et la substance étendue, ayant besoin de Dieu pour exister, ne sont pas réellement des substances, mais ne sont que des attributs de l'unique substance divine. C'est la conclusion à laquelle Spinoza arrive en poussant à l'extrême la logique de la définition cartésienne du concept de substance de l'article 51 des *Principes de la philosophie*¹⁶⁵. Autrement dit, sur cette question, Spinoza aurait été davantage cartésien que Descartes lui-même, car son monisme ontologique témoigne du rejet de l'influence scolastique et de la conservation de la définition cartésienne de la substance. En ce sens, Brunschvicg a raison de soutenir que le monisme substantiel de Spinoza constitue l'aboutissement de la philosophie cartésienne¹⁶⁶. Il est donc possible d'expliquer la conception spinoziste de la substance *à partir* du cartésianisme¹⁶⁷.

¹⁶³ Léon Brunschvicg, « La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 12, No. 5, 1904, p. 764.

¹⁶⁴ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 51, AT VIII-1, 24; Vrin, p. 135.

¹⁶⁵ Pascal Marignac et Lycée D. Nisard, « Descartes et ses concepts de substance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 85, No. 3, 1980, p. 312.

¹⁶⁶ Léon Brunschvicg, *op. cit.*, p. 755.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 757.

2.3 Les attributs spinozistes et les attributs cartésiens

2.3.1 Le statut de l'attribut

Dans l'*Éthique*, Spinoza définit l'attribut ainsi : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence. »¹⁶⁸. Contrairement à Descartes et à la scolastique, Spinoza n'emploie jamais la notion d'attribut comme une qualité qui se rapporte à la substance ou comme une chose qui ne peut se concevoir que dans une autre chose. Cette dernière caractéristique relève plutôt du mode dans la philosophie spinoziste : « J'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen de laquelle il est aussi conçu. »¹⁶⁹. Ce que Spinoza entend par attribut n'a rien du caractère attributif que l'on retrouve dans la scolastique et chez Descartes¹⁷⁰. En effet, l'attribut spinoziste n'est pas attribué à la substance, mais il est plutôt l'expression de la substance¹⁷¹. Autrement dit, l'attribut permet d'exprimer l'essence ou la nature de la substance afin que cette nature soit intelligible. En ce sens, l'attribut n'a pas un rôle passif en étant attribué à une substance, mais il a plutôt un rôle actif puisqu'il exprime activement en quoi consiste l'essence de la substance.

Au contraire, l'attribut chez Descartes ne constitue pas toujours l'essence de Dieu. En effet, certains attributs sont dits essentiels, d'autres sont non essentiels. Autrement dit, une substance est constituée de plusieurs attributs qui se résument à ses propriétés, mais chaque substance est constituée d'un seul attribut principal qui exprime son essence : « Chaque substance a un unique attribut principal [...] Certes, n'importe quel attribut fait connaître la substance, mais chacune d'elles a pourtant une unique propriété principale, qui constitue sa nature et son essence et à laquelle toutes les autres propriétés se rapportent. »¹⁷². Descartes affirme donc qu'il n'y a qu'un seul attribut essentiel par substance et que tous les autres attributs se rapportent à cet attribut essentiel et sont considérés comme des modes. Par exemple, la substance étendue n'a qu'un seul attribut principal qui est l'étendue auquel tous

¹⁶⁸ Spinoza, *Éthique*, I, D4, p. 21.

¹⁶⁹ Spinoza, *Éthique*, I, D5, p. 21.

¹⁷⁰ Ferdinand Alquie, *Leçons sur Spinoza*, Paris, La Table ronde, 2003, p. 81.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 81.

¹⁷² Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 53, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 137.

les autres attributs se rapportent et ne sont ainsi que des modes de la substance étendue¹⁷³. Or, Spinoza refuse le titre d'attribut à toutes les propriétés qui n'expriment pas l'essence de la substance; au contraire, ces propriétés sont plutôt des *propres* de la substance, c'est-à-dire des qualités non essentielles de la substance qui n'expliquent pas en quoi elle consiste¹⁷⁴. C'est la raison pour laquelle Spinoza rejette tous les attributs divins que Descartes reconnaissait à Dieu comme la toute-puissance, la sagesse, la grandeur, la bonté, etc¹⁷⁵. Contrairement à l'attribut principal qui exprime la nature des substances finies chez Descartes, les attributs divins n'expriment pas l'essence de la substance divine. En effet, selon Spinoza, ces qualificatifs attribués à Dieu par d'autres philosophes (dont Descartes) ne sont pas des attributs, mais plutôt des *propres* : en référence à ces prétendus attributs, Spinoza affirme « qu'ils [les Philosophes] nous donnent ici aucuns *attributs* par quoi la chose (Dieu) soit connue, mais seulement certains *propres*, et ces *propres* appartiennent bien à une chose, mais n'expliquent jamais ce qu'elle est »¹⁷⁶. Autrement dit, ces qualités n'expriment pas l'essence de Dieu. Comme nous le voyons, ce rejet des attributs divins proposés par d'autres philosophes est antérieur à l'*Éthique*, car il se trouve déjà au sein du *Court traité*. D'ailleurs, Spinoza intitule le chapitre VII de la première partie du *Court traité* « Des attributs qui n'appartiennent pas à Dieu ». En rejetant ces attributs, Spinoza semble déjà opérer un déplacement ontologique de l'attribut vers le mode :

« Il sera temps aussi que nous considérons une fois les choses qu'ils attribuent à Dieu et qui ne lui appartiennent pas; comme d'être *omniscient, miséricordieux, sage, etc.*; parce que ces choses ne sont que des modes de la substance pensante et ne peuvent en aucune façon exister ni être conçues sans la substance dont elles sont les modes; c'est pourquoi aussi elles ne peuvent être attribuées à Dieu qui est *un être n'ayant besoin pour exister d'aucune autre chose que lui-même.* »¹⁷⁷

Ce déplacement ontologique des attributs vers les modes permet de rejeter une conception traditionnelle et aussi parfois cartésienne des attributs qui tend à confondre les

¹⁷³ *Ibid.*, I, art. 53, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 137.

¹⁷⁴ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 7, § 6, p. 77.

¹⁷⁵ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷⁶ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 7, § 6, p. 77.

¹⁷⁷ *Ibid.*, I, chap. 7, § 7, p. 77.

attributs et les propres¹⁷⁸. Au contraire, Spinoza établit une distinction claire entre les attributs et les propres : les attributs sont constitutifs de l'essence de la substance alors que les propres ne sont que des qualités non essentielles de la substance. Spinoza se permet ainsi d'interchanger les termes « substance » et « attribut » pour désigner une seule et même chose. Or, ce rapprochement entre la substance et l'attribut est déjà présent chez Descartes lorsqu'il est question de l'attribut principal : « chacune d'elles [substances] a pourtant une unique propriété principale, qui constitue sa nature et son essence et à laquelle toutes les autres propriétés se rapportent. »¹⁷⁹. L'attribut principal semble donc ici jouer le rôle du substrat de la scolastique auquel se rapportent des propriétés. De plus, Descartes soutient qu'il n'y a qu'une distinction de raison et non une distinction réelle entre la substance et son attribut principal¹⁸⁰. Ceci laisse entendre que la substance et l'attribut qui constitue son essence ne sont qu'une seule et même chose et ne peuvent être distingués réellement, sans quoi il ne serait pas possible pour l'entendement humain de former une idée claire et distincte de la substance. C'est la raison pour laquelle Alquié affirme que « l'attribut essentiel va se rapprocher de la substance jusqu'à se confondre presque avec elle »¹⁸¹. Ce rapprochement vient de ce que Descartes rapporte tous les attributs, même les attributs essentiels à des substances¹⁸². Descartes ne défend jamais l'existence d'une pure étendue, c'est-à-dire d'une *extensio*, mais toujours d'une *chose étendue (res extensa)*; de même, il n'est jamais question d'une pure pensée, c'est-à-dire d'une *cogitatio*, mais toujours d'une *chose pensante (res cogitans)*¹⁸³. Malgré le rapport étroit entre la *res* et l'attribut, on ne peut en conclure à une identité entre la substance et l'attribut comme chez Spinoza, car l'attribut n'est pas identique à la substance, mais est toujours rapporté à une substance. La substance en elle-même est difficilement intelligible sans les attributs : « Il y a en effet quelque difficulté à abstraire la notion de substance des notions de pensée ou d'étendue »¹⁸⁴. De même, Descartes affirme explicitement dans les *Règles pour la direction de l'esprit* que « l'étendue n'est pas le

¹⁷⁸ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 81.

¹⁷⁹ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 53, AT VIII-1, 25; Vrin, p. 137.

¹⁸⁰ *Ibid.*, I, art. 62, AT VIII-1, 30; Vrin, p. 153.

¹⁸¹ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 82.

¹⁸² *Ibid.*, p. 83.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁸⁴ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 63, AT VIII-1, 31; Vrin, p. 155.

corps »¹⁸⁵. En effet, l'attribut d'étendue est toujours associé à une *res*, de même pour l'attribut pensée. Ainsi, l'attribut cartésien n'est jamais la *res* elle-même, mais toujours ce qui est attribué à la *res*. Descartes établit donc une distinction claire entre la substance et l'attribut : la substance est la chose et l'attribut est ce qui est attribué à la chose pour la rendre intelligible. Par exemple, il est impossible de se représenter une chose sans que cette chose soit étendue ou encore sans que cette chose soit pensante. Ainsi, une substance peut être distinguée d'une autre substance non pas parce qu'elle est un sujet, mais parce qu'elle a un attribut essentiel¹⁸⁶.

2.3.2 La tension cartésienne

Il semble y avoir une tension dans la théorie cartésienne de la substance, car d'une part, l'étendue n'est pas la chose étendue et la pensée n'est pas la chose pensante et, d'autre part, il n'y a qu'une distinction de raison entre la substance et l'attribut principal¹⁸⁷. Cette tension oppose, d'une part, une conception scolastique de la substance comme sujet ontologique des attributs dans laquelle on attribue des propriétés à la substance et, d'autre part, une conception de l'attribut comme source d'intelligibilité de la substance. Ainsi, cette double conception explique à la fois la distinction et l'identification de la substance et de l'attribut chez Descartes. La conception de la substance comme sujet des attributs tend à distinguer clairement la substance et l'attribut alors que la conception de l'attribut comme intelligibilité de la substance tend à identifier la substance et l'attribut principal. Cette dernière conception relève de l'apport proprement cartésien sur la question : l'attribut permet de distinguer une substance pensante et une substance étendue et ainsi éviter de confondre les deux substances comme le font par exemple les Péripatéticiens lorsqu'ils parlent d'âme motrice. Spinoza retient cette approche cartésienne qui semble le conduire à établir un rapport d'identité entre la substance et l'attribut¹⁸⁸. Cette substantialisation de l'attribut chez Spinoza témoigne peut-être des traces du déplacement ontologique de la substance à l'attribut : la substance pensante et la substance étendue deviennent des attributs de Dieu, mais conservent tout de même leur substantialité dans le *Court traité*. À l'époque du *Court traité*, Spinoza affirme même que la

¹⁸⁵ Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle XIV, AT X, 444; CG, p. 168.

¹⁸⁶ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 84.

¹⁸⁷ Descartes, *Principes de la philosophie*, I, art. 62, AT VIII-1, 30; Vrin, p. 153.

¹⁸⁸ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 85.

substance et l'attribut sont une seule et même chose sous deux noms différents : rappelons la célèbre analogie d'Israël et du plan de la *Lettre IX* à Simon de Vries (février 1663) :

« Vous désirez, bien que cela ne soit guère utile, que je montre par un exemple comment il est possible qu'une seule et même chose soit désignée par deux noms. [...] D'abord, par Israël, j'entends le troisième patriarche, et j'entends par Jacob le même être, mais auquel fut donné le nom de Jacob parce qu'il avait saisi le talon de son frère. Ensuite : j'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons lumineux sans les modifier ; c'est le même objet que j'entends par blanc, à cela près qu'il s'appelle blanc du point de vue (*respectu*) d'un homme qui regarde ce plan. »¹⁸⁹

Cette analogie permet à Spinoza de montrer clairement qu'une seule chose peut être désignée par deux termes différents, c'est-à-dire par les termes « substance » et « attribut ». Ainsi, les noms « substance » et « attribut » ne sont que deux façons différentes d'aborder une même réalité. L'attribut n'est donc plus quelque chose qu'on attribue à la substance, mais l'attribut est la même chose que la substance¹⁹⁰. D'ailleurs, Spinoza affirme dans le *Court traité* que « les attributs (ou, comme d'autres les appellent, les substances) sont des *choses* ou, pour parler mieux et avec plus de propriété, sont un *être existant par lui-même*, et par suite se font connaître et se manifestent elles-mêmes par elles-mêmes »¹⁹¹ (nous soulignons). Contre Descartes, Spinoza soutient que les attributs sont des *choses*, des *res*, au même titre que les substances sont des *res* pour Descartes. En ce sens, les attributs spinozistes ont une certaine existence indépendante que les attributs cartésiens n'avaient pas. De plus, les attributs posés ensemble constituent un *être*, ce qui renforce l'identité substance-attribut, car la substance divine ne semble pas être quelque chose de plus que l'ensemble de ses attributs. Il n'y a pas de substrat derrière les attributs comme le laisse encore entendre la position cartésienne. D'ailleurs, la distinction réelle entre les substances que l'on trouve chez Descartes se déplace au niveau des attributs chez Spinoza. En effet, dans l'appendice de la première partie du *Court traité*, Spinoza affirme que les attributs infinis qui sont identifiés à des substances se distinguent entre elles par une distinction réelle¹⁹². La distinction réelle chez Spinoza n'est plus une distinction substantielle comme chez Descartes, mais devient une distinction entre les

¹⁸⁹ Spinoza, *Lettre IX*, p. 1090.

¹⁹⁰ Ferdinand Alquié, *op. cit.*, p. 86.

¹⁹¹ Spinoza, *Court traité*, I, chap. 7, § 10, p. 78.

¹⁹² *Ibid.*, Appendice, P1, p. 160.

attributs¹⁹³. Toutefois, il faut éviter de conclure à partir de la distinction numérique des attributs une distinction réelle des substances :

« Par là il apparaît qu'encore bien que deux attributs soient conçus comme réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons en conclure cependant qu'ils constituent deux êtres, c'est-à-dire deux substances différentes, car il est de la nature d'une substance que chacun de ses attributs soit conçu par soi; puisque tous les attributs qu'elle possède ont toujours été à la fois en elle et que l'un ne peut être produit par l'autre, mais que chacun exprime la réalité ou l'être de la substance. »¹⁹⁴

Ainsi, la distinction réelle entre deux substances chez Descartes se déplace au niveau des attributs chez Spinoza : même si notre entendement conçoit deux attributs différents, il ne faut pas en conclure que ceux-ci constituent deux substances différentes. Autrement dit, il ne faut pas conclure d'une diversité d'attributs à une diversité de substances correspondantes¹⁹⁵. Contre Descartes, Spinoza soutient l'existence d'une substance unique constituée par une infinité d'attributs et non par un seul attribut principal. Ce changement quant à la possibilité d'attribuer plus d'un attribut (principal) par substance témoigne de la volonté de Spinoza d'affirmer que les distinctions numériques n'impliquent pas des distinctions réelles¹⁹⁶. Autrement dit, ce n'est pas parce qu'il y a plusieurs attributs numériquement distincts qu'il y a plusieurs substances réellement distinctes.

Il est donc possible de remarquer que, contrairement à Descartes, la distinction réelle chez Spinoza n'est jamais numérique et la distinction numérique n'est jamais substantielle¹⁹⁷. Ce n'est pas parce que l'on peut distinguer réellement deux attributs entre eux que l'on a affaire à deux êtres numériquement distincts. Au contraire, une pluralité d'attributs peut se rapporter à un seul et même être. C'est la raison pour laquelle les attributs sont *ontologiquement un* en ce qu'ils sont un seul et même être lorsqu'ils sont pris ensemble et

¹⁹³ Pascal Sévérac, *Spinoza : union et désunion*, Paris, Vrin, 2011, p. 48.

¹⁹⁴ Spinoza, *Éthique*, I, P10, Scolie I, p. 29.

¹⁹⁵ Richard Glauser, *op. cit.*, p. 234.

¹⁹⁶ Jean-Marie Vaysse, *op. cit.*, p. 37.

¹⁹⁷ Jean-Michel Lespade, *op. cit.*, note 29, p. 328.

formellement divers en ce qu'ils forment une diversité, car chaque attribut se conçoit par soi et se distinguent donc réellement¹⁹⁸.

2.4 Les preuves de l'existence de Dieu

2.4.1 La preuve ontologique de la substance

Dans la première partie de l'*Éthique*, Spinoza présente quatre démonstrations de l'existence de Dieu : la première se trouve à la proposition VII et les trois autres preuves sont rassemblées à la proposition XI. La démonstration de la proposition VII n'est pas une démonstration de l'existence de Dieu, mais de la substance à un seul attribut, car il n'a pas encore été démontré que Dieu est une substance¹⁹⁹. L'existence de la substance se démontre à partir de sa propre définition²⁰⁰. En effet, il appartient à l'essence de la substance d'exister, car son essence enveloppe son existence. C'est la raison pour laquelle Spinoza affirme à la proposition VII : « Il appartient à la nature d'une substance d'exister. »²⁰¹ La démonstration de l'existence d'une substance se présente ainsi :

P1) Une substance ne peut pas être produite par autre chose. (Éth. I, P6)

C) Une substance est cause de soi (l'essence d'une substance enveloppe nécessairement son existence, c'est-à-dire qu'il appartient à la nature d'une substance d'exister). (Éth. I, P7)

Cette preuve de l'existence d'une substance repose, en fin de compte, sur la première définition de l'*Éthique*, soit la définition de la *causa sui*²⁰². En effet, Spinoza définit la cause de soi comme « ce dont l'essence enveloppe l'existence »²⁰³. Or, la démonstration de la proposition VII repose sur la définition de la cause de soi : la substance, qui est cause de soi car elle ne peut être produite par autre chose, existe, car l'existence est contenue dans

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 328.

¹⁹⁹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 124. Bien que la proposition VII soit une démonstration de l'existence de la substance et que la définition VI affirme que Dieu est une substance, il n'est pas encore possible de conclure à l'existence de Dieu, car il faut démontrer que la substance dont il est question dans la proposition VII est Dieu.

²⁰⁰ Joseph Moreau, « L'argument ontologique chez Spinoza », *Les Études philosophiques*, No. 3, 1972, p. 379.

²⁰¹ Spinoza, *Éthique*, I, P7, p. 25.

²⁰² Emanuela Scribano, *L'existence de Dieu : histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 223.

²⁰³ Spinoza, *op. cit.*, I, D1, p. 21.

l'essence même de la substance²⁰⁴. Le concept de cause de soi rend possible une preuve *a priori* de l'existence de Dieu. En Dieu, l'existence ne vient pas après l'essence, mais l'essence de Dieu, c'est l'existence elle-même²⁰⁵. Autrement dit, il y a un rapport d'identité entre l'essence et l'existence lorsqu'il est question de la substance divine. Dans les *Pensées métaphysiques*, Spinoza soutenait déjà le rapport d'identité entre l'essence et l'existence en Dieu : « en Dieu l'existence ne se distingue pas de l'essence, puisque sans l'existence l'essence ne peut pas être conçue »²⁰⁶. Si l'existence n'est pas contenue dans l'essence de Dieu, il est impossible de définir Dieu, car la définition de Dieu implique son existence. Moreau a donc raison d'affirmer que « l'existence de Dieu n'est pas une suite de son essence; elle en est la condition et le principe »²⁰⁷. En effet, si l'essence de Dieu n'enveloppait pas son existence, il serait impossible de concevoir l'essence de Dieu.

2.4.2 La première démonstration *a priori* de l'existence de Dieu

La proposition XI de la première partie de l'*Éthique* compte trois preuves de l'existence de Dieu : il y a deux démonstrations *a priori* et une seule démonstration *a posteriori*. La première preuve de l'existence de Dieu est en fait l'application de la preuve de la proposition VII au cas particulier de Dieu²⁰⁸. Or, qu'est-ce que montre la démonstration de la proposition VII? Elle ne montre pas qu'une substance existe nécessairement, mais que dans l'essence d'une substance est contenue l'existence²⁰⁹. Ainsi, la première démonstration de l'existence de Dieu consiste à affirmer que son existence est contenue dans son essence. C'est parce que Dieu est substance que son essence enveloppe son existence. Autrement dit, Spinoza prouve l'existence de Dieu non pas par l'existence de ses éléments constitutifs, c'est-à-dire par l'existence de ses attributs, mais par la substantialité. La proposition XI affirme que « Dieu, c'est-à-dire une substance constituée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une

²⁰⁴ Spinoza, *op. cit.*, I, P7, Dém., p. 25-26.

²⁰⁵ Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 382.

²⁰⁶ Spinoza, *Pensées métaphysiques*, I, chap. 2, § 4, p. 343.

²⁰⁷ Joseph Moreau, *op. cit.*, p. 382.

²⁰⁸ André Doz, « Remarques sur les onze premières propositions de l'*Éthique* de Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 81, 1976, p. 242.

²⁰⁹ Martin Lin, « Spinoza's Arguments for the Existence of God », *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 75, No. 2, 2007, p. 273.

essence éternelle et infinie, existe nécessairement. »²¹⁰ Cette définition de Dieu affirme deux choses : d'une part, Dieu est une substance et, d'autre part, Dieu est constitué par une infinité d'attributs. Doz a donc raison de souligner que deux voies s'offrent à Spinoza pour prouver que Dieu existe : la première est par la substantialité alors que la seconde est par les attributs²¹¹. Or, l'existence de la substance ayant déjà été démontrée à la proposition VII, en reconnaissant la substance à Dieu, son existence est démontrée. Cela explique la raison pour laquelle Spinoza a choisi de démontrer l'existence de Dieu par la notion de substance. L'existence de Dieu découle directement de sa définition comme substance, ce qui s'accorde avec ce que Spinoza affirmait dans le *Traité de la réforme de l'entendement* à propos de la chose incréée : « La définition donnée, il n'y a plus de place pour la question : existe-t-elle? »²¹². Cette première démonstration de l'existence de Dieu qui conclut à son existence à partir de son essence n'est pas sans rappeler la preuve ontologique ou *a priori* de la méditation cinquième des *Méditations métaphysiques* de Descartes dont Spinoza semble s'inspirer :

« il est nécessaire que je lui attribue [à Dieu] toutes sortes de perfections, quoique je ne vienne pas à les nombrer toutes, et à appliquer mon attention sur chacune d'elles en particulier. Et cette nécessité est suffisante pour me faire conclure (après que j'ai reconnu que l'existence est une perfection), que cet être premier et souverain existe véritablement »²¹³.

Cette preuve cartésienne qui se fonde sur la perfection, reconnaît l'existence de Dieu comme l'une des perfections de Dieu, c'est-à-dire comme l'un des éléments constitutifs de l'essence divine. D'ailleurs, Descartes affirme explicitement que du fait qu'« [il] ne peut concevoir Dieu sans existence, il s'ensuit que l'existence est inséparable de lui, et partant qu'il existe véritablement »²¹⁴. Sous la forme syllogistique, la preuve ontologique cartésienne peut se présenter ainsi :

²¹⁰ Spinoza, *Éthique*, I, P11, p. 30.

²¹¹ André Doz, *op. cit.*, p. 240.

²¹² Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, § 97, Gallimard, p. 136.

²¹³ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 53 ; GF, p. 165 et 167.

²¹⁴ *Ibid.*, 5^e Méd., AT IX, 53 ; GF, p. 165.

P1) Dieu possède toutes les perfections.

P2) L'existence est une perfection.

C) Dieu existe.

Il faut noter que Spinoza insiste sur la perfection de Dieu dans le contexte des preuves de l'existence de Dieu, témoignant ainsi de l'influence cartésienne sur l'*Éthique* : « La perfection [...] d'une chose n'ôte pas l'existence, mais au contraire la pose ; c'est son imperfection qui l'ôte ; et ainsi nous ne pouvons être plus certains de l'existence d'aucune chose que de l'existence d'un Être absolument infini ou parfait, c'est-à-dire de Dieu. »²¹⁵. Ce qui peut sembler curieux est l'utilisation de cette notion de perfection alors qu'il ne s'agit que d'un propre et non d'un attribut de Dieu chez Spinoza. D'ailleurs, en affirmant « Être absolument infini *ou parfait* », Spinoza établit un rapport d'identité entre l'infinité et la perfection. Cette dernière notion est encore omniprésente dans le *Court traité* lorsqu'il est question des attributs de Dieu. Dans l'*Éthique*, la perfection divine s'exprime par l'infinité de Dieu : « À proportion de la réalité ou de l'être que possède chaque chose, un plus grand nombre d'attributs lui appartiennent. »²¹⁶. Ainsi, plus un être est réel ou parfait, plus il possède un grand nombre d'attributs : la perfection de Dieu est donc proportionnelle à son infinité. Dieu étant absolument parfait, il est absolument infini. En opérant ce déplacement de la perfection vers l'infinité, Spinoza transforme les preuves de l'existence de Dieu propres à Descartes, car celles-ci procèdent à partir de l'infiniment parfait²¹⁷. Or, la preuve ontologique cartésienne repose sur l'infinie perfection divine, car c'est l'infiniment parfait qui constitue l'essence de Dieu²¹⁸. Au contraire, l'essence de Dieu chez Spinoza est constituée par l'infinité d'attributs infinis. L'infiniment parfait n'est pas un des attributs divins, mais seulement un des modes de chaque attribut de Dieu, c'est-à-dire un propre de Dieu²¹⁹. En ce sens, en considérant l'infinie perfection comme la nature divine, Descartes inscrit l'existence comme une des perfections divines et donc comme un mode qui ne définit pas en quoi consiste l'essence de Dieu. Ainsi, la définition de Dieu comme un être infiniment parfait n'est pas une définition réelle de Dieu, car elle n'explique pas en quoi consiste son essence. C'est la raison pour

²¹⁵ Spinoza, *Éthique*, I, P11, Scolie, p. 33.

²¹⁶ *Ibid.*, I, P9, p. 29.

²¹⁷ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 60.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

laquelle Spinoza propose plutôt de définir Dieu comme « un être absolument infini, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »²²⁰. À partir de cette définition réelle de Dieu qui repose sur l'infinité des attributs, Spinoza peut expliquer en quoi consiste l'infinie perfection : elle consiste en ce que Dieu est absolument infini, c'est-à-dire en ce qu'il est constitué par une infinité d'attributs²²¹. En ce sens, contrairement à Descartes, la preuve ontologique de Spinoza ne porte pas sur un être infiniment parfait dont l'essence demeure indéterminée, car la perfection est un mode de chaque attribut et non un attribut constitutif de l'essence divine, mais plutôt sur un être absolument infini qui se détermine par l'infinité de ses attributs²²².

2.4.3 La seconde démonstration *a priori* de l'existence de Dieu

Dans la proposition XI, Spinoza présente une autre démonstration *a priori* de l'existence de Dieu qui conclut à l'existence de Dieu à partir du fait qu'il n'y a pas de cause qui empêche Dieu d'exister, tant à l'extérieur de lui, qu'à l'intérieur de lui. Il procède ainsi par l'absurde en posant l'hypothèse que Dieu n'existe pas : s'il n'existe pas, il doit y avoir une cause ou une raison pour laquelle Dieu est non-existant. Or, il ne peut exister une telle cause qui explique la non-existence de Dieu, car aucune cause externe ne peut limiter Dieu, car il n'existe pas d'autres substances en vertu de la proposition V qui affirme qu'« il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut »²²³. En effet, s'il existait d'autres substances que la substance divine, il faudrait revenir à la thèse cartésienne de l'existence de substances finies. Cette limitation entre les substances impliquerait toutefois que Dieu serait une substance finie et imparfaite plutôt qu'une substance infinie et parfaite, car la limitation est une marque d'imperfection. Macherey a raison de souligner ici que « l'idée de la perfection divine parachève la preuve par l'absurde »²²⁴. En ce sens, il s'agit d'une reprise de l'argument ontologique cartésien dans la mesure où l'argument de Spinoza se fonde sur l'idée de perfection de la substance divine en rejetant la possibilité que Dieu soit limité par une autre

²²⁰ Spinoza, *Éthique*, I, D6, p. 21.

²²¹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 63.

²²² *Ibid.*, p. 63.

²²³ Spinoza, *Éthique*, I, P5, p. 24.

²²⁴ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie. La nature des choses*, Paris, PUF, 1998, p. 108.

substance²²⁵. De même, aucune cause interne ne peut limiter Dieu, car il y aurait alors une contradiction.

Or, l'infiniment parfait est encore sous-entendu dans les deux preuves *a priori* de l'existence de Dieu chez Spinoza. Toutefois, ces preuves sont subordonnées à une définition réelle de Dieu, c'est-à-dire à l'affirmation de l'absolument infini parce que Dieu est constitué par une infinité d'attributs²²⁶. Par ces deux preuves *a priori*, Spinoza rejette la possibilité que l'infinité de Dieu se trouve seulement dans l'idée de la perfection²²⁷. Or, malgré ces différences entre Descartes et Spinoza, la seconde démonstration de l'existence de Dieu s'appuie sur le principe de raison, car elle fait appel à la « cause ou raison » (*causa sive ratio*), se rapprochant ainsi de l'argumentation des *Premières réponses* et des *Quatrièmes réponses* de Descartes lorsqu'il est question de la *causa sui* pour justifier la cause ou raison de l'existence de Dieu²²⁸.

2.4.4 La démonstration *a posteriori* de l'existence de Dieu

La dernière preuve de l'existence de Dieu est une démonstration *a posteriori*. Celle-ci est différente de celle que l'on trouve chez Descartes, car il ne s'agit plus de remonter d'un effet à sa cause, mais de prendre « ce dont le fini est capable pour en conclure immédiatement à une capacité au moins égale de l'infini »²²⁹. Macherey résume cette preuve ainsi²³⁰ :

- P1) Si Dieu, qui est un Être absolument infini, pouvait ne pas exister, nous, qui penserions sa non-existence, n'existerions pas non plus.
- P2) Or, comme nous ne doutons pas de notre propre existence, nous ne pouvons pas douter de l'existence de Dieu.
- C) Dieu existe nécessairement.

Or, cette démonstration s'appuie sur deux axiomes donnés par Spinoza au début de sa démonstration. D'une part, « pouvoir ne pas exister c'est impuissance, et, au contraire, pouvoir

²²⁵ *Ibid.*, p. 108.

²²⁶ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 66.

²²⁷ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 197.

²²⁸ Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 256.

²²⁹ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 194.

²³⁰ Pierre Macherey, *op. cit.*, p. 109.

exister c'est puissance (*comme il est connu de soi*) »²³¹. D'autre part, Spinoza affirme qu'il est absurde que des êtres finis soient plus puissants qu'un Être absolument infini en précisant à nouveau « comme il est connu de soi »²³². L'expression « comme il est connu de soi » qui apparaît à deux reprises confirme le statut d'axiome de ces deux énoncés. Or, le deuxième axiome est posé implicitement à partir de la méthode par l'absurde et peut se traduire ainsi : « un Être absolument infini est plus puissant qu'un être fini ». Autrement dit, à partir de ces deux axiomes préalablement posés, Spinoza démontre l'existence de Dieu à partir des êtres finis : si des êtres finis existent, il doit exister un être infini sans quoi des êtres finis seraient plus puissants qu'un être infini.

Or, il est possible de trouver des influences cartésiennes dans cette démonstration. En effet, tout comme la preuve *a posteriori* de Descartes dans la troisième méditation de ses *Méditations métaphysiques*, la preuve spinoziste repose sur la conscience de notre propre existence dans le but de conclure à l'existence nécessaire de Dieu²³³. Autrement dit, à partir de l'expérience de notre finitude, nous pouvons conclure à l'existence de l'infini. D'ailleurs, la reconnaissance de notre existence par les mots « Or, nous existons »²³⁴ au cours de la démonstration n'est pas sans évoquer l'expérience à la première personne du *cogito* cartésien. Toutefois, Spinoza part de l'expérience du sujet pensant alors que Descartes part de l'idée du parfait²³⁵. Or, comment la preuve *a posteriori* se présente-t-elle chez Descartes? Dans la troisième méditation, Descartes affirme que « l'idée que j'ai d'un être plus parfait que le mien doit nécessairement avoir été mise en moi par un être qui soit en effet plus parfait »²³⁶. Un peu plus loin dans la troisième méditation, il affirme également que « de cela seul que j'existe, et que l'idée d'un être souverainement parfait (c'est-à-dire de Dieu) est en moi, l'existence de Dieu est très évidemment démontrée »²³⁷. La preuve *a posteriori* de la troisième méditation repose sur l'axiome cartésien suivant : « c'est une chose très évidente qu'il doit y avoir au

²³¹ Spinoza, *Éthique*, I, P11, Autre dém., p. 31.

²³² *Ibid.*, I, P11, Autre dém., p. 31.

²³³ Pierre Macherey, *op. cit.*, p. 109.

²³⁴ Spinoza, *Éthique*, I, P11, Autre dém., p. 32.

²³⁵ Martial Gueroult, *op. cit.*, p. 194.

²³⁶ Descartes, *Méditations métaphysiques*, AT IX, 38; GF, p. 123.

²³⁷ *Ibid.*, 3^e Méd., AT IX, 40, GF, p. 131.

moins autant de réalité dans la cause que dans son effet »²³⁸. Autrement dit, la cause de l'idée d'un être plus parfait que moi qui est en moi doit avoir au moins autant de réalité que moi, qui suis imparfait. Ainsi, en passant en revue les différents candidats potentiels pouvant être la cause de cette idée, Descartes en conclut que seul Dieu peut l'être. La preuve *a posteriori* cartésienne est ainsi construite sur un argument des quantités de réalités ou de perfections. Or, Spinoza substitue cet argument par un argument des puissances dans sa preuve *a posteriori*²³⁹. Tout comme pour la preuve ontologique dans laquelle Descartes considère l'infiniment parfait comme une définition valable de Dieu alors qu'il ne constitue pas son essence, mais n'est qu'un propre de chaque attribut de Dieu, ici, Descartes rapporte cette quantité de réalités ou de perfections à l'essence divine, mais n'explique pas la raison pour laquelle Dieu doit avoir au moins autant de réalités que son effet. C'est là que Spinoza transforme la preuve *a posteriori* de Descartes en intégrant le concept de puissance qui constituera la raison suffisante de la quantité de réalité ou de perfection²⁴⁰. D'ailleurs, dans la *Lettre XL* à Jelles, datée de 1667, Spinoza affirme clairement qu'il faut substituer à l'axiome des quantités de réalité de Descartes un axiome des puissances²⁴¹ : « L'axiome de Descartes, je le reconnais, est quelque peu obscur [...] il aurait donné un énoncé plus clair et plus vrai s'il avait dit : la puissance dont la pensée dispose pour penser n'est pas plus grande que la puissance dont dispose la nature pour exister et pour agir »²⁴².

Contrairement à la preuve *a posteriori* du *Court traité*, Spinoza ne fait plus un détour par l'intermédiaire de l'idée de Dieu, c'est-à-dire par la pensée du sujet, afin de conclure à la puissance infinie d'exister, mais au contraire il opère directement dans l'existence²⁴³. Il établit un rapport d'identité entre l'essence et la puissance d'exister : l'essence d'un être fini consiste dans sa puissance d'exister. Le problème avec l'axiome cartésien des quantités de réalité ou de perfection, c'est qu'il passe d'une quantité de réalité pensée à une quantité de réalité existante. Il faut un intermédiaire qui est la puissance d'exister : plus l'essence d'une chose a une

²³⁸ *Ibid.*, 3^e Méd., AT IX, 39, GF, p. 127 et 129.

²³⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 74.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 74.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 76.

²⁴² Spinoza, *Lettre XL*, p. 1200.

²⁴³ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 77.

quantité de réalité élevée, plus elle a de puissance, c'est-à-dire de forces pour exister²⁴⁴. Ainsi, il ne faut pas conclure à l'existence de Dieu seulement à partir des degrés de réalité ou de perfection, mais il faut expliquer en quoi consiste cette quantité de réalité : elle consiste en la puissance d'exister.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

Conclusion L'ÉMANCIPATION PARTIELLE DE L'INFLUENCE CARTÉSIENNE

3.1 Les influences cartésiennes dans le *Court traité*

Dans ce mémoire, nous avons voulu montrer que les influences cartésiennes sur la notion de Dieu et, par conséquent, sur la notion de la substance chez Spinoza sont multiples dans le *Court traité* et encore présentes dans l'*Éthique*, bien qu'il y ait une émancipation partielle du cartésianisme. En effet, le *Court traité* semble présenter une certaine confusion terminologique : on peut constater une identité entre les termes « substance » et « attribut ». D'ailleurs, les deux termes sont souvent interchangeables comme s'ils s'agissaient de synonymes qui renvoyaient à une seule et même chose. Afin d'assurer l'intégrité de l'unité que forment l'ensemble des attributs, Spinoza cherche, dans le *Court traité*, à démontrer une identité entre Dieu et la Nature et non entre Dieu et la substance puisque les termes « substance » et « attribut » sont identifiés, ce qui entraînerait une confusion terminologique. Nous croyons que cette situation propre au *Court traité* témoigne d'une influence cartésienne encore à l'œuvre puisqu'à cette époque, Spinoza ne semble pas avoir encore effectué le déplacement ontologique de la substance vers l'attribut. Autrement dit, ce qui deviendra définitivement un attribut dans l'*Éthique* possède encore le statut de substance dans le *Court traité*.

De plus, les démonstrations de l'existence de Dieu dans le *Court traité* sont similaires à celles de Descartes, notamment l'une des preuves *a priori* qui repose sur le critère cartésien de la clarté et de la distinction. D'ailleurs, nous avons montré que la première démonstration *a priori* du *Court traité* correspond à la preuve cartésienne dans les *Premières Réponses*. Or, la notion d'idée claire et distincte est rejetée dans l'*Éthique* au profit d'une notion propre à Spinoza : l'idée adéquate. On observe ici une première tentative d'émancipation de la philosophie de Descartes. Il juge que l'idée claire et distincte est insuffisante puisqu'elle repose sur un propre et n'est pas constitutive de l'essence de Dieu. La notion d'idée adéquate permet de corriger ce problème puisqu'elle repose sur l'absolument infini et non sur l'absolument parfait.

En outre, nous avons montré que l'incertitude terminologique du *Court traité* se dissipe dans l'*Éthique*. En effet, les termes « substance » et « attribut » sont explicitement distingués puisque chacun possède sa propre définition. Au contraire, dans le *Court traité*, Spinoza accorde la substantialité aux attributs, car les attributs y sont désignés comme des substances : il y a une identité entre l'attribut et la substance. Or, dans l'*Éthique*, ce qui est considéré comme des substances chez Descartes est plutôt désigné comme des attributs. La substantialité n'est accordée aux attributs que provisoirement jusqu'à ce qu'il soit démontré que seul Dieu est une substance. Toutefois, nous avons souligné que l'ombre de Descartes était encore présente puisque les attributs conservent tout de même leur substantialité de façon implicite puisqu'ils ont une existence indépendante.

3.2 L'émancipation du cartésianisme dans l'*Éthique*

La notion de la *causa sui* se trouve au fondement de l'*Éthique* et ne semble pas montrer une émancipation du cartésianisme puisque Descartes est le premier à avoir rompu avec le rejet scolastique de la cause de soi pour l'utiliser positivement dans ses *Réponses aux Objections*. En ce sens, il est légitime de penser, dans un premier temps, que Spinoza s'inscrit dans la voie tracée par Descartes. Toutefois, en y regardant de plus près, nous avons constaté que la *causa sui* ne possède pas le même statut chez les deux auteurs. Chez Descartes, la cause de soi est seconde par rapport à la cause efficiente qui est première et est assimilée à la puissance infinie de Dieu qui est incompréhensible pour l'entendement humain. En ce sens, la *causa sui* cartésienne implique l'inintelligibilité de Dieu. Au contraire, chez Spinoza, la cause de soi est première par rapport à la cause efficiente et permet de rendre Dieu intelligible, car connaître véritablement une chose, c'est connaître la cause de cette chose. D'ailleurs, le contexte dans lequel est utilisée la notion de *causa sui* est révélateur : Descartes ne l'utilise que dans les *Quatrièmes Réponses* et non dans son œuvre principale, les *Méditations Métaphysiques*. Il ne reprend pas non plus ce concept dans le reste de son corpus. Au contraire, chez Spinoza, la cause de soi se trouve au fondement de son principal ouvrage, l'*Éthique*. Enfin, les deux auteurs se démarquent en ce que Descartes conçoit la cause de soi à partir de la cause efficiente, donc conçoit la causalité d'un être infini sur le modèle de la causalité d'un être fini. Autrement dit, il présente une conception anthropomorphique de la

causalité divine, ce que Spinoza rejette. En ce sens, l'influence cartésienne n'est que partielle. Certes, il défend lui aussi l'usage de la *causa sui*, mais comme nous l'avons montré dans le second chapitre, la *causa sui* spinoziste n'a pas la même portée que la *causa sui* cartésienne.

En outre, nous avons proposé que la substantialité des attributs chez Spinoza puisse trouver sa source dans le rapport entre une substance et son attribut principal chez Descartes. Certes, ce dernier n'affirme pas que l'âme est une *cogitatio*, mais plutôt une *res cogitans* ; de même, il n'affirme pas que le corps est une *extensa*, mais plutôt une *res extensa*. L'attribut principal est donc toujours ce qui est rapporté à une *res*, à une substance. Cependant, Descartes affirme qu'il n'y a qu'une distinction de raison et non une distinction réelle entre la substance et son attribut principal, ce qui permet de défendre la thèse selon laquelle il y aurait également une identité implicite entre la substance et l'attribut dans le corpus cartésien. C'est en cela que consiste la *tension cartésienne*. Il est possible d'y voir une autre influence de Descartes sur la philosophie de Spinoza.

Même si le terme « substance » n'est plus explicitement identifié au terme « attribut » dans l'*Éthique*, il n'en demeure pas moins que l'attribut conserve sa substantialité. Une fois qu'il est prouvé que Dieu est une substance, Spinoza doit retirer ce statut aux attributs afin d'éviter une confusion à la fois ontologique et terminologique. C'est ce que nous avons nommé le *déplacement ontologique*. C'est grâce à ce déplacement que Spinoza serait peut-être plus cartésien que Descartes lui-même. En effet, en accordant la substance seulement à Dieu, il est plus fidèle à la première définition cartésienne de la substance qui ne peut convenir qu'à l'être divin. Or, Descartes juxtapose la définition scolastique à sa propre définition, ce qui le conduit à poser l'existence de substances finies en plus de la substance infinie qu'est Dieu. En ce sens, si Descartes avait été totalement fidèle à sa propre définition de la substance, il aurait dû défendre non pas un pluralisme substantiel (substance divine, pensante et étendue), mais plutôt un monisme substantiel.

Enfin, nous avons également montré une émancipation de l'influence cartésienne au sein des démonstrations de l'existence de Dieu dans l'*Éthique*. D'une part, la preuve ontologique de Spinoza ne procède plus à partir de l'infiniment parfait comme dans le *Court*

traité, mais à partir de l'absolument infini, car la perfection n'est pas un attribut divin et ne constitue pas la nature de Dieu alors que l'absolument infini est constitutif de l'essence divine, car Dieu est constitué par une infinité d'attributs. En ce sens, l'infinité est constitutive de son essence. D'autre part, la démonstration *a posteriori* de Spinoza se distingue de celle de Descartes, car elle repose directement sur notre existence par notre puissance d'exister plutôt que sur l'idée de perfection. Par rapport au *Court traité*, il transforme la preuve cartésienne grâce à la notion de puissance et procède directement dans l'ordre de l'existence plutôt que dans l'ordre de la pensée.

Ainsi, nous avons montré que les influences cartésiennes sur la notion de Dieu et de la substance sont multiples dans le *Court traité* et encore présentes dans l'*Éthique*, bien qu'il y ait une émancipation partielle du cartésianisme. Même si les termes « substance » et « attribut » se précisent dans l'*Éthique* et acquiert chacun une autonomie, nous pouvons conclure que le corpus spinoziste demeure cohérent sur ces questions puisque les attributs n'y perdent pas leur substantialité.

Sources documentaires

Auteurs classiques

DESCARTES, René (1964-1974). *Œuvres de Descartes*. Publiées par Charles Adam et Paul Tannery, 11 vol., nouvelle présentation par B. Rochot et P. Costabel, Paris, Vrin-CNRS.

DESCARTES, René (2011). *Méditations métaphysiques*. Présentation par Michelle Beyssade et Jean-Marie Beyssade, Paris, Garnier-Flammarion, 578 pages.

DESCARTES, René (2010). *Oeuvres Philosophiques. Tome I*. Éd. Ferdinand Alquié, Paris, Classiques Garnier, 841 pages.

DESCARTES, René (2009). *Principes de la philosophie*. Trad. Denis Moreau Paris, Vrin, 400 pages.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1998). *Recherches générales sur l'analyse des notions et des vérités. 24 thèses métaphysiques et autres textes logiques et métaphysiques*, Paris, PUF, 508 pages.

SPINOZA, Benedictus de (1954). *Oeuvres complètes*. Trad. Roland Caillois, Madeleine Francès et Robert Misrahi, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard. 1576 pages.

SPINOZA, Benedictus de (1925). *Opera*. Publiées par Carl Gebhardt, Heidelberg, ed. C. Winter, Auftrag des Heidelberger Akademie der Wissenschaften.

SPINOZA, Benedictus de (1964). *Oeuvres I*. Trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 443 pages.

SPINOZA, Benedictus de (1965). *Éthique*. Trad. Charles Appuhn, Paris, Garnier-Flammarion, 378 pages.

Littérature secondaire

ALQUIÉ, Ferdinand (1981). *Le rationalisme de Spinoza*. Paris, PUF, 365 pages.

ALQUIÉ, Ferdinand (2003). *Leçons sur Spinoza*. Paris, La Table ronde, 415 pages.

BRUNSCHVICG, Léon (1904). « La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 12, No. 5, pp. 755-798.

CARRAUD, Vincent (2002). *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris, PUF, 573 pages.

- DELAHUNTY, R.J (1985). *Spinoza*, London, Routledge & Kegan Paul, 317 pages.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, 332 pages.
- DOZ, André (1976). « Remarques sur les onze premières propositions de l'Éthique de Spinoza », *Revue de métaphysique et de morale*, Vol. 81, pp. 221-261.
- FRAISSE, Jean-Claude (1978). *L'œuvre de Spinoza*, Paris, Vrin, 383 pages.
- GLAUSER, Richard (1994). « Substance et attribut chez Spinoza ». *Studia Philosophica*. No. 53, pp. 225-247.
- GUEROULT, Martial (1968). *Spinoza I, Dieu*. New-York, G. Olms, 621 pages.
- KAPLAN, Francis (1998). *L'« Éthique » de Spinoza et la méthode géométrique : introduction à la lecture de Spinoza*, Paris, Flammarion, 234 pages.
- LACHIÉZE-REY, Pierre (1950). *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*. Paris, Vrin, 288 pages.
- LAERKE, Mogens (2009). « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 199, No. 2. Paris, pp. 169-190.
- LESPADE, Jean-Michel (1991). « Substance et infini chez Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 96, No. 3, pp. 319-347.
- LIN, Martin (2007). « Spinoza's arguments for the existence of God ». *Philosophy and Phenomenological Research*. No. 75, pp. 269-297.
- MACHEREY, Pierre (1998). *Introduction à l'Éthique de Spinoza : la première partie. La nature des choses*. Paris, PUF, 358 pages.
- MANZINI, Frédéric (2009). *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Paris, PUF, 334 pages.
- MARIGNAC, Pascal et Lycée D. Nisard (1980). « Descartes et ses concepts de substance », *Revue de Métaphysique et de Morale*, Vol. 85, No. 3, pp. 298-314.
- MARION, Jean-Luc (1996). *Questions cartésiennes II. Sur l'ego et sur Dieu*. Paris, PUF, 403 pages.
- MOREAU, Joseph (1972). « L'argument ontologique chez Spinoza », *Les Études philosophiques*, No. 3, pp. 379-383.

ROBINSON, Lewis (1928). *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Vol. 1, Hambourg, F. Meiner, 377 pages.

ROUSSET, Bernard (1996). *Spinoza, lecteurs des objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*. Paris, Kimé, 138 pages.

SCRIBANO, Emanuela (2002). *L'existence de Dieu. Histoire de la preuve ontologique de Descartes à Kant*. Paris, Seuil, 368 pages.

SÉVÉRAC, Pascal (2011). *Spinoza : union et désunion*, Paris, Vrin, 272 pages.

VAYSSE, Jean-Marie (2004). *Totalité et finitude*. Paris, Vrin, 304 pages.