

Zeitschrift:	Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy
Herausgeber:	Schweizerische Philosophische Gesellschaft
Band:	53 (1994)
Artikel:	Substance et attribut chez Spinoza
Autor:	Glauser, Richard
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-883058

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

26e Assemblée générale de la SSP / 26. Generalversammlung des SPG

Studia Philosophica 53/94

RICHARD GLAUSER

Substance et attribut chez Spinoza*

Le concept de substance se trouve au centre de tous les enjeux métaphysiques de la philosophie classique. Et peu de concepts ont subi des transformations aussi profondes que celui-là durant cette période. Un des moments décisifs de ces transformations est, bien sûr, celui de la rupture cartésienne d'avec la tradition hylémorphiste. Descartes en avait pleinement conscience puisqu'il écrivait en 1647 : « Je suis le premier qui aie considéré la pensée comme le principal attribut de la substance incorporelle, et l'étendue comme le principal attribut de la substance corporelle »¹. A partir de Descartes un problème plus ancien se trouve renouvelé et se pose régulièrement, quoique sous des formes parfois très différentes, dans les théories de la substance de la philosophie moderne. Il s'agit, formulé très généralement, du problème du rapport entre la substance et son essence. Comment, exactement, doit-on comprendre ce rapport ?

Le problème se trouve tout d'abord chez Descartes lui-même et se pose dans le cadre de sa théorie des distinctions. On sait que dans les *Principes de la philosophie*, Descartes reprend à son compte les trois seules sortes de distinctions admises par Suarez : la distinction réelle, la distinction modale et la distinction de raison². Descartes admet une distinction de raison entre la substance et son essence, c'est-à-dire son attribut principal. Mais il estime que toute distinc-

* Je tiens à remercier M. Ernst Erdős pour l'intervention pertinente qu'il a faite sur ma conférence. Je voudrais remercier également Daniel Schulthess pour les commentaires qu'il a faits sur une version antérieure de ce texte.

1 *Notae in programma*, AT. VIII2, p. 348; CG. III, p.796. Nous citons Descartes dans l'édition Adam & Tannery (*Œuvres de Descartes*, Vrin, Paris, 1965; dorénavant AT.) et ensuite, lorsque c'est possible, dans l'édition Alquié en 3 volumes (*Œuvres philosophiques*, Classiques Garnier, Garnier, Paris, 1973; dorénavant CG.).

2 *Principes de la philosophie* I, § 60-63 (AT. VIII1; CG. III)

tion, même la distinction de raison, doit avoir un « *fundamentum in rebus* »³. Ce fondement, puisqu'il est « *in rebus* » est une sorte de différence dans la réalité et, donc, indépendante de la pensée. Alors comment doit-on concevoir le rapport dans la réalité entre la substance et son essence ainsi différenciés ? Ce problème ne doit pas être confondu avec la question plus ancienne portant sur la distinction entre l'essence et l'existence d'une chose. Cette dernière question n'est pas considérée comme problématique par Descartes, qui répond avec impatience à Hobbes que « la distinction qui est entre l'essence et l'existence est connue de tout le monde »⁴. Et Spinoza reflétera fidèlement l'attitude de Descartes lorsqu'il posera, dans les *Cogitata metaphysica*, la question rhétorique : « Qu'y a-t-il de plus clair que de connaître ce qu'est l'essence et l'existence [...] ? »⁵.

La difficulté à propos de la distinction entre une substance et son essence, chez Descartes, tient à ce qu'on trouve des textes divergents. Parfois, substance et attribut principal sont identifiés, alors qu'on trouve aussi des textes où ils sont nettement distingués. Ainsi, dans les *Principes de la philosophie*, Descartes dit : « Nous pouvons aussi considérer la pensée et l'étendue comme les choses principales qui constituent la nature de la substance intelligente et corporelle, et alors nous ne devons point les concevoir autrement que comme la substance même qui pense et qui est étendue »⁶. En revanche, il distingue clairement substance et attribut dans les *Réponses aux IVe Objections* : « De ce que nous apercevons quelques formes, ou attributs, qui doivent être attachés à quelque chose pour exister, nous appelons du nom de *Substance* cette chose à laquelle ils sont attachés. »⁷. La distinction sera accentuée davantage encore dans l'*Entre-*

3 « [...] sed ad confusionem evitandam, in prima parte meae *Philosophiae*, articulo 60, in qua de ipsa expresse ago, illam voco distinctionem *Rationis* (nempe *rationis Ratiocinatae*) ; & quia nullam agnosco *rationis Ratiocinantis*, hoc est, quae non habeat *fundamentum in rebus* (neque enim quicquam possumus cogitare absque fundamento) [...] » : Lettre A*** 1645/46 in AT. IV, p. 149.

4 *Réponses aux IIIe Objections*, AT. IX, p. 151 ; CG. II, p. 628. « Nota est omnibus essentiae ab existentia distinctio [...] » (AT. VII, p. 194).

5 SPINOZA : *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1967 (dorénavant Pl.), p. 252.

6 *Principes de la philosophie* I, § 63.

7 AT. IX, p. 173 ; CG. II, p. 662 (italiques de Descartes). Puisque Descartes parle ici des attributs, au pluriel, d'une substance, il ne parle pas uniquement de l'attribut principal ou essentiel. Mais il parle néanmoins de l'attribut principal aussi.

tien avec Burman : «En plus de l'attribut qui spécifie une substance, il faut encore concevoir la substance elle-même, qui sert de substrat (*substernitur*) à cet attribut, par exemple, puisque l'âme est une chose qui pense, elle est plus que la pensée, elle est la substance qui pense»⁸. Cette divergence des textes est à l'origine du débat célèbre et difficile qui opposa Alquié et Gueroult, en 1957, sur la distinction de raison chez Descartes⁹.

Le problème du rapport de la substance avec son essence se retrouve sous une forme différente dans la philosophie empiriste et partiellement agnostique de Locke. En effet, dans *l'Essai philosophique concernant l'entendement humain*, qui paraît en 1689, Locke affirme que les essences réelles des différentes espèces de substances sont *de facto* inconnaisables pour l'homme. Et il affirme également que notre idée d'un substrat est l'idée d'une chose inconnaisable. En effet, lorsqu'il décrit la formation de nos idées complexes des différentes espèces de substances, il explique que chaque idée complexe contient non seulement les idées des qualités observables communes aux substances de l'espèce en question (pommier, or ou tulipe), mais, au surplus, l'idée confuse d'un substrat inconnaisable¹⁰. Mais, ajoute-t-il au sujet du substrat supposé, «nous n'avons aucune idée de ce qu'il est, mais seulement une idée confuse et obscure de ce qu'il fait»¹¹. D'importants problèmes d'interprétation se posent dès qu'on tente de déterminer si Locke pensait que les substances ont, en réalité, une structure correspondant à celle de notre idée spécifique complexe, c'est-à-dire s'il y a en chaque objet substantiel, en plus de ses qualités, un substrat inconnaisable (qui correspondrait à l'idée de

8 *Entretien avec Burman* (éd. Jean-Marie BEYSSADE), PUF., Paris, 1981, p. 56.

9 Cf. *Cahiers de Royaumont, Philosophie no II, Descartes*, Paris, Minuit, 1957. Plus récemment Jean-Marie Beyssade a proposé une lecture qui trace une voie moyenne entre les positions de ces deux critiques, dans *Le monogramme de Descartes*, publié dans son édition de *L'entretien avec Burman*, p. 181-89.

10 Selon Locke, c'est par un processus rationnel que nous incluons l'idée de substrat dans l'idée complexe de chaque espèce de substance. Car, d'une part, nous ne pouvons concevoir comment une qualité pourrait subsister par elle-même, sans sujet d'inhérence : toute qualité est qualité de quelque chose. Et, d'autre part, nous ne pouvons concevoir autrement comment plusieurs qualités pourraient être unies au point de former ensemble *une* chose.

11 *An Essay Concerning Human Understanding* (ed. P. NIDDITCH), Clarendon Press, Oxford, 1975 : II, 13, § 19, p. 175. Cf. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Vrin, Paris, 1983, p. 128.

substrat inclue dans chaque idée complexe d'une espèce de substance). Michael Ayers, par exemple, rejette cette interprétation¹². Mais admettons, simplement à titre d'hypothèse, que ce soit le cas. Que s'ensuivrait-il ? Il y aurait alors deux choses inconnaisables dans chaque substance : d'une part, son essence réelle, spécifique, d'autre part, le substrat. On sait que pour Locke l'inconnaissabilité des essences réelles n'est pas une vérité nécessaire ; elle est définitive, mais factuelle seulement, puisqu'elle est liée à la finitude de nos facultés. En revanche, il n'en serait pas de même pour le substrat. Bien que Locke parle ironiquement de « la nature secrète et abstraite de la substance en général »¹³, il devrait dire que le substrat n'aurait pas de nature du tout et que, précisément pour cette raison, il serait logiquement impossible de le connaître. Car, comme le dit Leibniz, commentant Locke : « En distinguant deux choses dans la substance, les attributs ou prédictats et le sujet commun de ces prédictats, ce n'est pas merveille qu'on ne peut rien concevoir de particulier dans ce sujet. Il le faut bien, puisqu'on a déjà séparé tous les attributs où l'on pourrait concevoir quelque détail »¹⁴. En d'autres termes, il serait absurde de chercher à connaître la nature d'une chose tout en faisant abstraction de la totalité de ses attributs ou prédictats¹⁵.

Je pense avec Ayers qu'il ne faut pas interpréter Locke comme affirmant l'existence de substrats. Malheureusement, certains passages de l'*Essai*, du moins lorsqu'ils sont isolés de leurs contextes, autorisent cette lecture. Leibniz, on vient de le voir, a compris Locke de cette manière. Et c'est de la même façon que Locke sera lu par Berkeley et par Hume. En fait, l'absurdité que reconnaîtront Berkeley et Hume dans la supposition d'un substrat inconnaisable est, parmi d'autres, une des raisons pour lesquelles ils s'opposeront si vigoureusement à la théorie lockienne de la substance dans son

12 M. AYERS : *Locke*, London, Routledge, 1991, Vol. II, Part I, p.15 ff.

13 *Essay* : II, 23, § 6.

14 *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Flammarion, Paris, 1966 : II, 23, § 2, p. 171.

15 Descartes semble, lui aussi, avoir vu cela : « Que si, après cela, nous voulions dépouiller cette même substance de tous ses attributs qui nous la font connaître, nous détruirions toute la connaissance que nous en avons, et ainsi nous pourrions bien à la vérité dire quelque chose de la substance, mais tout ce que nous en dirions ne consisterait qu'en paroles, desquelles nous ne concevrions pas clairement et distinctement la signification » (*Réponses aux IV^e Objections*, AT. IX, p. 173; CG. II, p. 662).

ensemble¹⁶. Berkeley niera l'existence de toute substance matérielle au profit d'un phénoménisme des corps, tout en conservant une théorie très problématique des substances spirituelles. Et Hume, dans son *Treatise*, niera l'existence de toute substance, matérielle ou immatérielle, au profit d'un phénoménisme du corps et de l'esprit, déclarant que les seules entités ayant droit au statut de substances sont les perceptions¹⁷.

Ce survol n'a rien de démonstratif, mais il suggère, je pense, qu'il faut rattacher le problème du rapport entre la substance et son essence, qui se pose dans la philosophie du XVII^e siècle, aux tentatives d'abandonner la notion de substance au XVIII^e siècle, et par là, en dernière analyse, au courant anti-métaphysique qui se développera durant cette période.

Parmi les philosophies du XVII^e siècle dans lesquelles ce problème se pose, celle de Spinoza occupe une position particulière en raison de son monisme. A présent, je voudrais tenter de clarifier le rapport substance-essence dans la première partie de *l'Ethique*.

* * *

Il existe une distinction classique en logique et en métaphysique entre propriétés et sujet ultime de propriétés. Cette distinction est impliquée dans une des définitions cartésiennes de la substance : « 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 »¹⁸. Cette distinction existe chez Spinoza aussi, puisqu'on peut considérer la substance

16 Berkeley : « It is worth while to reflect a little on the motives which induced men to suppose the existence of material substance [...]. First therefore, it was thought that colour, figure, motion, and the rest of the sensible qualities or accidents, did really exist without the mind; and for this reason, it seemed needful to suppose some unthinking *substratum* or *substance* wherein they did exist, since they could not be conceived to exist by themselves » (*Principles of Human Knowledge*, § 73, in *The Works Of George Berkeley, The Bishop Of Cloyne* [ed. LUCE & JESSOP], Nelson, Kraus Reprint, Nendeln, 1979, Vol. III, p. 72, italiques de l'auteur). Concernant la position de Hume, cf. *A Treatise Of Human Nature* (ed. SELBY-BIGGE & NIDDITCH), Clarendon Press, Oxford, 1980 : Bk. I, Pt. 4, sect. 3, « Of The Ancient Philosophy », p. 221 ff.

17 *A Treatise Of Human Nature*, p. 233.

18 *Réponses aux IIe Objections* : AT. IX, p. 125 ; CG. II, p. 587 (cf. AT. VII, p. 161).

comme un sujet ultime dont les attributs, les propres et les modes sont les propriétés.

Toutefois, cette distinction n'est pas l'opposition théorique fondamentale dans le système de Spinoza. L'opposition fondamentale est à la fois ontologique et conceptuelle. Il s'agit, dans l'ordre ontologique, de l'opposition entre ce qui est en soi et ce qui est en autre chose : « Tout ce qui est est ou en soi ou en autre chose » (E IA1)¹⁹. Et il s'agit, dans l'ordre conceptuel, de l'opposition entre ce qui se conçoit par soi et ce qui se conçoit par autre chose : « Ce qui ne peut se concevoir par autre chose doit se concevoir par soi » (E IA2). Dire qu'une chose, A, est conçue par soi signifie que si l'on a l'idée vraie de A, on connaît A sans avoir besoin de l'idée d'autre chose, B. Mais, si une chose A est concevable, et si A ne se conçoit pas par soi, A se conçoit par autre chose, B. Et cela signifie qu'on ne peut pas connaître adéquatement A sans avoir en même temps l'idée de B. Dans ce cas, le concept de A enveloppe, c'est-à-dire implique, le concept de B²⁰. On apprendra que tout ce qui est en soi est aussi ce qui se conçoit par soi, et que tout ce qui est en autre chose est aussi ce qui se conçoit par autre chose. De la sorte, l'indépendance conceptuelle reflète une indépendance ontologique, tandis que la dépendance conceptuelle reflète une dépendance ontologique.

C'est en fonction de cette opposition fondamentale que s'articuleront les rapports entre les étants (*entia*) que sont la substance et les modes. Il y aura à la fois un rapport de dépendance ontologique et un rapport de dépendance conceptuelle des modes par rapport à une substance. La dépendance ontologique peut être comprise de deux manières. D'une part, comme un rapport d'immanence du mode par rapport à la substance. D'autre part, comme un rapport de dépendance causale du mode à l'égard de sa cause première²¹. Quant

19 Nous citons *l'Ethique* dans la traduction de Bernard Pautrat (Editions du Seuil, Paris, 1988) parce que cette édition contient le texte original en latin. En citant *l'Ethique* nous utilisons les abréviations conventionnelles dans les pays anglo-saxons (cf., par exemple, Edwin CURLEY : *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, Princeton, 1988, p. xvii-xviii). Nous citons les autres textes de Spinoza dans l'édition de la Pléiade.

20 « Car c'est la même chose de dire que A doit envelopper le concept de B, ou que A ne peut se concevoir sans B. » (E IIP49D).

21 Bennett estime que la relation d'immanence est plus fondamentale que la relation causale ; Curley pense le contraire. Cf. E. CURLEY : « On Bennett's Interpretation Of Spinoza's Monism » et J. BENNETT : « Spinoza's Monism : A

à la relation causale, elle implique une dépendance conceptuelle. Car, d'après E IA4, « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe ». Autrement dit, l'idée vraie d'une chose qui est un effet enveloppe, c'est-à-dire implique, l'idée de sa cause²².

L'opposition que je viens de décrire ne recouvre pas la distinction entre sujet ultime et propriétés. Car les attributs sont des propriétés essentielles de la substance et, contrairement aux modes, ils ne sont pas en autre chose, ni conçus par autre chose. Par suite, l'opposition décrite ne se trouve pas entre attributs et substance. Par rapport à cette ligne de partage fondamentale, les attributs se trouvent du même côté que la substance²³. En effet, dans E IP10 Spinoza démontre que les attributs se conçoivent par soi, et cela pour la raison qu'ils constituent l'essence d'une substance. Et dans le scolie de IP29, il dit que les attributs sont en soi et qu'ils sont conçus par soi : « Par Nature naturante, il nous faut entendre *ce qui est en soi et se conçoit par soi*, autrement dit tels attributs de la substance »²⁴. Dès lors, s'il n'est pas illégitime de dire que les attributs sont « en » la substance c'est uniquement en ce sens trivial que ce sont des propriétés de celle-ci. Ils ne sauraient être dits « en » la substance au sens technique, non trivial, de « être en autre chose ». Car cela équivaudrait à dire qu'ils ne sont pas en soi. Sur ce point, donc, Spinoza est resté très proche de Descartes, qui avait précisé dans les *Notae in*

Reply To Curley » in *God And Nature, Spinoza's Metaphysics* (ed. Y. Yovel), Leiden, Brill, 1991.

22 C'est en raison de cette dépendance conceptuelle de l'effet à l'égard de sa cause que Spinoza assimilera la nécessité causale entre la substance et ses modes à une nécessité de type logique ou mathématique. En effet, il assimile le rapport causal entre la substance, cause première, et ses effets, les modes, à la relation que l'on trouve entre l'essence d'un triangle et ses propriétés géométriques. Cf. E IP16D et IP17 scolie (deux fois). Cette interprétation de la causalité est contestée, toutefois, par plusieurs commentateurs, dont A. DONAGAN : « Substance, Essence And Attribute in Spinoza, Ethics I », in *God And Nature, Spinoza's Metaphysics*, p. 4 ff.

23 On le voit dès E IP4 : « Tout ce qui est est ou en soi ou en autre chose [...], c'est-à-dire [...], hors de l'intellect il n'y a rien que des substances et leurs affections. Il n'y a donc rien, hors de l'intellect, par quoi plusieurs choses se puissent distinguer entre elles, sinon *des substances, autrement dit, c'est la même chose [...], leurs attributs*, et leurs affections » [mes italiques]. Dans la première partie de la citation, la ligne de partage est posée entre ce qui est en soi (substances) et ce qui est en autre chose (modes) ; dans la seconde partie les attributs sont mis du même côté que les substances.

24 « [...] quod in se est, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam exprimunt [...] ».

programma : « Je n'ai pas dit que ces attributs étaient en ces substances comme en des sujets différents d'eux »²⁵.

Une conséquence du fait que les attributs sont en soi et se conçoivent par soi, est que Spinoza, suivant encore en cela Descartes, peut légitimement concevoir les modes aussi bien comme des modes des attributs que comme des modes de la substance²⁶. Ainsi, tandis qu'il définit le mode comme l'affection (*affectio*) d'une substance (E ID5), il dira aussi qu'un mode est l'affection d'un attribut : « Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières (*modi*) par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée » (E IP25C).

* * *

Mais qu'en est-il, alors, des rapports entre les différents attributs ? Chaque attribut spinoziste est une propriété infinie, essentielle, causale, unique en son genre et individuelle. Quelques remarques à propos de ces caractéristiques.

Un attribut est une propriété essentielle par définition, puisqu'il est défini comme « ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence »²⁷. En rapport avec la perspective ob-

25 *Notae in programma*, CG. III, p. 796. « Sed non dixi, attributa illa iis inesse tanquam subjectis a se diversis [...] » (AT. VIII2, p. 348).

26 Descartes, lui aussi, considère le mode comme déterminant aussi bien l'attribut que la substance, puisqu'il parle de « la pensée même, en tant qu'elle est le principe interne d'où procèdent tous ces modes, et dans lequel ils sont comme dans leur sujet ». (*Notae in programma*, CG. III p.797 ; AT. VIII2, p. 349).

27 E ID4. Cette définition de l'attribut inclut une référence à l'intellect et c'est pourquoi elle est souvent invoquée dans le cadre du problème de l'interprétation subjectiviste *versus* l'interprétation objectiviste des attributs. Selon nous, la référence à l'intellect dans cette définition n'a rien à voir avec une dépendance nécessaire de l'attribut à l'égard de l'intellect. Pour comprendre cette définition, il faut revenir à Descartes. Celui-ci admet qu'une substance a plusieurs attributs et que n'importe quel attribut d'une substance suffit à la faire connaître sous un certain rapport. Mais une substance créée n'a qu'un seul attribut qui en constitue l'essence : « [...] encore que chaque attribut soit suffisant pour faire connaître la substance, il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence, et de qui tous les autres dépendent » (*Principes de la philosophie* I § 53). Par suite, c'est celui-là seul que, dans les termes de Spinoza, « l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence ». Or, en définissant l'attribut comme il le fait dans E ID4, Spinoza, loin d'adopter un point de vue subjectiviste sur les attributs, ne fait qu'exclure

jectiviste que j'adopte, il faut faire une remarque sur le verbe «constituer» dans l'expression «l'attribut *constitue* la nature d'une substance» ou «*constitue* l'essence d'une substance». Cette expression vient directement de Descartes et doit être prise, jusqu'à un certain point, au même sens que chez lui²⁸. Elle signifie simplement que la nature ou l'essence d'une chose *consiste* en cet attribut. Pour Descartes une substance peut avoir plusieurs attributs, mais un seul attribut principal, c'est-à-dire un seul attribut qui constitue son essence. En définissant l'attribut comme constituant l'essence d'une substance, Spinoza élimine la possibilité, admise par Descartes, qu'il y ait des attributs non constitutifs d'une essence. D'autre part, le verbe «constituer» sert à marquer une différence entre les attributs et les propres (tels sont, par exemple, l'éternité, l'infinité et l'indivisibilité), qui sont des propriétés nécessaires de la substance, mais qui ne constituent ni n'expriment son essence.

Un attribut est une propriété causale, dans la mesure où c'est toujours en vertu de la possession, par exemple, de l'attribut de l'étendue que la substance produit les modes de l'étendue; c'est en vertu de la possession de l'attribut de la pensée que la substance produit les modes de la pensée, et ainsi de suite pour les autres attributs et leurs modes.

Par ailleurs, chaque attribut spinoziste est unique en son genre : il n'y a de chaque attribut nécessairement qu'un seul exemplaire. Ce serait vrai même si *per impossible* il existait plusieurs substances. Car Spinoza consacre E IP5 à montrer qu'«il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut», et cela indépendamment du fait, établi seulement en IP14, que, nécessairement, il n'existe qu'une seule substance²⁹. Et chaque attribut est une propriété individuelle en ce sens que, même si *per impossible* il existait plusieurs substances, l'existence de tel attribut impliquerait nécessairement l'existence de telle substance individuelle.

Spinoza prend une position radicalement anti-cartésienne en affirmant qu'une substance peut avoir une essence constituée de

tout attribut qui ne serait pas constitutif de l'essence d'une substance et qui, par conséquent, ne pourrait être perçu (en vérité) comme constituant son essence.

28 Cf. *Principes de la philosophie* I § 53 et *Notae in programma*, CG. III, p. 797 et 798 (AT. VIII2, p. 348-50).

29 On trouve un argument pour la même thèse dans le scolie de E IP8. Mais cela découle, aussi, directement de la définition de l'essence (E IID2), que nous citons plus bas.

plusieurs attributs à raison de sa perfection : « Plus chaque chose a de réalité ou d'être, plus il y a d'attributs qui lui appartiennent. »³⁰. Ce faisant, il supprime le fondement de l'argument cartésien pour la distinction réelle de l'esprit et du corps. Pour Descartes, une distinction réelle se trouve « proprement entre deux ou plusieurs substances »³¹. La condition nécessaire et suffisante pour que nous sachions que deux entités sont des substances et qu'elles sont, par conséquent, réellement distinctes, est que « nous en pouvons concevoir une clairement et distinctement sans penser à l'autre »³². Etant donné que « le néant n'a pas de propriétés »³³, tout attribut appartient nécessairement à quelque entité. Mais, explique Descartes, « lorsqu'il s'agit d'attributs qui constituent l'essence de quelques substances, il ne saurait y avoir entre eux de plus grande opposition que d'être divers »³⁴. Ce qui implique qu'une substance ne peut avoir deux attributs principaux divers. Alors, une condition suffisante, mais non nécessaire, pour concevoir clairement et distinctement deux entités l'une sans l'autre est qu'elles possèdent des attributs principaux divers. Or, ce critère cartésien de la distinction réelle devient inopérant chez Spinoza, étant donné que deux ou plusieurs attributs peuvent constituer l'essence d'une même substance. Le fait que les attributs soient divers et que chacun soit conçu par soi ne peut plus être pris comme le signe d'une distinction réelle entre substances. Dès lors, la distinction réelle qui, chez Descartes, se situait entre substances, se trouve posée chez Spinoza entre attributs, ce qui a la conséquence anti-cartésienne suivante : « [...] encore que l'on conçoive deux attributs réellement distincts, c'est-à-dire l'un sans le secours de l'autre, nous ne pouvons pourtant pas en conclure qu'ils constituent deux étants (entia), autrement dit deux substances différentes » (E IP10, scolie). Bref, il est illégitime de conclure d'une diversité d'attributs à une distinction numérique de substances.

Dans le contexte de l'argumentation générale des dix premières propositions de *l'Ethique* – c'est-à-dire *avant* que l'on sache que Dieu existe (E IP11) et qu'il n'y a qu'une seule substance (E IP14) – cette citation a la signification suivante. Même s'il pouvait exister plusieurs substances, il nous serait impossible d'individuer les

30 E IP9; cf. aussi la Lettre IX, Pl., p. 1089.

31 *Principes de la philosophie* I, § 60.

32 *Ibid.*

33 *Op. cit.*, § 52.

34 *Notae in programma*, CG. III, p.798; AT. VIII2, p. 349.

substances à partir de la connaissance des attributs. C'est-à-dire, il pourrait y en avoir une seule, deux, ou un nombre indéterminément grand, mais il serait impossible d'inférer sur la base de la connaissance des attributs combien de substances existeraient. Car, chaque attribut étant conçu par soi et étant réellement distinct de tout autre, la différence qu'il y aurait entre deux attributs appartenant, par hypothèse, à des substances distinctes serait la même que la différence entre deux attributs appartenant à une même substance. En un mot, à partir des idées de chaque attribut il serait impossible de savoir si nous avons affaire à une ou à plusieurs substances. Et nous resterions dans cette situation d'ignorance, chez Spinoza, si nous n'intelligions pas l'idée vraie de l'essence divine. Cette idée est normative en qu'elle impose à l'intellect de concevoir l'infinité des attributs comme constituant *une seule* essence, bien que chacun des attributs soit conçu par soi.

Tandis que Descartes ne pouvait admettre qu'une distinction de raison entre les attributs divins³⁵, Spinoza pose entre eux une distinction réelle. C'est pourquoi l'essence divine n'est pas simple, mais complexe : « La nature divine a des attributs en nombre absolument infini [...], dont chacun exprime une essence infinie en son genre [...] » (E IP16D).

* * *

Je passe à présent aux rapports entre les attributs et la substance. Partons du fait que, pour Spinoza, la substance doit toujours se concevoir *sous* tel ou tel attribut³⁶, et qu'elle est inconcevable *sans* cet attribut³⁷. C'est ici qu'on trouve l'apparence d'une raison d'attribuer à Spinoza la doctrine de la substance comme substrat inconnaissable. Car, dira-t-on, si la substance se conçoit nécessairement *sous* tel ou tel attribut, et qu'elle est inconcevable *sans* cet attribut, elle n'est pas connaissable en elle-même. Et comme elle est un sujet ultime de propriétés, la substance spinoziste est en fin de compte un pur substrat inconnaissable, pareil à celui que verront Leibniz, Berkeley et Hume chez Locke, et qu'ils rejettent. Il est facile de montrer, toutefois, que cette interprétation contredit la définition de la sub-

35 Cf. *Cogitata metaphysica*, Pl., p. 275.

36 E IP10, scolie : « [...] il n'y a même dans la nature rien de plus clair que le fait que chaque étant (ens) doit se concevoir sous quelque attribut [...] ».

37 Cf. la définition spinoziste de l'essence (E IID2), que nous citons plus bas.

stance. Elle néglige le fait que la substance, loin d'être inconnaisable, est par définition une entité qui se conçoit par soi.

Cependant, on pourrait rétorquer qu'il y a là une incohérence. Car, si la substance se conçoit sous tel ou tel attribut, et si elle est inconcevable sans cet attribut, il semble que cela implique qu'elle n'est *pas* conçue par soi. En ce cas, n'y a-t-il pas contradiction avec la définition de la substance ?

On ne peut clarifier cette incohérence apparente tant qu'on l'isole d'une deuxième incohérence, également apparente, que voici. D'un côté, Spinoza affirme que chaque attribut doit se concevoir par soi (E IP10). D'un autre côté, il dit aussi qu'aucun attribut n'est conceivable sans la substance à laquelle il appartient. Alors, est-ce que cela n'implique pas que l'attribut n'est *pas* conçu par soi ?

Il est important de considérer ces deux incohérences apparentes en même temps, parce qu'elles semblent découler toutes les deux de la définition générale de l'essence : « Je dis appartenir à l'essence d'une chose ce dont la présence pose nécessairement la chose, et dont la suppression supprime nécessairement la chose ; ou encore, ce sans quoi la chose, et inversement ce qui sans la chose, ne peut ni être ni se concevoir » (E IID2). Appliquons cette définition à l'essence de la substance. Alors, dire que tel ou tel attribut appartient à l'essence de la substance signifie que cet attribut ne peut ni être ni être conçu sans la substance, et, réciproquement, que la substance ne peut ni être ni être conçue sans cet attribut³⁸. Or, il pourrait sembler que cela implique que ni la substance ni l'attribut ne se conçoivent par soi. D'où suivraient nos deux incohérences apparentes, attendu que substance et attributs sont censés se concevoir par soi.

Une solution simple semble se présenter qui permettrait de résoudre les deux difficultés à la fois. Ce serait de supposer que chaque attribut est strictement identique à une substance simple. Etant donné cette identité, il serait vrai que telle substance se conçoit

38 On notera que Spinoza est plus radical que Descartes sur le rapport conceptuel entre substance et attribut. Descartes dit seulement que « il y a quelque difficulté à séparer la notion que nous avons de la substance de celle que nous avons de la pensée et de l'étendue » (*Principes de la philosophie* I, § 63). Selon ce texte de Descartes, il serait malgré tout possible, non sans difficulté, de concevoir au moins obscurément et confusément la substance en faisant abstraction de son attribut essentiel. Mais il y a une raison à cela : cf. *Principes* I, § 52 (et M. AYERS : *op. cit.*, p. 28).

par soi et qu'elle se conçoit par tel attribut³⁹, ce qui permettrait de résoudre la première incohérence. Ensuite, pour la même raison, il serait vrai que tel attribut se conçoit par soi et qu'il se conçoit par telle substance, ce qui éliminerait la seconde difficulté. Bref, en adoptant la théorie de l'identité entre chaque attribut et une substance simple, on résoudrait d'un seul coup les deux difficultés mentionnées. Et cette lecture aurait l'avantage supplémentaire d'éviter d'interpréter ces substances comme des substrats.

Cependant, s'il est vrai que la théorie de la substance comme substrat inconnaissable est à rejeter du simple fait qu'elle contredit la définition de la substance, je pense que la théorie de l'identité entre chaque attribut et une substance simple est fausse également. Pour l'instant, je voudrais seulement montrer qu'elle est inutile pour résoudre les deux incohérences apparentes que j'ai signalées.

La première difficulté vient de ce qu'on interprète la thèse suivant laquelle une substance se conçoit sous quelque attribut, et la thèse suivant laquelle une substance est inconnaissable sans tel ou tel attribut, comme impliquant que la substance ne se conçoit *pas* par soi. Et la seconde difficulté naît de ce qu'on interprète la thèse suivant laquelle tel ou tel attribut est inconcevable sans une substance comme impliquant que l'attribut ne se conçoit *pas* par soi. Or, si ces inférences sont fausses, les deux difficultés disparaissent. Et elles sont fausses pour la raison générale que l'opposition «être conçu par soi» / «être conçu par autre chose», tout de même que l'opposition «être en soi» / «être en autre chose», sont applicables à des termes modalement distincts, tels que la substance et les modes, mais non à des termes entre lesquels il n'y a qu'une distinction de raison, tels que la substance et ses attributs.

Revenons à la première difficulté. En affirmant que la substance se conçoit nécessairement sous tel ou tel attribut, qu'elle est inconcevable sans cet attribut, Spinoza ne contredit nullement la définition de la substance. Au contraire : concevoir une substance par soi *implique* qu'on la conçoive sous tel ou tel attribut, avec tel ou tel attribut. Voici pourquoi. Lorsque Spinoza parle de concevoir une entité par soi, il est toujours sous-entendu qu'il s'agit de la concevoir (par soi) en vérité, c'est-à-dire telle qu'elle est. Or concevoir la substance telle qu'elle est, c'est nécessairement la concevoir comme

39 Tel est l'argument de Charles Jarrett : «The Logical Structure Of Spinoza's Ethics», *Synthèse*, vol. 37, 1978, p. 21-23.

étant de telle ou telle nature ou essence. Il n'est ni nécessaire ni possible, sous peine d'incohérence, de concevoir une substance telle qu'elle est tout en faisant abstraction de sa nature ou essence. Par conséquent, si la substance se conçoit nécessairement sous quelque attribut, c'est simplement une conséquence du fait qu'elle est conçue telle qu'elle est. Et cela ne peut pas impliquer qu'elle se conçoive par autre chose. Sinon on obtiendrait la conséquence absurde suivant laquelle, si une substance se conçoit telle qu'elle est, elle ne se conçoit pas par soi, ou bien, si l'on préfère, que si elle se conçoit par soi, elle ne se conçoit pas telle qu'elle est. Donc, en disant que la substance ne se conçoit pas sans tel attribut, ou qu'elle se conçoit nécessairement sous tel attribut, Spinoza veut dire que concevoir la substance par soi (et, évidemment, telle qu'elle est) c'est nécessairement la concevoir, par exemple, comme étendue, ou comme pensante, etc. Et dire cela n'implique nullement que chaque attribut soit identique à une substance.

Cela devrait nous aider à clarifier l'autre incohérence apparente. Lorsque Spinoza affirme, dans E IP10, que chaque attribut se conçoit par soi, c'est dans le but d'établir l'indépendance logique de chaque attribut: le concept d'un attribut n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut. Par ailleurs, comme le montre la définition de l'essence, tel attribut est inconcevable sans telle substance et réciproquement. Jusqu'ici il n'y a aucune contradiction: chaque attribut est conçu par soi en ce sens que le concept d'un attribut n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut, et chaque attribut se conçoit nécessairement comme l'attribut de telle substance. Toutefois, insistera-t-on, n'est-il pas incohérent de dire qu'un attribut soit conçu par soi alors qu'il est inconcevable sans telle substance ?

Non point. Souvenons-nous de la raison que donne Spinoza pour dire que chaque attribut est conçu par soi. D'après E IP10, chaque attribut doit se concevoir par soi *parce qu'il* constitue l'essence d'une substance (ID4) et que la substance est conçue par soi (ID3). Si c'est précisément, et très clairement, parce qu'il constitue l'essence d'une substance que l'attribut est conçu par soi, il est dépourvu de toute plausibilité de lire dans la définition de l'essence (E IID2) l'implication selon laquelle l'attribut ne serait pas conçu par soi.

Par conséquent, l'interprétation suivant laquelle il y aurait identité entre chaque attribut et une substance simple est inutile pour résoudre les deux difficultés que nous avons discutées.

Toutefois, cela ne montre que cette interprétation soit fausse. Qu'en est-il, alors, de cette interprétation ? Après avoir été formulée par Delbos, elle a été soutenue de façon impressionnante par Gueroult⁴⁰. Malgré les objections faites par André Doz à l'encontre de Gueroult⁴¹, elle a été défendue à nouveau par Ginette Dreyfus⁴². Elle est celle, également, de Edwin Curley. Comme Gueroult avait prévu bon nombre d'objections qu'on lui ferait, et qu'il y a répondu, on ne saurait réfuter sa position sans discuter l'ensemble de ses réponses et sans examiner de près les textes de Spinoza, ce qu'il est impossible de faire ici. Je me bornerai, donc, à esquisser quelques différences importantes entre la lecture de Gueroult et celle que je propose, et à formuler des objections qui me paraissent fondamentales. (Concernant les passages de la première partie de *l'Ethique* où l'on trouve quelque fondement textuel à l'interprétation suivant laquelle chaque attribut serait identique à une substance – passages que je ne puis discuter ici [cf. toutefois mes notes 46 et 51] –, ma lecture rejoint en partie celle de Doz, malgré les objections de G. Dreyfus.)

Pour Gueroult, chaque attribut est identique à une substance simple. Par exemple, il identifie strictement la pensée avec la substance pensante, l'étendue avec la substance étendue. Deuxièmement, il pense que les substances dont Spinoza traite dans les huit premières propositions de *l'Ethique* sont toutes de telles substances, qu'il appelle aussi « substances à un seul attribut ». Concernant ces deux points, je suis du même avis que Doz. Dans les huit premières propositions de *l'Ethique*, Spinoza n'identifie pas chaque attribut à une substance ; et les substances dont il s'agit à cet endroit sont considérées comme pouvant avoir n'importe quel nombre fini d'attributs.

Gueroult pense que les premières propositions de *l'Ethique* affirment l'existence d'une pluralité de substances n'ayant chacune qu'un seul attribut, et que la fonction de E IP14 (« A part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance ») est *d'ajouter* à cette affirmation une affirmation supplémentaire, à savoir : cette pluralité

40 Victor DELBOS : « La doctrine spinoziste des attributs de Dieu », *L'Année Philosophique*, 1912. Martial GUEROULT : *Spinoza*, Vol. I, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

41 A. DOZ : « Remarques sur les onze premières propositions de *l'Ethique* de Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1976, no 2.

42 G. DREYFUS : « Sur le *Spinoza* de Martial Gueroult : réponses aux objections de M. Doz », *Cahiers Spinoza*, n° 2, Paris, Editions Réplique, 1978.

de substances forme une substance, qui est Dieu. Dans la lecture que je propose, les premières propositions de *l'Ethique* laissent ouverte la possibilité de l'existence d'une pluralité de substances ayant chacune un nombre indéterminé, mais fini, d'attributs. Et la fonction de E IP14 est *d'éliminer* cette possibilité en démontrant que l'existence d'une pluralité de substances est incompatible avec la preuve de l'existence d'une substance ayant une infinité d'attributs (E IP11), si bien que cette dernière se révèle être l'unique substance. C'est parce que la fonction de E IP14 est éliminative ou réfutative d'une position laissée ouverte par les propositions précédentes que sa forme est négative : « A part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance »⁴³.

Voici, à présent, quelques raisons de mon opposition. Il me semble important de remarquer, contre Gueroult, Curley et Dreyfus, que la thèse suivant laquelle une substance peut avoir plusieurs attributs à raison de sa perfection, bien qu'elle soit formulée seulement en E IP9, est implicitement posée dès ID4. Car, d'après Spinoza lui-même, cette thèse découle directement de la seule définition de l'attribut. Or, si la définition de l'attribut suffit à impliquer qu'une substance peut avoir plusieurs attributs, il est impossible de supposer que cette implication ne commence à « prendre effet », ou à « entrer en vigueur », pour ainsi dire, qu'à partir de la neuvième proposition. Ce d'autant plus que la quatrième définition est déjà utilisée dans E IP4. Bien plutôt, il faut considérer E IP9 comme ayant valeur d'axiome⁴⁴. Par conséquent, en laissant provisoirement ouverte, dès E IP2, la possibilité d'une pluralité de substances, Spinoza laisse ouverte également la possibilité que chacune d'elles ait plusieurs attributs⁴⁵.

43 Il est important de noter, en effet, que la démonstration de E IP14 est une réfutation à l'absurde. Spinoza dit : « je choisis habituellement cette forme de démonstration [= la réfutation à l'absurde] quand les propositions sont négatives, parce qu'elle s'accorde mieux à la nature des choses » (Lettre LXIV, Pl., p. 1262).

44 Sur ce point nous rejoignons JARRETT : *op. cit.*, p. 41.

45 Ainsi, lorsque Spinoza dit : « non dari nisi unam [= substantiam] ejusdem attributi » (E IP5D), il n'exclut pas qu'une substance ait plus d'un attribut ; mais il exclut que, étant donné un certain attribut, cet attribut appartienne à plus d'une substance, c'est-à-dire, il exclut qu'il y ait plus d'une substance possédant un même attribut (quel que soit le nombre d'attributs que possède une substance). C'est la même chose qu'il dit en affirmant : « In rerum natura non possunt dari duae substantiae ejusdem attributi » (IP6D). Et s'il dit, dans

Evidemment, s'il y avait identité stricte entre tel attribut et telle substance, il s'ensuivrait que la raison pour laquelle l'attribut se conçoit par soi est qu'il *est* une substance, laquelle est définie comme se concevant par soi. Mais, justement, ce n'est pas la raison que donne Spinoza. D'après E IP10, en effet, si un attribut se conçoit par soi c'est parce qu'il constitue l'essence d'une substance, non parce qu'il est une substance⁴⁶.

En outre, supposer une identité entre chaque attribut et une substance reviendrait à supprimer le déplacement spinoziste de la distinction réelle par rapport à Descartes. En effet, on a vu que, contrairement à Descartes, Spinoza situe la distinction réelle entre les attributs, et il nie que la distinction réelle entre deux attributs puisse être prise pour le signe d'une distinction réelle entre deux substances. Or, s'il y avait identité entre chaque attribut et une substance, la distinction réelle entre attributs équivaudrait bel et bien à une distinction réelle entre substances, contrairement, on l'a vu, à ce que dit Spinoza dans le scolie de E IP10.

Au surplus, s'il fallait identifier chaque attribut avec une substance simple, la pensée serait identique à la substance pensante, et l'étendue serait identique à la substance étendue. Dans ce cas, comme on découvre par la suite qu'il n'y a qu'une seule substance (E IP14), et donc que la substance pensante est la substance étendue, il faudrait dire que la pensée est numériquement identique à l'étendue, ce qui implique contradiction puisque chaque attribut est réellement distinct de tout autre attribut.

IP8D, que « *substantia unius attributi non nisi unica existit* », il faut remarquer qu'il considère cette affirmation comme démontrée par IP5D. Par conséquent, l'affirmation contenue dans IP8D doit être interprétée d'une manière conforme au sens que nous avons reconnu à l'affirmation contenue dans IP5D : « *unius attributi* » signifie « d'un tel attribut », ou « d'un certain attribut », ou « d'un même attribut », mais non « d'un seul attribut ».

46 Olli Koistinen donne un autre argument, qu'il dirige contre Curley, en faveur de la conclusion suivant laquelle Spinoza, dans les huit premières propositions, n'identifie pas attribut et substance simple. En effet, une substance se conçoit nécessairement sous quelque attribut. Et une substance se conçoit nécessairement par soi, c'est-à-dire que le concept d'une substance n'enveloppe pas le concept d'une autre substance. Or, si chaque attribut était une substance, concevoir Dieu sous tel ou tel attribut serait le concevoir par le concept d'une substance différente de la substance qu'il est. Cela aurait pour conséquence que Dieu ne serait pas conçu par soi, ce qui implique contradiction. (*On the Metaphysics of Spinoza's Ethics*, Reports from the Department of Theoretical Philosophy, University of Turku, Finland, no 20, 1991, p. 37-38).

Sous cette forme, il est vrai, cette dernière objection n'est pas pertinente contre Gueroult, parce qu'il pense que la substance pensante et la substance étendue sont des substances, parmi d'autres, qui *constituent* la substance divine. Toutefois, il faut remarquer que si Dieu était constitué par ces deux substances (entre autres), il s'ensuivrait de deux choses l'une. Ou bien il faudrait admettre que Dieu, bien que constitué d'une substance pensante et d'une substance étendue, n'est pas lui-même une substance pensante, ni une substance étendue. Ce serait une interprétation irrecevable, puisque la pensée et l'étendue sont des attributs de Dieu, ce qui signifie pour le moins qu'il est un être pensant et un être étendu. Ou bien, en disant que Dieu est une substance pensante et une substance étendue, il faudrait admettre qu'il y a deux substances pensantes, celle que Dieu est et celle dont il est constitué, ainsi que deux substances étendues, celle que Dieu est et celle dont il est constitué. Outre le fait qu'une thèse pareille paraît absurde, il n'y en a aucune trace dans *l'Ethique*.

Enfin, si on suivait Gueroult, il faudrait admettre avec lui que la substance divine a une essence constituée d'une infinité de substances. Gueroult sait bien que Spinoza ne dit rien de tel. Mais, dans sa défense, Gueroult sous-estime le fait que Spinoza dise à au moins deux reprises que «dans la nature des choses il n'y a qu'une substance, et qu'elle est absolument infinie» (E IP14, corollaire ; cf. IP10, scolie). Une affirmation si claire ne permet nullement au commentateur, sous peine d'introduire une contradiction chez Spinoza, d'ajouter que cette substance est constituée d'une infinité de substances. Car, même si cette infinité de substances se trouvait en Dieu, elle serait tout de même «dans la nature des choses» (*in rerum natura*), puisque Dieu est nature naturante.

Il va de soi que ce n'est pas sans fondements textuels que Gueroult et Curley ont pu avancer leur interprétation. Il y a des passages dans les textes de Spinoza qui la suggèrent. J'en conviens, tout en soulignant qu'ils sont moins nombreux qu'ils ne le croient. Il faut tenir compte tout particulièrement de la Lettre IX de Spinoza, de février 1663, dans laquelle il cite et commente pour Simon de Vries une définition de la substance appartenant à une version de *l'Ethique* datant de cette période. Comme la version définitive de *l'Ethique* sera prête pour la publication au plus tard en 1675, il peut y avoir jusqu'à 12 ans d'intervalle entre la version dont parle Spinoza dans cette lettre et la version définitive. Il écrit :

« De plus, je ne vois pas [...] pourquoi cette définition vous arrête. En effet, telle que je vous l'ai donnée, elle s'énonce ainsi : *Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi; c'est-à-dire ce dont le concept n'implique pas le concept d'une autre chose. C'est la même chose que j'entends par attribut, à cela près que ce terme s'emploie du point de vue (respectu) de l'entendement qui attribue à la substance telle nature déterminée.* Cette définition explique assez clairement ce que je veux entendre par substance ou attribut. Vous désirez cependant, bien que ce ne soit guère utile, que je montre comment une seule et même chose soit désignée par deux noms. Mais, pour ne pas chicaner, j'en donnerai deux. 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 »⁴⁷.

Ce texte exigerait de longs commentaires, notamment parce qu'il est souvent invoqué pour défendre l'interprétation subjectiviste des attributs, du fait que le rapport de l'attribut à l'intellect est comparé au rapport d'une qualité seconde à la vue. Mais je m'en tiens à ce qui se rapporte directement à mon propos, présupposant l'interprétation objectiviste. Il est incontestable qu'ici Spinoza identifie substance et attribut, disant que c'est une seule et même chose désignée par des noms différents. Mais remarquez que cette définition n'apparaît pas dans la version définitive de *l'Ethique*, où elle est remplacée par les définitions 3 et 4, de la Première Partie, que nous connaissons. Et ces nouvelles définitions ne stipulent ni n'impliquent qu'il y a identité de la substance et de l'attribut sous deux noms différents. Pourquoi, alors, un tel changement ? On peut inférer la réponse à partir d'un autre passage de la même lettre, où Spinoza dit ceci :

« 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* »⁴⁸.

Ainsi, de l'avis de Spinoza lui-même, la définition de la substance qui se trouve dans la version antérieure de *l'Ethique* est inapplicable à un être possédant plusieurs attributs. Or, dans *l'Ethique*, Dieu est

47 Pl., p. 1089-90 (italiques de l'auteur).

48 Pl., p. 1089 (nos italiques).

défini comme une substance consistant en une infinité d'attributs. Voilà pourquoi la version antérieure de la définition de la substance disparaît et se voit remplacée par les définitions 3 et 4 de la version définitive. En outre, non seulement les nouvelles définitions n'impliquent pas l'identification affirmée par la Lettre IX, mais qui plus est la nouvelle définition 4 l'exclut formellement. Car, d'après Spinoza lui-même, on l'a vu, la définition 4 implique à elle seule qu'une substance peut avoir plusieurs attributs à raison de sa perfection (E IP14).

Pourquoi, alors, a-t-il pu sembler à ces critiques que Spinoza identifie attribut et substance simple dans les huit premières propositions de *l'Ethique*? Il y a plusieurs raisons à cela, qu'il serait impossible d'analyser ici de manière satisfaisante. Mais il y a une raison qui me semble particulièrement importante et que je voudrais mentionner. C'est, je pense, qu'il n'y a pas de différence, chez Spinoza, entre le contenu du concept d'un attribut et le contenu du concept de la substance possédant cet attribut, abstraction faite des autres attributs qu'elle peut posséder⁴⁹. Par exemple, il n'y a pas de différence entre le contenu du concept de pensée et le contenu du concept de substance pensante, considérée indépendamment des autres attributs qu'elle peut avoir. Il n'y a pas de différence entre le contenu du concept d'étendue et le contenu du concept de substance étendue, abstraction faite des autres attributs qu'elle peut avoir. En effet, revenons à la définition générale de l'essence (E IID2). Si on applique cette définition à l'essence de la substance, on obtient, entre autres, l'implication suivante : concevoir tel attribut, mettons la pensée, implique qu'on conçoive une substance comme ayant cet attribut ; et on ne peut concevoir cette substance comme n'ayant pas l'attribut de la pensée. En même temps, il faut se souvenir que l'attribut et la substance se conçoivent par soi. Donc, bien que la pensée soit inconcevable sans la substance, la pensée est néanmoins

49 L'idée suivant laquelle les deux concepts auraient le même contenu, mais non l'argument dont je me sers pour le montrer, se trouve chez Jonathan Bennett (*A Study Of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, p. 62-63). Je ne suis pas sûr, toutefois, de comprendre sa position sur ce point ; et je m'en distancie sur plusieurs aspects que je crois comprendre. Sa position est critiquée par Paul Eisenberg dans «On The Attributes And Their Alleged Independence Of One Another: A Commentary On Spinoza's Ethics IP10», in *Spinoza: Issues And Directions* (ed. Curley & Moreau), Leiden, Brill, 1990, p. 7-9.

conçue par soi, et non par le concept d'autre chose. Et, bien que cette substance ne puisse être conçue sans la pensée, elle est néanmoins conçue par soi, et non par le concept d'autre chose. Or, cela s'explique facilement si on admet, comme je le suggère, non pas que l'attribut est identique à une substance simple (ce que dit Gueroult), mais que le contenu du concept d'un attribut est identique au contenu du concept de la substance possédant cet attribut considérée indépendamment des autres attributs qu'elle peut avoir. C'est-à-dire, par exemple, que le concept de pensée est identique au concept de substance pensante, abstraction faite des autres attributs que peut avoir cette substance. Il faut se souvenir qu'il est toujours possible de considérer la substance comme ayant tel attribut en faisant abstraction de ses autres attributs, parce que le concept d'un attribut n'enveloppe le concept d'aucun autre attribut.

Si cette interprétation est correcte, on comprend pourquoi Spinoza s'exprime parfois, même dans *l'Ethique*, comme s'il identifiait la pensée et la substance pensante, l'étendue et la substance étendue⁵⁰. Toutefois, de ce que le contenu des concepts soit le même, on ne saurait conclure à l'identité des référents. L'étendue ne peut être identique à la substance étendue, ni la pensée à la substance pensante. Car la substance pensante est identique à la substance étendue, alors que la pensée n'est ni numériquement, ni qualitativement, identique à l'étendue.

* * *

Mais qu'en est-il, alors, du rapport entre la substance et l'infinité de ses attributs ? Faut-il dire qu'il y a identité dans ce cas précis, que la substance absolument infinie est simplement un complexe d'une infinité d'attributs ? Je pense que oui, avec certaines adjonctions qu'il importe de préciser. La position que je voudrais défendre se distingue de celle de Curley et de Gueroult, toutefois, en ce que je ne pense pas que la substance divine soit un complexe d'attributs dont

50 Cependant, cette explication ne saurait valoir pour toutes les occurrences, dans *l'Ethique*, où Spinoza semble identifier attribut et substance simple. Par exemple, lorsqu'il dit dans le scolie de E IP15, « [...] de là nous avons conclu que la substance étendue est l'un des infinis attributs de Dieu », il faut recourir à une explication différente, qui est toutefois clairement justifiée par le contexte. Il faut comprendre : de là nous avons conclu que (ce que Descartes croit être) la substance étendue est l'un des infinis attributs de Dieu ».

chacun serait une substance. C'est un complexe d'attributs dont aucun n'est une substance.

Pour commencer je voudrais me rapprocher de Curley sur un point précis. Il y a une objection qui vient immédiatement à l'esprit contre sa position aussi bien que la mienne, et qui n'est pas pertinente : si la substance n'est rien qu'un complexe d'attributs, il est au moins logiquement possible que certains attributs existent sans les autres. Dans ce cas la substance serait divisible, ce qui contredirait la thèse spinoziste de l'indivisibilité de la substance. Or, Curley souligne à juste titre qu'il n'est pas logiquement possible qu'un attribut existe sans les autres. En effet, dit-il : « [...] this particular complex is a complex of very special elements. If each of the attributes not only is conceived through itself, but also exists in itself, then it exists without requiring the aid of any other thing. If it exists in *that* way, then its existence is necessary. But if the existence of each of the attributes is necessary, then it is not possible that one of them should exist without the others »⁵¹.

Mais, pour pouvoir défendre l'idée suivant laquelle la substance est simplement un complexe d'attributs, il faut encore répondre à l'objection suivante. Soit, dira-t-on, la possibilité qu'un ou plusieurs attributs existent sans que les autres existent est exclue du fait que l'existence de chaque attribut est nécessaire. Cela revient à dire que les attributs sont tous éternels. Mais l'existence nécessaire de l'infinité des attributs, le fait qu'ils soient coétérnels, n'implique pas qu'ils forment *une* entité. En effet, une infinité est une multiplicité. Or, dira-t-on, pour que cette multiplicité puisse former une entité, il faut qu'il existe une et une seule substance en laquelle les attributs inhérent. La substance sera donc principe d'unité des attributs. Mais elle ne sera leur principe d'unité que parce qu'elle est leur sujet d'inhérence et qu'ils lui sont immanents. Comme sujet d'inhérence, elle sera nécessairement distincte des attributs qu'elle unifie et extérieure à eux.

L'erreur contenue dans ce raisonnement est de présupposer que la raison pour laquelle l'infinité des attributs constitue *une* entité est qu'ils sont immanents à un sujet d'inhérence. On est tenté d'imaginer que les attributs, s'ils étaient en quelque sorte « laissés à eux-mêmes », seraient une pure multiplicité. (On est tenté de le faire en raison du fait qu'ils sont tous réellement distincts.) On est donc amené à

51 CURLEY, *op. cit.*, p. 30.

concevoir la substance spinoziste comme devant se surajouter aux attributs afin de garantir leur unité; on se représente la substance comme un principe d'unité extérieur aux attributs, et comme leur étant logiquement postérieur.

Cependant, le fait que les attributs forment *une* entité s'explique, selon nous, tout autrement. Cela tient à ce que, quoique réellement distincts, ils constituent ensemble une seule essence. En effet, pour Spinoza, *il y a* l'essence divine. Le fait qu'il y ait cette essence ne requiert aucune démonstration, de son point de vue. Car elle est l'objet d'une idée vraie qui, comme toute idée vraie « doit convenir avec ce dont elle est l'idée » (E IA6). C'est parce qu'elle est vraie que cette idée joue un rôle normatif en imposant à l'intellect de concevoir l'infinité des attributs comme constituant une seule essence. En intelligeant l'idée de l'essence divine, l'intellect découvre que l'infinité des attributs constitue une seule essence. Par conséquent, l'unité de l'infinité des attributs, le fait qu'ils constituent *une* entité, est déjà impliqué au niveau de l'essence; c'est un fait donné par la structure même de l'essence absolument infinie. Il n'y a donc pas lieu de supposer que leur unité procéderait d'un principe extérieur à l'essence qu'ils constituent, principe tel qu'un sujet d'inhérence ou un substrat.

Alors, puisque la substance spinoziste n'est pas un substrat, comment faut-il comprendre le rapport de cette substance à l'infinité des attributs, c'est-à-dire, donc, à l'essence divine? Dans E IP20, Spinoza cherche à démontrer que « l'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose ». Or, pour le démontrer il dit ceci: « Ces mêmes attributs de Dieu qui [...] expliquent l'essence éternelle de Dieu expliquent en même temps son existence éternelle, c'est-à-dire cela même qui constitue l'essence de Dieu constitue en même temps son existence [...] ». Ainsi, la raison que donne Spinoza pour affirmer que l'essence et l'existence de la substance sont une seule et même chose est que et l'essence et l'existence sont constituées par exactement la même réalité, à savoir par les attributs. C'est dire que l'infinité des attributs constitue une essence complexe nécessairement existante.

Ensuite, puisque chaque attribut est une propriété à la fois essentielle et causale, il suit qu'en constituant une seule essence les attributs doivent constituer également *une seule* puissance causale,

qui est éternellement en acte⁵². En effet, Spinoza consacre E IP34 à démontrer que « la puissance de Dieu est son essence même ». Considérons la démonstration de cette proposition : « [...] de la seule nécessité de l'essence de Dieu il suit que Dieu est cause de soi [...] et [...] de toutes choses. Donc la puissance de Dieu, par quoi lui-même, et toutes choses sont et agissent, est son essence même ». On s'aperçoit que l'essence et la puissance sont une seule réalité considérée sous deux rapports différents : la puissance est simplement l'essence absolument infinie considérée comme source, à la fois, de l'existence de Dieu et de l'essence et de l'existence des modes. En effet, plus loin, Spinoza commentera la démonstration de cette proposition en disant : « Nous avons montré que la puissance de Dieu n'est rien d'autre que l'essence agissante de Dieu (essentiam actuosam Dei) ».

Il apparaît alors que l'infinité des attributs constitue une essence absolument infinie nécessairement existante et agissante. Je voudrais conclure que la substance spinoziste n'est rien de plus et rien d'autre que cela. Si c'est exact, alors il faut remarquer qu'à travers les changements profonds qu'il a effectués par rapport à la théorie cartésienne de la substance, Spinoza a prolongé et accentué le courant de pensée qui, chez Descartes, conduisait à identifier une substance à son essence.

52 E IP17 scolie : « Et donc l'omnipotence de Dieu fut en acte de toute éternité, et restera pour l'éternité dans la même actualité ».