

SPINOZA EST-IL MONISTE ?

par Pierre Macherey

reprise modifiée et augmentée d'une étude déjà publiée sous ce titre, dans *Spinoza : puissance et ontologie*, éd. Kimé, Paris 1994, p.39-53.

I.

Au nombre des étiquettes qu'on a coutume d'attacher à la démarche de Spinoza, – athéisme, matérialisme, panthéisme, etc. -, il y a le « monisme » : Spinoza, dit-on, est moniste, il est « un » moniste ; il serait même celui qui, dans le champ de la philosophie classique, incarne à la perfection ce courant ou cette tendance. Il serait ainsi « le » moniste intégral, philosophe du tout un qui est un tout seul ou un seul tout, tout seul un tout qui est tout un parce qu'il est un tout un, comme un seul tout un, bref le philosophe de l'un seul (*monos*)¹ qui s'en tient tenacement à l'accomplissement de son unicité, celle-ci constituant à la fois la condition et la marque de sa perfection, donc de son absolue réalité, à la fois inentamable et incontestable. Mais Spinoza est-il bien ce philosophe-là ? Professe-t-il aussi uniment cette unicité du tout seul un seul, du tout tout un qui donnerait son contenu au message moniste, pour autant que ce message ait été jamais soutenu par aucun vrai philosophe, ancien ou moderne, et pour autant qu'il vaille d'être ou d'avoir été soutenu ? Alors, Spinoza est-il vraiment un philosophe moniste ? Spinoza est-il moniste ?

Commençons par la présentation de l'évidence, vraie ou fausse, telle qu'elle définit une certaine vulgate spinoziste. Elle est clairement formulée, d'une manière tellement claire qu'elle peut paraître brutale ou simpliste, dans le chapitre que B. Russell a consacré à Spinoza dans son *Histoire de la philosophie occidentale* :

« Le système métaphysique de Spinoza appartient au type inauguré par Parménide. Il n'y a qu'une seule substance, « Dieu ou la nature » ; rien de fini ne subsiste en soi [...] Les choses finies sont définies par leurs limites physiques ou logiques, c'est-à-dire par ce qu'elles ne sont *pas* : « toute détermination est une négation ». Il ne peut y avoir qu'un seul Être qui soit entièrement positif et il doit être absolument infini. Ici, Spinoza est amené au panthéisme complet et pur. »²

Dans ces quelques lignes sont accumulées, en vue d'expliquer le fond de la pensée spinoziste, 1/deux fausses citations, – les formules *Deus sive natura* et *omnis determinatio est negatio* qui, sous cette forme et avec cette valeur de propositions apodictiques, ne se trouvent nulle part dans le texte de Spinoza, dont elles ont été artificiellement « extraites » -, 2/un néologisme, – le terme « panthéisme » qui a été forgé au XVIIIe siècle en vue de propager la thématique de la religion naturelle -, et 3/ la référence mythique à un philosophe dont Spinoza ne connaissait sans doute qu'à peine l'existence, si même il la connaissait, Parménide. Russell ne fait ici que résumer une tradition, dont il donne une version particulièrement concentrée, en la présentant comme la leçon véritable de la pensée de Spinoza, ainsi ramenée au système étroit d'un monisme intégral, système auquel il a été fait

allusion pour commencer. Il est amusant de constater que certains éléments de cette tradition se trouvaient déjà chez Hegel, que Russell, qui n'en voulait pas comme maître de philosophie, semble ainsi avoir suivi assez aveuglément dans le domaine de l'histoire de la philosophie.

Hegel explique en effet, dans des passages bien connus de sa *Science de la logique*, que Spinoza est par excellence le philosophe de la substance qui est « l'indifférence absolue » (*die absolute Indifferenz*) à ce qui n'est pas elle³ : son concept développe la définition de l'unité à soi de l'être qui est tout uni à soi-même, comme un tout un qui n'est rien d'autre que ce qu'il est. Mais, n'étant précisément rien d'autre que ce qu'elle est, ce qui fonde son identité à soi, cette chose absolue qu'est la substance, à laquelle fait défaut, selon Hegel, le fait d'être un sujet, ou plutôt d'être-sujet (en un seul mot), se trouve d'emblée installée dans un rapport négatif, sinon à soi, du moins à ce qu'elle n'est pas, à ce qui n'est pas soi au sens où la substance est soi sans l'être, puisqu'elle n'est pas sujet, mais est seulement cette chose qui est absolument ce qu'elle est, et rien d'autre ; elle rejette l'altérité radicale du monde, suivant la logique propre à son point de vue d'une sorte de *Verneinung*, dénégation non moins absolue qu'est aussi absolue l'absence de contenu propre à la négation affirmative ou à l'affirmation négative de son panthéisme résolument acosmiste :

« Spinoza était par son origine un Juif et c'est en somme l'intuition orientale selon laquelle tout être fini apparaît simplement comme un être qui passe, comme un être qui disparaît, qui a trouvé dans sa philosophie son expression conforme à la pensée [...] La substance comme elle est appréhendée par Spinoza, sans médiation dialectique antérieure, immédiatement, est, en tant qu'elle est la puissance universelle négative, en quelque sorte seulement cet abîme sombre, informe, qui engloutit en lui tout contenu déterminé, comme étant originairement du néant, et ne produit rien qui ait en soi-même une consistance positive. »⁴

Avec cette énonciation d'un tout qui est soi dans la mesure où il n'est rien d'autre que soi, se referme la boucle d'une logique de l'être-un qui, commençant par Parménide⁵ et aboutissant à Spinoza, est aussi une logique du un, ou logique de l'Un : être qui est et n'est pas, dans la mesure où, qualifié, quantifié ou mesuré, il demeure privé de détermination intrinsèque, puisqu'il ne peut être déterminé que de l'extérieur, en rapport avec le principe d'une altérité radicale, altérité que, par la dialectique qui lui est propre, il pose en l'excluant, en la déportant au titre d'un non-être au dehors de ce qu'il est. Jusqu'au bout, cet être absolument présent et comme abîmé en soi semble condamné à une sorte d'absence, identique au néant : il est « un » être qui n'est que formellement, abstraitement, distingué du néant, néant dont, de fait, il n'est qu'un double conforme, à la manière d'un en soi tout en soi ou d'un un qui (n')est (que) cet un qu'il est.

Cette analyse de l'onto-logique moniste est bien celle qui réapparaît dans le commentaire de Russell. C'est elle encore qu'on retrouve au passage chez R. Rorty, lorsqu'il évoque « le monisme métaphysique commun à Parménide et à Spinoza » :

« Le monisme a toujours rencontré des difficultés pour rendre compte de l'apparence de pluralité. L'apparence, après tout est aussi irréaliste que la pluralité elle-même. Mais des monistes comme Spinoza voudraient parvenir à une possibilité de décrire la relation des modes finis à l'unique substance infinie. Ils voudraient aller au-delà de la seule insistance,

froide et rebutante, qui fait dire à Parménide que le non-être n'est pas. L'ambition de Spinoza serait de dire qu'il sait tout des modes finis et qu'il est à même d'en décrire la nature dans un langage certain. On ne voit malheureusement pas très bien comment on pourrait saisir avec certitude ce qui n'est pas réel. Au reste, être certain d'une chose, en donner une représentation exacte, suppose manifestement une relation entre deux choses. Or toute la question, pour le monisme, c'est qu'il n'existe qu'une seule chose. »⁶

Ces quelques lignes accumulent les contrevérités : Spinoza déclare ne pratiquement rien connaître de la plus grande partie des modes finis ; il est loin de les ranger dans l'ordre de ce qui n'est pas réel ; il considère que la substance est la seule chose qui « existe nécessairement », c'est-à-dire dont l'essence est d'exister, et non qu'elle est seule à « exister » tout court au titre d'une chose à côté des autres... Sur la base d'abusifs raccourcis qui à terme la caricaturent, la doctrine spinoziste se révèle intenable : en dépit de l'« ambition » qui est la sienne de tout dire au sujet du monde, sous la forme d'une science dont la rationalité exhaustive ne laisse subsister aucun résidu d'inconnaissable (le savoir absolu !), elle s'est enfermée dans les limites du monisme selon le modèle qu'en aurait une fois pour toutes fixé Parménide. Mais Parménide lui-même était-il, en ce sens étroit, « moniste » ? On laissera cette question pour une autre occasion. Et on se contentera ici de souligner ce que comporte de rituel cette référence emblématique, qui semble représenter magiquement la circularité imputée à la pensée du tout un, accusée par Rorty de ne pouvoir penser « une relation entre deux choses » : car comment celui qui pense un, et pense un comme un, pourrait-il penser deux, c'est-à-dire précisément ce que, pour le différencier de l'être qui est (seulement) « être », Hegel nomme « essence » ?

Les choses ne sont toutefois pas si simples : et cela, il faut accorder à Hegel, sinon à Russell ou à Rorty, de l'avoir compris. Car à son point de vue, Spinoza, penseur par excellence de l'être, est aussi, si surprenant que cela puisse paraître, le penseur de l'essence, que sa logique du Un a entraîné dans le mouvement qui l'a finalement conduit à penser Deux, ou la figure par excellence de la relation négative à soi qui définit l'essence. On ne l'a pas assez remarqué⁷, la figure de Spinoza développée par Hegel, est complexe, divisée, dialectiquement contradictoire : d'une part elle s'expose sous les traits de l'Oriental, dont la parole initiatique semble sourdre des origines d'où toute pensée rationnelle est issue, – et ce philosophe-là est bien d'une certaine manière le penseur de l'être-un saisi au plus près de son élan immédiat ; mais elle se présente aussi, à l'intérieur du système de la philosophie moderne, dont les critères de légitimité sont ceux de la rationalité de pur entendement, rationalité asservie aux modèles formels que lui impose la méthode géométrique, comme celle, non de l'initiateur, mais du successeur voire même du sectateur, dont les références sont alors à chercher du côté de Descartes, et non de celui de Parménide. Or cet autre Spinoza, dont la place se situe en plein milieu du développement de l'histoire de la pensée, comme celle d'un médiateur ou d'un intercesseur, et non en son absolu commencement, est précisément le penseur de ce qui constitue par excellence le moment médiat du développement logique de la pensée elle-même : il est devenu le philosophe non de l'être mais de l'essence ; sa spéculation, au lieu de se fixer sur la considération obsessionnelle du Un, procède au mouvement analytique de la division, qui exploite sous toutes ses formes le modèle rationnel de la dualité, c'est-à-dire du rapport réflexif à soi.

Il est tout à fait significatif à ce point de vue que figure seulement dans l'édition de 1812 de la *Doctrine de l'Être*, mais ait été effacée de la version finale préparée par Hegel en 1831, la remarque suivante au sujet de la substance spinoziste,

« Ce concept est l'ultime détermination de l'être avant qu'il ne parvienne à l'essence, mais il n'atteint pas l'essence elle-même »⁸

Hegel, après avoir commencé par envisager la pensée de Spinoza dans sa figure commençante, du côté de l'être et au seuil de l'essence, en est en effet venu à retrouver cette pensée, comme décalée par rapport à elle-même, parvenue au niveau de l'essence qu'elle devait finir effectivement par atteindre dans son effort pour réfléchir intellectuellement l'absolu. En effet, réfléchie dans son rapport à soi, qui fait qu'elle n'est plus simplement « donnée » mais « posée », ce qui correspond à une rupture dans le processus de la logique objective, la substance spinoziste, sans du tout renoncer à sa massivité de chose ou de substance qui n'est pas encore sujet, projette sa réalité dans l'ordre de l'effectivité qui la soumet à un principe fondamental de relation.

C'est ce qu'explique la longue remarque consacrée à un parallèle entre la philosophie de Spinoza et celle de Leibniz qui se trouve à la fin de la *Doctrine de l'Essence* :

« Certes la substance est unité absolue du penser et de l'être ou de l'étendue, donc absolument pas comme déterminer et former ni non plus comme le mouvement faisant retour et commençant à partir de soi-même. Pour une part manque par là à la substance le principe de la personnalité, – un manque qui plus que tout a soulevé l'indignation contre le système spinoziste ; pour une part le connaître est la réflexion extérieure qui ne comprend pas et ne déduit pas à partir de la substance ce qui apparaît comme fini, la détermination de l'attribut et le mode, tout comme aussi en général elle-même, mais est active comme un entendement extérieur, assume les déterminations comme données et les reconduit à l'absolu, mais ne tire pas de celui-ci leurs commencements. »⁹

Demeurant enfermée en soi-même dans sa totalité une, la substance ne peut donc être réfléchie qu'en se partageant, à la manière d'une masse qui éclate lorsque qu'on cherche à la pénétrer : elle est alors pensée comme unité de la pensée et de l'être, une unité qui prend nécessairement la forme d'une relation extérieure passant entre les deux termes qu'elle identifie abstraitement. Cette idée donne son fil conducteur à l'étude de la notion d'attribut qui est longuement développée par ailleurs dans le chapitre des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* consacré à Spinoza :

« Sur le rapport de la pensée et de l'être, il dit : c'est le même contenu qui est une fois sous forme du penser et ensuite sous celle de l'être [...] Tous deux, penser et être sont la même totalité. En effet, la même substance, sous l'attribut de l'étendue, elle est la nature ; nature et penser, tous deux expriment la même essence de Dieu. »¹⁰

Ici, un se divise littéralement en deux, puisque c'est la même totalité qui s'appréhende simultanément dans son identité à soi sous ces deux formes de la pensée et de l'être : l'être-

un alors, par l'effet de cette réflexion qui lui a fait découvrir son autre en lui, et non au dehors, s'est métamorphosé en essence, ou être dédoublé.

On passera ici rapidement sur les nombreuses difficultés que soulève cette interprétation. Signalons en quatre principales : la réduction de l'intellect (*intellectus*) à l'entendement abstrait (*Verstand*) ; l'assimilation, au point de vue de la logique de l'essence, de l'être (*Sein*) à l'étendue (*Ausdehnung*) ; la confusion entretenue entre les déterminations modales et les attributs, qui résulte de l'interprétation de l'attribut comme détermination négative, donc nécessairement finie, de la substance ; enfin la représentation en vis-à-vis de la pensée et de l'étendue, qui élimine la thèse de l'infinité des attributs pour pouvoir mieux analyser leur rapport en termes de réflexion duelle, sous la forme d'un face à face relationnel et relatif. L'essentiel passe finalement ailleurs : il se trouve dans l'élan irrésistible d'une lecture, lecture indiscutablement philosophique, qui bascule d'une affirmation moniste, – le Spinoza de la *Doctrine de l'Etre*, dans sa première version –, au dualisme, – le Spinoza de la *Doctrine de l'Essence* –, en démontrant que la vérité de Parménide, pour autant qu'on s'efforce de suivre l'élan interne de sa pensée, finit par advenir avec Descartes, au sens où, comme le dit Hegel par ailleurs, « la vérité de l'être est l'essence »¹¹, vérité négative de réflexion, propre à la réalité essentielle d'un posé, mais non moins vérité pour autant¹²

Alors, Spinoza est-il moniste ? Oui, pour autant qu'il est aussi dualiste : au point de vue de Hegel, il est en quelque sorte celui qui a perçu l'arrière-fond moniste de toute pensée abstraite d'entendement, ou la postérité dualiste de la pure spéculation de l'Un. Mais cette dialectique encore balbutiante du un et du deux, qui s'arrête au seuil du concept et de ses syllogismes rationnels, ne parvient pas à réconcilier les figures de l'immédiateté et celles de la médiation dans le mouvement d'une pensée authentiquement ternaire ou trinitaire : et c'est pourquoi Spinoza n'a plus sa place dans le troisième et dernier volume de la *Science de la logique* consacré à la *Doctrine du Concept*.

II

Peut-on se satisfaire de décomptes d'apothicaire, qui ne sont après tout que des jeux de l'imagination ? En effet, au point de vue de Spinoza, c'est l'imagination qui compte un, deux, trois, comme pourrait le faire un comptable ou un maître de danse : que cette manipulation soit commode en certaines occasions ne doit pas conduire à lui accorder une valeur de vérité, car elle ne fait en rien connaître ce que sont les choses en elles-mêmes¹³). Ce point est abordé dans les *Cogitata Metaphysica* placés en appendice de ses *Principia philosophiae cartesianae*, le seul ouvrage de Spinoza qui ait été publié de son vivant sous son nom. Ces *Cogitata*, ou *Pensées Métaphysiques*, diffusés en 1663 au moment où Spinoza était engagé dans ses premiers essais de rédaction de l'*Ethique*, sont moins des pensées de métaphysique que des pensées sur la métaphysique, sur la métaphysique des Métaphysiciens (*Metaphysici*), soumise dans ce texte à un examen critique particulièrement serré. Cet examen s'applique d'abord, dans la première partie des *Cogitata*, à des questions générales, au nombre desquelles celle de l'Un (*Unum*), associé au Vrai et au Bien, principes fondamentaux assignés à une pensée de l'être¹⁴. Or il ne va pas de soi de démêler ce qui, dans ces principes généraux, a valeur rationnelle de concept et ce qui n'est en fin de compte qu'une façon de parler.

Pour commencer, Spinoza s'interroge sur « ce qu'est l'unité » (*quid sit unitas*), dont, se plaçant d'emblée dans la tradition nominaliste, il fait une simple désignation abstraite qui, en elle-même, ne correspond à aucune réalité, et en conséquence constitue un être de raison :

« Selon nous, l'unité n'est en aucune manière distincte de la chose même (qu'elle caractérise), ou n'ajoute rien à ce qui est ; mais elle n'est seulement qu'une manière de penser par laquelle nous séparons la chose d'autres qui lui sont semblables ou conviennent de quelque manière avec elle. (*Nos autem dicimus unitatem a re ipsa nullo modo distingui, vel enti addere ; sed tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt*) ».

Pour donner à cette assertion sa pleine portée, il faut d'abord la replacer dans la perspective propre à Euclide, selon laquelle « un » n'est pas un nombre : on pourrait dire qu'il n'est pas suffisamment « nombreux » pour pouvoir être dénombré ; instrument nécessaire au calcul, il ne fait pas lui-même l'objet d'un calcul ; sans être lui-même un nombre, il se retrouve dans tous les nombres. Ce paradoxe a retenu l'attention de Pascal qui en interroge les conséquences à la fin du premier développement de son essai sur l'Esprit géométrique, dans le cadre de la réflexion qu'il consacre à la notion d'infinité¹⁵. Au terme de cet examen Pascal conclut que, dans la pensée comme dans l'existence, nous sommes à l'intérieur du labyrinthe du continu un milieu entre rien et tout, et non une unité individuellement identifiable au titre d'un point fixe, à la manière du « moi » qui donne son sujet à l'énoncé du cogito cartésien (*ego sum, ego existo*), ce qui suppose que soit éludée la question « Qu'est-ce que le moi ? » qui s'avère en réalité insoluble : « un » n'est en fin de compte qu'un leurre, et la représentation d'un monde constitué d'unités séparées doit être écartée. Cette discussion est reprise formellement dans le chapitre 5 de la IV^e partie de la *Logique de Port-Royal* (dont Spinoza, d'après l'inventaire de sa bibliothèque personnelle, possédait un exemplaire) : la question de savoir si « un » est ou non un nombre y est abordée à la lumière de la distinction entre définition de nom et définition de chose, distinction qui tient particulièrement à cœur aussi bien à Pascal qu'à Spinoza et joue un rôle essentiel dans la réflexion qu'ils consacrent au problème de l'unité dans un contexte où, sur fond de continuisme, s'esquissent les fondements de ce qui sera ensuite le calcul infinitésimal. Ce débat, dont le point de départ est fourni par une question d'arithmétique élémentaire, finit par acquérir une portée métaphysique : il amène à reconsidérer la nature des choses dans son ensemble et la place que l'homme et son esprit occupent dans le monde.

Aux yeux de Spinoza, la problématique de l'Un, exposée à dégénérer en dispute de mots, s'enferme dès le départ dans un cercle vicieux, ce qui rend préférable de l'éviter, de l'écarter, en adoptant à son écart l'attitude du contournement plutôt que celle de la réfutation¹⁶. En effet, il n'y a pas d'unité en soi, mais seulement d'un point de vue relatif ou relationnel. Dire d'une chose qu'elle est « une » ne fait en rien connaître sa réalité propre, mais renseigne seulement sur les diverses formes que peut prendre sa confrontation avec d'autres. Or cette confrontation amène à confondre deux notions, artificiellement réunies sous un même terme : l'unité et l'unicité. Ces deux notions, appliquées à Dieu, l'appréhendent sous deux aspects différents sans pour autant le diviser dans son être même qui demeure inaltéré : Dieu peut en effet être conçu comme « un » (*unus*) dans le cadre de sa confrontation avec d'autres choses de genre différent, parce qu'elles sont de nature composée et sont en conséquence divisibles ; et il peut être conçu comme « unique » (*unicus*) dans le cadre de sa confrontation

avec d'autres choses de même genre, à savoir d'autres dieux qui cohabiteraient et éventuellement rivaliseraient avec lui à égalité. Dans le premier cas on affaire à l'unité dans l'ordre de l'essence pure et dans le second à l'unité dans celui de l'existence pure. Or, il se trouve que, en Dieu, essence et existence coïncident absolument : tout au début du *Court Traité*¹⁷, il est affirmé que « l'existence de Dieu est essence », c'est-à-dire que son existence est son essence même, donc Dieu est ce qui existe par essence ou ce dont l'essence est d'exister. C'est pourquoi il peut être dit indifféremment *unus* et *unicus*, deux appellations dont la distinction n'affecte en rien sa nature qu'elles qualifient partiellement, et donc au fond inadéquatement lorsqu'elles sont prises séparément l'une de l'autre. Tout au plus peut-on dire que cette distinction soulève un problème auquel elle n'apporte aucun moyen de résolution : celui de savoir quel est en Dieu le rapport entre l'unité et l'unicité, donc si c'est l'unité qui explique l'unicité, ou l'inverse.

La réponse à cette question sera apportée par l'*Ethique*, dont les raisonnements prolixes amènent à considérer Dieu, non comme une donnée première offerte à l'évidence naturelle telle que peut la pratiquer un entendement fini, à savoir un être donné occupant une situation déterminée par rapport à tous les autres êtres, dans une perspective qui demeure en conséquence comparative et relationnelle, mais, ce qui est tout autre chose, comme ce par quoi il y a de l'être, ou la substance dont toute les choses sont faites et qui elle-même se fait, se produit et se constitue par sa propre nécessité interne dont le processus complexe ne peut qu'imparfaitement être résumé d'un mot. À l'extrême rigueur, on pourrait avancer, – se plaçant alors aux limites de ce qui se dit en suivant les règles du langage « correct » – que Dieu non seulement « est », ce qui peut se dire de n'importe quelle chose, mais il « s'est », ce qui ne peut se dire que de la chose tout à fait spéciale, singulière, quoiqu'elle ne soit en rien particulière, qu'il représente ; à son égard, on peut dire : plus c'est singulier, plus c'est universel, ce qui serait le propre, – rien n'interdit de l'appeler ainsi -, de « la chose même » qu'est le Dieu-substance, présent dans toutes les choses sans exception, de même que « un » est présent dans tous les nombres sans être lui-même un nombre.

Ayant remis en question le caractère réel de l'unité, Spinoza préconise donc de tenir cette notion à l'écart :

« À la vérité, si nous voulions examiner la chose plus précisément, nous pourrions peut-être montrer que Dieu n'est qu'improprement nommé un et unique ; mais la chose n'est pas d'une telle importance, elle n'en a même aucune au point de vue de ceux qui sont attachés aux choses et non aux mots. C'est pour quoi, laissant cela de côté... (*At vero, si rem accuratius examinare vellemus, possemus forte ostendere Deum non nisi improprie unum et unicum vocari; sed res non est tanti, imo nullius momenti iis qui de rebus, non vero de nominibus, sunt solliciti. Quare hoc relicto...*). »¹⁸

Unité et unicité n'étant, lorsqu'on les applique à Dieu, que des noms ou des appellations qui peuvent d'une certaine manière être considérés comme impropres, on pourrait supposer qu'une autre caractérisation de son être serait préférable. Mais Spinoza referme aussitôt la question, et renonce à procéder à la rectification suggérée : car ce sont les choses qui, si on peut dire, comptent et non les noms qu'on leur donne d'une manière qui, sans doute, doit rester jusqu'au bout abusive, car il y a dans le fait de nommer les choses quelque chose qui

fait problème pour le philosophe¹⁹ ; et c'est pourquoi, cette dispute verbale ayant éveillé notre curiosité sur ce point sans la satisfaire, il est préférable ne pas s'attarder davantage et de passer à la suite.

Le lecteur des *Cogitata*, qui, rappelons-le, représentent la seule partie de sa philosophie que Spinoza a publiée de son vivant sous son nom, ne peut alors manquer d'être surpris en rencontrant dans la seconde partie de ce texte, consacrée à l'examen des parties spéciales de la métaphysique, un développement qui porte sur le problème de « l'unité de Dieu »²⁰. Spinoza attache tellement peu d'importance aux questions de mots qu'il n'hésite pas à reprendre une forme de désignation ou manière de parler traditionnelle, « Dieu est un (*Deum esse unum*) », alors même qu'il en a précédemment évoqué les ambiguïtés. Aussi bien, ce qui l'intéresse ici, c'est le fond du problème, à savoir la façon dont se démontre cette unité qui, ne l'oublions pas, est avant tout une unicité pensée comme un rapport exclusif à soi. Pour y arriver, on se contente le plus souvent d'avancer qu'un seul Dieu suffit pour expliquer la création du monde et la production des choses (« Si un seul Dieu a pu créer le monde, les autres seraient inutiles »), et de faire référence au principe de finalité (« Si toutes choses concourent à une même fin, elles ont été produites par un unique constructeur »). Ces raisonnements, déclare Spinoza, sont inconsistants ; les arguments sur lesquels ils s'appuient sont « tirés de relations ou de dénominations extrinsèques (*a relationibus aut denominationibus extrinsecis petita*) », à savoir le monde et ses éléments, les choses en général, des « créatures »²¹. C'est pourquoi il propose d'y substituer une autre preuve, à laquelle il donne la forme d'un raisonnement par l'absurde : s'il y avait plusieurs Dieux, et non un seul, ceux-ci devraient se connaître les uns par les autres, donc relativement, ce qui altérerait leur caractère d'absolue perfection. Il se contente alors d'exposer le schéma de cette démonstration²², qui lui paraît plus correcte que celles dont usent les Métaphysiciens, ici appelé ironiquement « les auteurs (*Authores*) ».

En 1664 a été publiée une traduction hollandaise des *Cogitata*, due aux soins de P. Balling, un proche de Spinoza. Cette édition comporte, en marge du texte, un certain nombre d'annotations dont on ne sait si elles doivent être attribuées à Spinoza lui-même ou à son traducteur. Le texte qui vient d'être résumé est accompagné d'une remarque, ainsi libellée :

« Cette preuve peut nous convaincre de l'unicité de Dieu, elle ne peut cependant pas l'expliquer. Je conseille donc au lecteur que nous tirions l'unicité de Dieu de la nature de son existence. Existence qui n'est pas distinguée de son essence ou qui suit nécessairement de son essence. »²³

L'auteur de cette annotation, dans laquelle on reconnaît sans peine la manière de s'exprimer propre à Spinoza, se contente de suggérer la possibilité d'une autre démonstration, dont la version développée doit se trouver ailleurs. L'énoncé complet de cette démonstration se trouve dans *l'Éthique*, et plus précisément dans le corollaire 1 de la proposition 14 du *De Deo*, qui explique causalement ce caractère de Dieu qu'est l'unicité. Même démontrée nécessairement de cette manière, l'unicité de Dieu définit-elle la réalité divine, comme seuls peuvent le faire les attributs de cette réalité ? N'est-elle pas une détermination ou une dénomination extrinsèque à cette réalité, à laquelle elle ne peut en aucune façon se substituer ? La question reste posée.

Cette accumulation d'allusions et de repentirs, authentiques ou simulés, laisse perplexe. Il est au moins un lecteur de Spinoza qui a souhaité en savoir un peu plus sur le problème qui vient d'être évoqué : c'est J. Jelles qui, une dizaine d'années plus tard, a demandé à Spinoza des éclaircissements sur certains points de sa doctrine qui lui restaient obscurs. Les réponses de Spinoza à ces questions, contenues dans la Lettre 50 de sa Correspondance, datée de juin 1674, concernent 1/ le rapport de sa pensée politique à celle de Hobbes, leur « différend » (*discrimen*) portant sur la manière de traiter la relation entre droit naturel et droit civil, 2/ la conception selon laquelle, dans le cas de la figure géométrique, « la détermination est négation (*determinatio negatio est*) », et 3/ la question de l'unité ou de l'unicité de Dieu qui retient ici notre attention. Voici l'explication donnée par Spinoza à ce sujet :

« En ce qui concerne la démonstration que j'ai établie dans l'Appendice aux Principes de Descartes démontrés géométriquement, selon laquelle Dieu ne peut être qu'improprement dit un et unique, je réponds ceci, qu'une chose n'est dite une ou unique qu'eu égard à l'existence et non à l'essence. En effet nous ne pouvons concevoir les choses par le nombre qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Par exemple, celui qui tient dans la main un sou et un écu ne pensera pas au nombre tant qu'il ne peut donner au sou et à l'écu un seul et même nom, celui de médailles ou de pièces de monnaies. Dès lors, il peut affirmer qu'il a deux médailles ou deux pièces de monnaie car le nom de médaille ou de pièce de monnaie désigne aussi bien le sou que l'écu. De là, il appert donc clairement qu'aucune chose ne peut être appelée une ou unique que si l'on en a d'abord conçu une autre qui, comme je l'ai dit, convienne avec elle. Mais puisque l'essence de Dieu est son existence même, et que nous ne pouvons former de son essence une idée universelle (*quoniam de ejus essentia universalem non possumus formare ideam*), il est certain qu'un homme qui appelle Dieu un ou unique n'a pas une idée vraie de Dieu, ou qu'il en parle improprement. »

Cette argumentation particulièrement serrée se développe simultanément sur deux plans : elle analyse la structure intellectuelle de la représentation d'une chose comme une ou unique ; puis elle applique les leçons de cette analyse à l'énoncé qui fait spécifiquement de Dieu un être un ou unique.

D'une part, Spinoza explique dans sa lettre à J. Jelles que, en général, représenter une chose quelconque comme une ou unique, c'est la ranger sous une catégorie numérique, ce qui n'est possible que par comparaison, donc relativement, exactement comme dans le cas où, au lieu d'appréhender une chose comme une, on l'appréhende comme deux dans le cadre du rapport de convenance supposé entre deux choses de même genre ou de même espèce, qui autorise à les désigner d'un nom commun. Ce raisonnement se décompose lui-même de la manière suivante : premièrement, tout mode de penser faisant référence à la numération procède par abstraction, en se plaçant au point de vue formel des universaux ou des genres ; deuxièmement, cette procédure ne s'applique qu'à des choses considérées dans leur existence, et en rapport avec les modalités de leur existence ; troisièmement, elle ne concerne en rien les essences de choses singulières en tant qu'il est possible de former de ces essences des idées vraies, c'est-à-dire en tant que ces essences sont réelles et non des abstractions de choses, ou de simples représentations fixées et identifiées par l'intermédiaire de noms ; de telles essences sont elles-mêmes des choses, qui ne pourraient être exactement désignées que par leur nom propre et non à l'aide de noms communs, parce qu'elles s'affirment à l'intellect en dehors de toute perspective de comparaison. D'où il se conclut que le mécanisme

mental qui fait penser une chose comme une est exactement le même que celui qui fait penser deux choses comme deux, ce qui suppose qu'elles soient désignées d'un nom commun qui en fait les représentantes d'une même espèce de choses : représenter une chose quelconque comme une ou unique, c'est la comparer idéalement à une autre chose, ou à une infinité d'autres choses, dont l'existence, posée comme possible, est simultanément niée.

On comprend alors que l'exemple des pièces de monnaies n'a pas été pris au hasard : compter ses sous, opération dont la logique est typiquement soumise aux critères fixés par l'imagination, c'est mesurer à l'aune du possible les sesterces réelles qu'on a dans sa poche, en les comparant idéalement à toutes les autres qu'on souhaiterait avoir, qu'on regrette de ne pas tenir en main mais qu'on ne désespère pas de posséder un jour. L'argent, ça se décompte, qu'on l'enterre au fond du jardin, comme Harpagon, ou que, comme Perrette, on le répande au fil de cette rêverie numérique. Moralité : bien mal acquis ne profite jamais ; disons plutôt : les nombres, dont la signification est imaginaire valent toujours pour ce qu'on n'a pas, ou pour ce qu'on a sans l'avoir, c'est-à-dire pour ce qui existe sans exister, en vertu d'une nécessité qui n'est pas celle de son essence.

Par là, on est amené à considérer l'autre aspect du raisonnement de Spinoza qui applique ces considérations sur le fait de compter des choses en général au cas spécifique de Dieu, ou de ce qui se range sous le nom de Dieu, nom qui n'est pas un nom commun mais un nom propre puisqu'il est attaché, non à ce qui est reconnu comme étant commun à plusieurs existences, mais à une essence singulière : c'est pourquoi, sans hésitation aucune, il faut traduire *Deus* par « Dieu », et non par « le Dieu » ou par « un Dieu », le titre de la première partie de l'*Ethique*, *De Deo*, signifiant « de Dieu » et non « du Dieu » ou « d'un Dieu ». Lorsque Spinoza affirme que nous ne pouvons former de Dieu une idée universelle, il veut dire que le représenter comme genre, c'est former la notion paradoxale d'un genre qui ne comporte qu'un seul exemplaire, une sorte de monotype – en ce sens exclusivement il peut être dit « unique » ; or un tel genre ne serait pas général : c'est pourquoi il n'y a pas de genre « dieu », dont Dieu serait un représentant. Peut-on compter Dieu ? On ne le peut évidemment pas, parce que Dieu n'est pas une chose comme les autres. Dieu est la chose absolue dont l'essence est d'exister, qu'il n'est pas possible en conséquence de concevoir comme non existante : il est en quelque sorte l'existence considérée en soi, dans son essence dont elle ne peut être détachée. Il n'est donc pas une existence, cette existence-là qui existerait sans exister, ou tout au moins n'existerait que de manière conditionnée, en vertu d'une détermination extérieure à son essence. Il n'est pas non plus quelque chose qu'on a sans l'avoir, et qu'on pourrait acquérir ou perdre, ou enterrer au fond du jardin. Mais il est la substance conçue comme telle, « en soi (*in se*) », dans sa nécessité intrinsèque qui, pour reprendre les catégories hégéliennes, n'est ni de l'ordre du donné ni de celui du posé, c'est-à-dire de l'ordre d'une existence qui ne serait qu'existence ou de celui d'une essence qui ne serait qu'essence. Car ce que Spinoza appréhende, à travers son concept de Dieu, c'est cette coïncidence absolue des deux ordres de l'essence et de l'existence qui interdit en principe de penser leur rapport à partir de l'un ou l'autre de ses termes, en raisonnant de l'essence à l'existence ou de l'existence à l'essence, comme si, dans le réel ou dans la pensée, l'une précédait l'autre ou l'autre l'une : et c'est pourquoi, soit dit en passant, en Dieu, c'est-à-dire au point de vue de l'en soi de la substance, il n'y a plus de place pour la considération de la durée, puisque essence et existence ne sont en aucune façon « avant » ou « après » l'une par rapport à l'autre.

Comment, dans ces conditions, penser Dieu comme une essence singulière, c'est-à-dire comme une essence de chose ? Qu'est-ce qui autorise à parler de Dieu comme d'une chose ? Or Spinoza semble tenir énormément à cette appellation, à laquelle il se réfère sans cesse. On comprend aisément pourquoi : si Dieu n'était pas une chose, il perdrait son caractère absolu de réalité, et deviendrait une pure relation, c'est-à-dire une abstraction ; il serait représenté comme ce qui est commun à toutes les choses composant la réalité. Au mieux, il deviendrait une notion commune, un concept géométrique, dont on étudie les propriétés générales : c'est précisément ce qu'on fait quand on lui attribue l'unicité, qui est, comme l'éternité ou la liberté, l'un de ses propres et non le déterminant de sa substance. Or, au point de vue de la connaissance rationnelle, connaître une chose par ses propriétés, c'est renverser l'ordre de la nature, en y réintroduisant un élément de finalité et de contingence. Ce qui fait donc difficulté, c'est bien le fait de penser Dieu comme « une » chose, comme si, dans cette désignation, l'article indéfini avait valeur de détermination, réintroduisant ainsi la représentation de l'unité ou de l'unicité dans le concept de la substance. Dieu n'est qu'improprement nommé une chose parce qu'il n'est pas une chose comme les autres, et à côté ou au-dessus des autres choses, pouvant leur être comparée, voire donnant les éléments ou les conditions de leur comparaison : mais il est la réalité même en tant qu'elle se situe en dehors de toute perspective de comparaison.

En dehors : non pas au-delà, au sens d'un incomparable transcendant, qui serait l'Absolu ou le tout autre ; mais plutôt en deçà : en ce point où la chose est pensée absolument comme chose, et cesse du même coup d'apparaître comme une chose, mais devient Chose, sans article défini ou indéfini, c'est-à-dire sans pouvoir être ramenée au statut de sujet grammatical d'une proposition, que celle-ci soit générale ou particulière. En ce sens il faut dire, au point de vue il est vrai d'une connaissance rationnelle qui relève davantage des normes de la science intuitive que de celles de la démonstration géométrique, que Dieu se nomme Chose, pour autant que le nom de chose puisse avoir valeur d'un nom propre²⁴. On comprend du même coup que le nom de Dieu, qui ne correspond pas à la désignation d'un genre, soit un nom propre sans être pour autant un nom de personne, le nom de quelqu'un, ou même de quelque chose en particulier, puisqu'il est ce nom de « Chose », et rien d'autre. *Deus sive Res* ! serait-on tenté de dire. Or un nom propre ne se décline pas au pluriel : la réalité qu'il désigne est par définition « une »²⁵. Appelé du nom propre de chose, Dieu est « un ». CQFD.

De ce raisonnement, retenons ceci : l'unité, ou unicité, appliquée à Dieu, c'est-à-dire à Chose, n'a en aucune façon le statut d'un déterminant qui ferait comprendre ce qu'est Dieu, ce qu'est Chose. Tout au plus peut-elle être représentée comme une conséquence, comme un aspect dérivé de sa réalité absolue, c'est-à-dire qu'elle est seulement, comme Spinoza s'était évertué à le dire dès le début de ses *Cogitata*, une manière de penser, une appellation plus ou moins propre ou impropre, comme l'est d'ailleurs peut-être toute appellation, qui est d'abord un effet de l'imagination et de la mise en perspective que celle-ci effectue vis-à-vis de la réalité. Le « monisme » attribué à Spinoza ne serait en conséquence qu'une manière de parler, un déguisement de sa pensée, qu'on ferait aussi bien de ranger dans le placard aux accessoires, pour l'y oublier.

III

Mais la problématique de l'unité est de celles qu'on n'écarte pas aisément : chassée par la porte, elle a tendance à revenir par la fenêtre. Spinoza aurait préféré qu'elle soit laissée de côté, car, étant faussée au départ, elle tend à sacrifier l'explication des choses à une dispute de mots ; mais cela n'empêche que, en dépit de cette réserve, il soit retombé sur elle au passage dans le cadre de la déduction raisonnée de l'idée de Dieu proposée dans la première partie de l'*Ethique*²⁶. De toutes façons, ses interlocuteurs, dans le cadre des discussions menées à l'intérieur de son « cercle », ne pouvaient pas manquer de la lui rappeler car, pour toutes sortes de raisons au nombre desquelles certaines étaient d'ordre théologique, elle était pour eux incontournable : remettre en question la représentation du Dieu-un, en dénoncer les ambiguïtés, n'est-ce pas du même coup attaquer à sa base, dans son principe même, le message de la religion monothéiste tel que le diffusent l'Ancien et le Nouveau Testament ? C'est pour cette raison que J. Jelles, dans l'esprit duquel les motivations religieuses jouaient un rôle déterminant²⁷, a demandé à Spinoza de revenir sur les considérations présentées dans les *Cogitata Metaphysica* selon lesquelles Dieu est improprement caractérisé comme un et/ou unique, assertion dont le caractère hétérodoxe était flagrant : et Spinoza, qui avait certainement perçu les raisons extra philosophiques de son souci, ne s'était pas dérobé à l'obligation de lui répondre. Mais bien avant 1674, date de la composition de la Lettre 50 à J. Jelles, avait déjà eu lieu un échange significatif consacré au même point litigieux : dans le recueil de la Correspondance de Spinoza réuni au moment de l'édition des *Opera Posthuma*, l'ensemble des Lettres 34, 35 et 36, datées de 1666, lui est entièrement consacré.

Dans l'édition des *Opera Posthuma*, le nom du destinataire de ces lettres, présentées en version latine mais dont les éditeurs actuels de la Correspondance estiment qu'elles avaient été à l'origine rédigées par Spinoza en néerlandais²⁸, n'avait pas été précisé. D'autre part les lettres du correspondant aux demandes duquel Spinoza réagit dans les siennes n'ont pas été publiées, ce qui environne cet échange d'une ambiance de mystère. On a d'abord supposé que les lettres de Spinoza avaient été adressées à Christian Huygens ; mais un examen attentif du contenu de la toute fin de la dernière de celles-ci où étaient abordées des questions d'optique en référence à un écrit qui ne peut être de Huygens a amené à renoncer à cette attribution, et à remplir avec un autre nom l'espace occupé dans la version imprimée des lettres par des points de suspension²⁹ : elles sont à présent éditées comme ayant été envoyées « au très considérable et très avisé Monsieur Johannes Hudde ». Hudde (1628-1704) était effectivement à l'époque un personnage important³⁰. Mathématicien réputé, il s'était très tôt intéressé aux affaires publiques et devait devenir plus tard bourgmestre d'Amsterdam. Il avait étudié à Leyde, et avait peut-être connu Spinoza dès l'époque où celui-ci résidait à Rijnsburg³¹. Comme Huygens dont il était proche, il ne pouvait manquer d'être intrigué par la personnalité originale de celui dont la publication en 1663 des *Principia philosophiae cartesianae* et des *Cogitata Metaphysica* avait établi la réputation en tant que philosophe, et qui était connu par ailleurs pour ses compétences de praticien dans le domaine de l'optique. Mais, de même que Huygens, il le considérait avec une perplexité nuancée de réserve et peut-être même de méfiance : les démêlés de Spinoza avec sa communauté judaïque d'origine étaient bien connus³² et faisaient de lui dans le cadre de la République de marchands qu'était la Hollande de l'époque, du moins celle des grandes villes commerçantes du Sud où les figures originales d'agitateurs d'idées pullulaient, quelqu'un de tout à fait à part, inclassable et difficilement contrôlable ; c'était une sorte d'électron libre, à prendre de toutes façons avec des pincettes au moment où prenait forme et commençait à circuler l'image sulfureuse de « l'athée Spinoza », soupçonné de défendre des opinions blasphématoires. En 1668, donc deux ans après son

échange épistolaire avec Spinoza, Hudde devenait échevin de la ville d'Amsterdam, dont il allait plus tard être bourgmestre : à ce titre, il a été membre du comité qui a interrogé les frères Koerbagh accusés d'impiété dans le cadre d'une grave affaire à laquelle Spinoza était indirectement mêlé³³. Dans tous les cas, Hudde ne faisait pas partie du groupe des proches de Spinoza qui échangeaient avec lui sans arrière-pensées, dans un esprit de connivence et de communauté d'idées. Il est probable que, au moment de la publication des *Opera Posthuma* – Hudde était alors, en tant que bourgmestre d'Amsterdam un personnage très officiel –, s'il a accepté qu'y figurent les lettres qui lui avaient été adressées par Spinoza, cela a été sous la condition que son nom ne soit pas mentionné, et sans que ses propres lettres soient communiquées. Son échange avec Spinoza de 1666, dont le prétexte initial a sans doute été fourni par le même passage des *Cogitata Metaphysica* qui devait aussi faire problème à J. Jelles, montre que Spinoza, très prudent pour sa part lorsqu'il s'agissait de communiquer à l'extérieur ses idées, – « *Caute* » était la formule dont il se servait pour sceller ses lettres –, n'hésitait pourtant pas à affronter, en esprit libre, des contradicteurs étrangers à son cercle et à leur exposer son point de vue lorsqu'il estimait que cela pouvait se faire de manière non pas polémique mais positive, par la voie démonstrative du raisonnement argumenté³⁴. Cela rend d'autant plus intéressant l'ensemble des lettres 34, 35 et 36 de sa Correspondance, dans lesquelles il reprend des idées développées par lui par ailleurs en les adaptant à ce contexte d'un type particulier, en situation en quelque sorte. L'ensemble de ces trois lettres est par ailleurs rendu exceptionnel par le fait qu'il constitue une séquence suivie et soutenue, dont le déroulement a occupé tout le premier semestre de l'année 1666 : les lettres sont reliées entre elles par un processus continu d'échange dont ne subsiste que la partie « réponses », en l'absence des « questions » posées par le correspondant de Spinoza. Au fil de cet échange, une discussion, après avoir été lancée a rebondi, et il est passionnant, en prenant connaissance de l'ensemble de cette séquence, d'assister au déroulement d'un mouvement de pensée saisi en acte et comme au vol. Regarder de près la manière dont ce mouvement de pensée a eu lieu fournit une occasion privilégiée de démêler la relation compliquée que Spinoza entretient avec la tradition « moniste ».

La Lettre 34, avec laquelle ce mouvement de pensée démarre, réagit avec un retard dont Spinoza s'excuse, mais qui révèle discrètement qu'il aurait autre chose à faire que revenir sur un point qui dans son esprit est réglé définitivement, à une question qui lui a été posée concernant « l'unité de Dieu » (*unitas Dei*) : on peut estimer que c'est dans ces termes que la discussion avait été précisément engagée par Hudde. Celui-ci, ayant diagnostiqué le caractère non-conformiste et dérangeant de la position de Spinoza, lui avait demandé de s'expliquer plus clairement à ce sujet, ce qui a conduit Spinoza à le faire de façon détaillée, « prolix », en prenant le temps de déployer un batterie d'arguments suffisamment solides en principe pour convaincre son interlocuteur, et en même temps le rassurer sur ses intentions : comme il l'expliquera quelques années plus tard dans le *Traité théologico-politique*, l'exercice de la liberté de pensée ne doit en rien être attentatoire à la piété et au maintien de la paix civile.

Le raisonnement exposé par Spinoza dans cette première lettre met en avant quatre principes, dont les deux premiers concernent la définition d'une chose en général, en vue de savoir ce que au juste elle « inclut » et/ou « enveloppe », et les deux derniers se rapportent à la question de savoir si et sous quelles conditions l'existence effective de la chose définie peut être reliée nécessairement ou non à sa définition. La stratégie adoptée par Spinoza consiste donc à mettre provisoirement entre parenthèses l'idée de Dieu qui n'est abordée qu'en fin de

parcours, au titre de l'idée de cette chose à nulle autre pareille dont l'essence est d'exister, ce qui signifie que son existence se conclut de sa seule définition qui la pose de manière inconditionnée. Cette stratégie est révélatrice. Elle signale le refus de prendre l'idée de Dieu pour point de départ au titre d'une donnée initiale disposant immédiatement des caractères de l'évidence : pour un entendement fini, cette idée est difficile à appréhender en raison de la plénitude de son envergure qui la dérobe à une saisie directe ; se livrer à une saisie de ce genre l'entache inmanquablement de confusion ; c'est pourquoi il faut l'approcher progressivement en effectuant tout un travail de pensée qui permette de la « constituer »³⁵. Si l'idée de Dieu est celle d'une chose simple, point sur lequel Spinoza insistera dans sa lettre suivante, quitte à le reléguer au second plan dans ses écrits ultérieurs, cette idée est loin d'être elle-même simple³⁶, et même elle est d'une extrême complexité. Pour cette raison Descartes, qui lui aussi avait différé la prise en compte de l'idée de Dieu dans le parcours des Méditations Métaphysiques, – il n'y arrive que dans la troisième Méditation, et éprouve le besoin d'y revenir dans la cinquième –, estimait que, si nous pouvons parfaitement connaître cette idée qui s'impose sans discussion à notre esprit, il nous faut renoncer à la comprendre, c'est-à-dire à en analyser complètement le contenu : Spinoza pense, quant à lui, que cette compréhension nous est accessible si nous faisons l'effort mental nécessaire, c'est-à-dire si nous suivons le chemin indispensable pour y parvenir.

La première lettre à Hudde propose ce chemin, ou plutôt l'un des chemins envisageables, car il y en a plusieurs. Spinoza conclut sa lettre en déclarant que le raisonnement qu'il y a développé aboutit au résultat attendu, à savoir démontrer « l'existence d'un Dieu unique (*unici Dei existentia*) ». Mais, ajoute-t-il, cette démonstration n'est pas la seule possible : il y en a d'autres. Et il précise :

« J'ai jadis démontré la chose autrement en recourant à la distinction entre essence et existence. »

Cette formule très ramassée paraît renvoyer au chapitre liminaire du *Court Traité*, consacré à la thèse « Que Dieu est », précédant le développement consacré à la question de savoir « Ce que Dieu est ». Cette référence allusive est peut-être interprétable de la manière suivante : elle attire l'attention sur le fait qu'attribuer à Dieu « l'unicité » concerne spécifiquement son existence, mais non son essence au point de vue de laquelle peut être affirmée son « unité », ce qui est quelque chose de différent. Or « l'être » de Dieu conjoint indissociablement les points de vue de l'essence et de l'existence, ce qui entache d'ambiguïté la question de « l'unité de Dieu » soulevée par Hudde : celle-ci ne démêle pas clairement ce qui relève de l'unité (se rapportant à l'essence) et ce qui relève de l'unicité (se rapportant à l'existence), qui sont deux choses différentes ; et le fait que Dieu dispose simultanément de ces deux caractères n'autorise pas à les confondre. Quoi qu'il en soit à ce propos, Spinoza, en évoquant la pluralité des démonstrations qui peuvent conduire à la connaissance de l'être de Dieu³⁷, souligne la difficulté et la complication de la démarche intellectuelle qui doit être accomplie en vue d'atteindre ce résultat, difficulté et complication qu'on a trop souvent tendance à minorer, ce qui est une cause inévitable de confusion.

La voie adoptée par Spinoza dans la Lettre 34 prend donc pour point de départ le problème général de la définition. Définir une chose quelle qu'elle soit, en quoi cela consiste-t-il et que

peut-on en attendre ? La définition d'une chose, pour autant qu'elle n'est pas seulement une définition de nom, doit renseigner sur sa nature, expliquer « la nature de la chose telle qu'elle est en soi » (*rei natura prout ea in se est*), c'est-à-dire son essence : proprement elle « n'inclut » rien d'autre. C'est pourquoi, cette nature telle que l'expose sa définition ne pouvant être qu'unique, car sans cela l'objectif visé par la définition ne serait pas atteint, la définition ne peut « envelopper » un ensemble donné d'individus, qui sont des choses existant réellement dont la nature ou essence est la condition nécessaire mais non suffisante : l'existence de ces individus-là ne peut s'expliquer que grâce à l'intervention de causes extérieures à leur nature dont en conséquence elle ne peut être uniment déduite. C'est en ce point du raisonnement que la notion de nombre intervient, en étant rapportée à des individus existant en nombre, donc à plusieurs ce qui est la condition pour qu'on puisse les décompter³⁸. Par exemple :

« La définition du triangle n'inclut rien d'autre que la simple nature du triangle, et non un quelconque nombre précis d'individus (*definitio trianguli nihil aliud includit quam simplicem naturam trianguli, at non certum aliquem triangulorum numerum*). »

Le fait que la nature du triangle soit « simple », donc « une » en soi, en conséquence impossible à démultiplier, exclut qu'elle puisse être assignée à un nombre « certain », donc déterminé, donc limité, d'individus porteurs de cette nature ou essence. Logique de l'essence, qui pose des différences réelles, et logique de l'existence, qui ouvre la perspective de distinctions numériques, sont en effet de type complètement différent : alors que l'imagination tend spontanément à les confondre, c'est l'affaire propre de l'intellect de les départager³⁹. À ce point de vue, il en va du triangle comme de l'esprit ou même de Dieu : leur définition « n'enveloppe ni n'exprime » une multiplicité d'individus, que ceux-ci soient des triangles, des esprits ou des dieux. Pour le dire autrement, on ne définit pas des individus mais des choses, qui pour diverses raisons peuvent ne pas être des choses existantes⁴⁰. C'est seulement si ces choses existent à titre individuel, pour des causes qui restent à déterminer, que se pose la question de savoir en quel nombre elles peuvent exister, ce qui ne s'explique en aucune façon par leur essence.

Sur la base de ces principes, Spinoza développe un exemple qui n'est pas pris au hasard : sa dimension « existentielle », comme nous dirions aujourd'hui, saute aux yeux. Pris en tant qu'individus, les hommes existent en nombre à de multiples exemplaires. Étant supposé que ce nombre soit de vingt, il est impossible de le déduire de la nature humaine considérée dans son essence générique : car, si en l'absence de celle-ci il n'y aurait pas du tout d'êtres humains, c'est-à-dire d'êtres auxquels cette essence puisse être attribuée, elle ouvre tout au plus la perspective qu'il puisse y avoir « des hommes », mais non qu'il y en ait effectivement tel ou tel nombre. En effet, la raison pour laquelle chaque individu susceptible d'être décompté en tant que représentant de la nature humaine existe du fait d'avoir été effectivement engendré, lui est propre et ne peut être imputée à une cause générale qui serait l'humanité prise en soi : s'il y a des hommes à une multiplicité d'exemplaires, c'est parce que ceux-ci existent « un à un » (*unusquisque sigillatim*) dans des conditions qui sont forcément diverses, et non tous ensemble, en bloc et de manière uniforme, disposition propre uniquement à l'essence qui, ignorant l'espace et la durée, s'applique à tous les êtres qu'elle concerne d'un coup, sans faire le détail. Conclusion :

« Toutes les choses qui sont conçues comme numériquement multiples dans l'existence sont nécessairement produites par des causes extérieures et non par la force de leur nature propre (*necessario ab externis causis, non vero propriae suae naturae vi produci*). »

En tant qu'ils sont des choses de ce genre, les hommes sont voués à l'hétéronomie et pourraient s'exclamer, en reprenant le mot de Pascal : « Nous sommes au milieu ! » ; c'est pourquoi ils ne sont pas spontanément maîtres d'eux-mêmes, assurés de leur stabilité au titre de points fixes ou de « sujets » dont la position ne relèverait que de la force de leur propre nature ; cette position, qui ne leur est nullement garantie, ils doivent se la faire autant que possible par eux-mêmes dans un environnement qui ne leur est pas a priori favorable. À l'arrière-plan de ce raisonnement dont les enjeux dépassent le plan strict d'une ontothéologie, s'esquisse la préoccupation spécifique de l'éthique qui est de savoir comment s'y prendre pour persévérer dans son être lorsqu'on a la condition naturelle d'un être fini.

C'est à ce moment seulement que l'idée de Dieu intervient, d'une manière à vrai dire inattendue et même, pourrait faire remarquer un contradicteur, au prix d'un tour de passe-passe ou tout au moins d'un abusif raccourci. Pour introduire cette idée, Spinoza se réfère à la seconde de ses hypothèses de départ qui avait fait en passant référence à la définition de Dieu comme « être parfait » (*Ens perfectum*)⁴¹, en opposition à la réalité des choses qui existent en nombre, et ne peuvent en conséquence qu'être imparfaites dans la mesure où leur fait défaut le caractère d'absoluité imparti à l'Être divin. En conclusion de l'argumentation, ce thème est repris sous la forme suivante :

« Puisque (selon la seconde hypothèse) l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu (*necessaria existentia ad Dei naturam pertinet*), il est nécessaire que sa vraie définition inclue elle aussi l'existence nécessaire (*ut necessariam quoque existentiam includat*). Et pour cette raison, de sa vraie définition on doit conclure à son existence nécessaire (*necessaria ejus existentia concludenda est*). »

On peut admettre que de l'idée d'un Être parfait résulte l'existence nécessaire, sous réserve cependant d'explicitier la raison de cet enchaînement, à savoir que, si l'existence nécessaire faisait défaut à Dieu, celui-ci ne serait pas parfait, ce que Spinoza se dispense ici de faire. Mais la difficulté principale tient à la succession vertigineuse de références à une existence nécessaire, celle qui « appartient », celle qui « est incluse », celle qu'on « doit conclure » : qu'est-ce qui garantit que, dans ces trois occurrences, on a affaire à la même « existence nécessaire ». N'y a-t-il pas là subreption ? On peut supposer que c'est sur ce point que Hudde a buté, ce qui l'a incité à demander à Spinoza un supplément d'explication, et a relancé la discussion sur le point en litige de « l'unité de Dieu » tel qu'il avait été évoqué au départ.

La troisième des hypothèses détaillées au début de la lettre avait posé :

« qu'il doit nécessairement y avoir une cause positive de l'existence de chaque chose (*uniuscujusque rei existentis causa positiva*) par laquelle elle existe. »

En admettant que Dieu « existe », ce que Spinoza se garde bien sûr de nier⁴², cela le range automatiquement au rang des choses existantes et du même coup soulève la question de

savoir quelle est la « cause positive » de son existence. Or, il n'est pas sûr que la référence à la problématique de la définition prise en général suffise pour attester l'existence effective de Dieu considéré en lui-même, ce qui à nouveau attire l'attention sur la question de son « unité ».

Pour sa part, Spinoza est convaincu que sa démonstration est solide, et même inattaquable, et c'est ce qui le conduit à la replacer, en reprenant les termes employés dans la Lettre 34 à Hudde, à la fin du scolie de la proposition 8 de la première partie de l'*Ethique*, dans le prolongement de la thèse développée dans la proposition 7 selon laquelle

« à la nature de la substance appartient d'exister (*ad naturam substantiae pertinet existere*). »

Cette proposition est elle-même démontrée à partir de la définition de la « cause de soi », sur laquelle s'ouvre l'exposé du *De Deo*, et de la proposition 6 selon laquelle

« une substance ne peut être produite par une autre substance (*una substantia non potest produci ab alia substantia*) »

ce dont il se déduit que le propre d'une substance est de se produire elle-même, « par la force de sa propre nature » dirait-on en reprenant les termes employés dans la Lettre 34 à Hudde. Notons que, dans ce raisonnement, tel qu'il est développé dans la première partie de l'*Ethique*, l'idée de Dieu n'intervient pas encore nommément : elle n'apparaîtra qu'avec la proposition 11, dans laquelle Dieu est présenté, non plus au titre d'« une » substance disposant en tant que telle de l'existence nécessaire, mais de « la » substance qui réunit en elle tous les attributs, et est en conséquence infiniment infinie.

Littéralement, le raisonnement développé dans la Lettre 34 à Hudde paraît identique à celui mentionné à la fin du scolie de la proposition 8 du *De Deo*. Il est cependant permis de se demander si, même en étant exposé pratiquement dans les mêmes termes, il a la même signification dans les deux cas : en effet, alors que dans la lettre ce raisonnement est présenté de façon isolée, ce qui laisse supposer qu'il tire sa valeur démonstrative entièrement de lui-même, le scolie de l'*Ethique* l'insère dans le cadre d'un processus discursif complexe dont il tire sa signification et dont il ne peut être détaché, processus discursif qui le déborde à la fois par l'arrière et vers l'avant. À la place qu'il occupe dans le scolie, le raisonnement se rattache en effet à une spéculation élargie concernant la notion de substance qui a pour caractéristique d'être cause de soi, notion absente de la lettre, ce qui change tout⁴³ : la démonstration est ainsi formellement la même, elle se déroule de façon identique, mais elle ne se rapporte pas tout à fait au même contenu, ce qui en décale la portée. Il est très difficile, et à la limite impossible, d'expliquer factuellement la correspondance terme à terme, – exception faite du décalage qui vient d'être mentionné –, entre les deux passages : peut-être, en 1666, Spinoza avait-il avancé le travail de composition de l'*Ethique*, – qu'il ne mènera à terme qu'une dizaine d'années plus tard –, au point d'avoir déjà rédigé complètement le passage du *De Deo* où se trouve exposé le raisonnement qui nous intéresse ; peut-être est-ce en écrivant la lettre qu'il lui a pour la première fois donné forme. Dans la première hypothèse, Spinoza, confronté à la demande d'explication de Hudde, se serait contenté de transcrire, en l'extrayant de son contexte et en gommant la référence à la notion de substance, le passage tel qu'il figure dans

la lettre, sans prendre en compte le fait que, sous cette forme, il ne présentait plus la même valeur démonstrative. Dans la seconde hypothèse, Spinoza se serait servi du texte de sa lettre comme d'un brouillon ou d'une esquisse en l'intégrant plus tard, au prix de quelques retouches, dans un développement dont l'ampleur conceptuelle modifie la donne et du même coup accroît sa consistance théorique. Quoi qu'il en soit à cet égard, on peut comprendre que Hudde, en prenant connaissance de la lettre telle que Spinoza la lui avait envoyée, ait considéré que le raisonnement fourni en réponse à son interrogation concernant le principe de « l'unité de Dieu » n'était pas parfaitement convaincant et l'ait fait savoir à Spinoza.

La Lettre 35, datée d'avril 1666, prend acte de cette demande d'un supplément d'explication que, de fait, Hudde avait formulée à deux reprises en écrivant à Spinoza le 10 février, puis à nouveau le 30 mars, en réponse à la Lettre 34 qui avait été envoyée en janvier. Spinoza, comme il le rappelle lui-même au début de la Lettre 35, avait répondu par une lettre qui n'a pas été conservée à la première relance, celle de février, en faisant savoir à Hudde que lui échappait la raison pour laquelle celui-ci n'était pas satisfait de la démonstration exposée dans la Lettre 34 (*aliquo moro mihi erat osbcurum*), point qui avait apparemment été élucidé dans la seconde lettre de Hudde (*optime enucleasti*, littéralement : vous avez parfaitement épluché, dénoyauté, mis au net votre question). Ayant donc finalement compris pourquoi Hudde n'était pas d'accord avec sa façon de procéder, Spinoza a accepté de changer de braquet et de reprendre la question « sous le même angle que vous la concevez » (*statum quaestionis talem qualem eum concipis ponam*). Il avait d'ailleurs bien précisé en conclusion de la Lettre 34 que la démonstration qui y était proposée était une parmi d'autres possibles : il n'a donc vu aucune difficulté de principe à emprunter une voie différente.

Le nouvel angle privilégié par Hudde est explicité au début de la Lettre 35 qui paraît reprendre les termes mêmes dans lesquels il l'avait communiqué à l'intention de Spinoza sous une forme que ce dernier avait estimée suffisamment claire et nette pour donner son point de départ à une reprise de la discussion :

« N'y a-t-il qu'un seul Être qui subsiste par sa propre suffisance, autrement dit sa force (*an scilicet non nisi unum sit Ens quod sua sufficientia vel vi subsistit*) ? »

Il n'est pas du tout indifférent que, par le biais de l'emploi du verbe « subsister (*subsistere*) », cette formulation du problème renvoie en sous-main à la notion de « substance » qui est cruciale pour comprendre comment Spinoza raisonne et où il cherche à conduire son interlocuteur : à savoir vers la représentation d'un Être pour lequel le fait d'être recèle une valeur tout à fait spéciale, ce qui le distingue dans son essence de tous les autres pour lesquels « être » ne signifie pas la même chose ; il est par ailleurs à noter que la question de savoir si cet Être est ou non Dieu, c'est-à-dire en réalité peut être appelé de ce nom, est provisoirement laissée de côté. Rappelons que la Lettre 34 avait déjà évoqué en passant la notion de chose produite « par la seule force de sa nature » (*propriae suae naturae vi*), pour la distinguer celle de choses susceptibles d'être décomptées, comme par exemple des individus humains dont l'existence dépend pour chacun de l'intervention de causes extérieures, ce dont il résulte qu'ils ne sont pas autosuffisants : ils ne se produisent pas par la seule force de leur nature. La question de savoir si un être subsistant par sa propre suffisance est « un » (*unum esse*), et

même « un seul (*non nisi unum esse*) » prend sens dans cette perspective, et Spinoza ne la considère pas indifférente ou inopportune :

« Non seulement je réponds oui (*non tantum affirmo*), mais même je me propose de démontrer cette affirmation, précisément en partant du fait que sa nature enveloppe l'existence nécessaire (*hinc nimirum quod ejus natura necessariam involvit existentiam*). »

Cette fois, on est, si on peut dire, en plein dans le sujet, tel que celui-ci est par ailleurs traité à partir de la proposition 11 du *De Deo* à travers une série d'arguments qui conduisent à la thèse avancée dans le premier corollaire de la proposition 14 : « Dieu est unique (*Deum esse unicum*) »⁴⁴. Au cœur de ce raisonnement se trouve le thème de « l'existence nécessaire », qui avait été introduit abruptement tout à la fin de la Lettre 34 sans avoir été parfaitement élucidé au point de vue de Hudde, ce qui oblige Spinoza à en préciser les attendus.

Ce qui fait difficulté, rappelons-le, c'est le fait de représenter Dieu comme un « Être », ou plutôt comme l'« Être » qui « existe » à un seul exemplaire, représentation qui se révèle à l'examen confuse et même privée de sens, car arrêter à « un » l'opération de numération rend celle-ci douteuse : si un se suffit à lui-même, il n'y a pas lieu de le décompter, ce qui implicitement qui confère la valeur d'un numéro d'ordre⁴⁵. Or, que Dieu « existe », il n'est pas permis, ni même souhaitable, de le nier pour toutes sortes raisons. Mais alors, faut-il dire qu'il « existe » au titre d'un exemplaire unique du genre « dieu », puisque compter ne peut, comme on l'a vu, se faire qu'à propos d'êtres qui sont tous réunis sous un même genre, les sous avec les sous, les sesterces avec les sesterces, les moutons avec les moutons, etc., ce qui suppose que ces êtres existent à une multiplicité d'exemplaires ? Pour résoudre ce paradoxe, il faut arriver à comprendre que, dans le cas de Dieu (et des attributs qui constituent ou expriment son essence), le verbe « exister » revêt une signification supplémentaire qui en modifie de fond en comble la portée : non seulement Dieu « existe », mais il « existe nécessairement », ce qu'il est le seul à faire ; or l'existence nécessaire, c'est-à-dire l'existence qui se conclut directement de son essence pour l'être qui en dispose, n'est pas une existence comme les autres. Ici, la terminologie et les grilles dans lesquelles elle retient les significations sont un motif d'égarement : ce sont ces formulations conventionnelles qui font croire que Dieu existe de la même manière que n'importe quelle chose, ce qui n'est pas le cas, du moins lorsqu'on arrive à comprendre qu'il est « la chose » qui ne pourrait pas ne pas exister, ce qui ne peut se dire en dernière instance que de lui ; il n'est justement rien d'autre que cette chose-là qui n'en est pas réellement une ; en effet, elle n'est pas de l'ordre d'une « chose-là », parce qu'elle est « la » chose, il n'y a en pas d'autre, qui ne pourrait pas ne pas exister⁴⁶. On peut supposer que c'est ce point – la différence entre « exister » et « exister nécessairement » – sur lequel Hudde achoppe et demande un supplément d'explication.

Pour répondre à cette demande, Spinoza commence par renvoyer son correspondant à un passage de ses *Principes de philosophie cartésienne* publiés quelques années auparavant qui, suite au retentissement qu'avait eu cette publication, avaient établi l'autorité philosophique de leur auteur. Il s'agit de la proposition 11 de la première partie de l'ouvrage, où est développée la thèse selon laquelle « il n'existe pas plusieurs dieux »⁴⁷ (*non dantur plures dii*). Il faut se souvenir que cet ouvrage, dans lequel Spinoza s'était employé à restituer la pensée de Descartes « sans s'en écarter de l'épaisseur d'un ongle », – de la même manière que

pourrait prétendre aujourd'hui le faire un historien de la philosophie spécialisé dans l'étude de cet auteur -, était, pour reprendre la formule placée dans son intitulé général, consacrée à l'exposé de principes « démontrés à la façon des géomètres » (*more geometrico demonstrata*) : cela ne peut pas ne pas faire penser à la manière dont Spinoza a procédé plus tard, en vue d'exposer ses propres vues philosophiques, dans l'*Ethique* qui est « démontrée selon l'ordre des géomètres » (*ordine geometrico demonstrata*), formule qui figure également dans son intitulé. En donnant une forme géométrique à l'exposé des principes cartésiens – ce que Descartes lui-même avait jugé inutile de faire, comme il l'explique à Mersenne à la fin de ses Réponses aux deuxièmes objections annexées aux *Méditations Métaphysiques* -, Spinoza ne sacrifiait donc nullement sa réflexion philosophique personnelle au bénéfice de la démarche d'un autre qu'il se serait astreint à suivre pas à pas en vue seulement d'en restituer l'esprit aussi exactement que possible sans rien lui ajouter ni en retrancher ; mais il mettait à l'essai pour son propre compte les bases méthodologiques indispensables à la mise en forme discursive de positions philosophiques originales et innovantes qui étaient en train de se former dans son esprit : les *Principes de philosophie cartésienne* peuvent être à cet égard considérés comme étant une sorte de laboratoire où s'était préparée la composition de l'*Ethique*. C'est ce qui autorise Spinoza, en 1666, à présenter à Hudde un raisonnement diffusé en étant placé formellement sous l'autorité de Descartes comme exemplaire de ce que peut être la recherche authentique de la vérité dans une perspective qui ne soit plus étroitement doctrinale et historiquement connotée : la mise en forme géométrique des démonstrations qui assortissent l'énoncé des thèses soumises à l'examen garantit précisément cette exemplarité.

La démonstration de la proposition 11 de la première partie des *Principes de philosophie cartésienne* revêt la forme d'une démonstration par l'absurde, procédure souvent utilisée par ailleurs par Spinoza⁴⁸. Supposons qu'il y ait plusieurs dieux, deux par exemple – Spinoza les appelle non sans une certaine ironie A et B -, chacun d'entre eux devra être « suprêmement connaissant » (*summe intelligens*), donc posséder un intellect infini auquel par définition rien ne peut échapper⁴⁹. En conséquence ils devront se connaître l'un l'autre tels qu'ils sont en vérité, ce sans quoi ils ne seraient pas suprêmement connaissant : à A ferait défaut la connaissance de B, et réciproquement. Mais si A connaît parfaitement B, ce ne peut être qu'au titre d'une idée qui lui appartient en propre : la connaissance de « l'autre » est sa connaissance à lui, qu'il tire de lui-même et dont il doit alors fonder pleinement la nécessité ; la connaissance de B, avec la valeur objective du génitif, est aussi une connaissance de A, avec la valeur subjective du génitif. Il en va de même pour B qui doit connaître parfaitement A, au titre d'une idée qui ne peut venir que de lui. Il devient alors impossible de répondre à la question de savoir qui connaît qui : un rapport de compétition s'instaure entre l'idée de B qui est en A et l'idée de A qui est en B ; ces deux idées en arrivent à se limiter l'une l'autre, ce qui signifie que, contrairement à l'hypothèse de départ, quelque chose manque à toutes les deux. En réalité l'idée d'un Être parfait, qui se suffit à lui-même, exclut qu'il puisse être, sous quelque forme que ce soit en relation à un autre ou à « de l'autre » en général, à moins d'être exposé à des conséquences paradoxales, contradictoires en elles-mêmes, du type par exemple de celle que véhicule la formule « Je est un autre ». En conséquence il ne peut y avoir d'autre dieu (sans majuscule) que Dieu (avec majuscule) : « Il n'existe pas plusieurs dieux ». Et si, en conséquence, Dieu peut être dit « un » ou le seul et unique de son genre, c'est en un sens où « un » n'est pas pris comme un nombre.

Dans le texte des *Principes de philosophie cartésienne*, cette démonstration est assortie de l'observation suivante :

« On observera ici que, de cela seul qu'une chose enveloppe de soi l'existence nécessaire ainsi que Dieu, il suit nécessairement qu'elle est unique (*illam esse unicam*) ; comme chacun pourra le reconnaître en soi-même par une méditation attentive, et comme j'aurais pu le démontrer ici, mais non d'une façon aussi percevable pour tous (*non ita ab omnibus percipibilis*) que l'est la démonstration précédente. »

En renvoyant Hudde à son ouvrage antérieur dans lequel la thèse selon laquelle il n'existe pas plusieurs dieux est démontrée par l'absurde, d'une manière qui lui paraît plus aisément « perceptible », c'est-à-dire accessible, Spinoza signale poliment à son correspondant que si celui-ci s'était consacré à une « méditation attentive » (*attenta meditatio*) de la notion d'existence nécessaire telle qu'elle appartient à l'Être parfait, il aurait pu se passer de cette démonstration, et la chose aurait d'emblée été claire à son esprit comme elle l'est à celui de Spinoza. Dans l'allusion faite ici en passant à la pratique d'une méditation attentive, soutenue, conduisant directement à la vérité, il n'est pas interdit de voir une anticipation ou une évocation de la notion d'une connaissance de troisième genre. Conscient du fait que son interlocuteur ne dispose pas lui-même de cet accès direct à la vérité, Spinoza consent à lui proposer un chemin qui l'y conduise en passant par une succession d'étapes, comme c'est le propre des raisonnements « prolixes » de la géométrie, qui relèvent de la connaissance de deuxième genre. En le renvoyant à ses *Principes de philosophie cartésienne*, il vient justement de lui proposer un chemin : à présent il lui en offre un nouveau, plus long, mais aussi moins abrupt, qui lui paraît suffisamment détaillé pour emporter la conviction de Hudde⁵⁰. Cela révèle que, sur la question de « l'unité de Dieu », qui à son point de vue ne devrait pas se poser dans la mesure où elle peut être d'emblée résolue, Spinoza n'a en réalité pas cessé de réfléchir, non pour se convaincre lui-même, mais afin de répondre aux attentes d'objecteurs qui, il comprend très bien pourquoi, ont du mal à saisir les enjeux fondamentaux de la question à laquelle ils n'ont pas eux-mêmes les moyens de consacrer une « méditation attentive ».

Dans un premier temps, la Lettre 35 précise les « propriétés » ou « propres » (*proprietates*) que doit a priori avoir un Être incluant l'existence nécessaire (*Ens necessariam includens existentiam*), étant provisoirement laissée de côté la question de savoir si un tel Être, qui n'est autre que Dieu, existe. Cette discussion au sujet des « propres » de Dieu est traditionnelle, et Spinoza s'y prête en faisant abstraction de la manière dont, pour son compte personnel, il conçoit les « attributs de la substance », parmi lesquels la pensée et l'étendue, qui ont un statut complètement différent de celui des propres⁵¹. Spinoza est conscient des faiblesses que présente une démonstration de l'existence nécessaire appuyée sur la considération de « propres » que dans le *Court Traité* il va jusqu'à présenter comme des « déterminations extrinsèques » de la substance⁵² ; néanmoins, il ne se refuse pas à emprunter cette voie qu'il juge être mieux « perceptible » à son interlocuteur. Les propres énumérés dans la Lettre 35 sont : l'éternité, la simplicité, l'infinité et l'indivisibilité⁵³.

Dans la Lettre 35, Spinoza commence par l'éternité, le caractère de l'Être nécessaire qu'il estime être le plus aisément accessible à l'esprit de son correspondant, au niveau duquel il a

consenti de bonne grâce à se placer. Pour étayer cette qualification, Spinoza emprunte à nouveau la voie de la démonstration par l'absurde. Supposons que l'Être nécessaire dispose, non de l'éternité, mais d'une durée déterminée, en dehors des limites de laquelle il serait considéré comme « non existant ou n'enveloppant pas l'existence nécessaire » (*non existens vel ut necessariam non involvens existentiam*) : il faudrait alors admettre que l'Être nécessaire au point de vue de son essence – puisque sa définition le pose comme nécessaire – ne le serait pas, du moins ne le serait que partiellement, au point de vue de son existence ; il serait donc nécessaire sans l'être, du moins tout à fait, ce qui est absurde. À l'arrière-plan de ce raisonnement se trouve la thèse selon laquelle un Être nécessaire est celui pour lequel existence et essence « sont une seule et même chose » (*unum et idem sunt*)⁵⁴, ce qui justifie pleinement qu'il dispose d'une éternité qui ne se ramène pas à une durée d'existence indéfiniment prolongée.

Le deuxième propre, la simplicité, consiste dans le fait de « n'être pas composé de parties » (*non vero ex partibus compositum esse*). Prise en ce sens, la simplicité est un autre nom pour désigner l'unité, c'est-à-dire le fait de constituer un tout parfaitement uni et continu à l'intérieur duquel il n'est pas possible de distinguer des éléments qui se révéleraient antérieurs à sa constitution, ce qui du même coup redéploierait celle-ci dans la durée : or c'est impossible dans le cas d'une chose dont, comme cela vient d'être fait, on conçoit et affirme le caractère éternel. Une chose simple dispose donc d'une primauté absolue, qui, étant absolue, ne s'inscrit pas dans une série ou une succession : une telle chose est « une » tout court, formellement, au sens où « un » n'est pas un nombre.

Le troisième propre, l'infinité, consiste dans le fait de « ne pouvoir être conçu comme déterminé » (*non determinatum concipi*). Ici à nouveau intervient la procédure du raisonnement par l'absurde : si une chose infinie était conçue comme déterminée, par exemple en raison de ce qu'elle possède un degré supérieur, ultime, complet, accompli, de détermination, – dans le langage oral en usage aujourd'hui, on pourrait dire alors qu'elle est « trop déterminée », expression que son caractère excessif, absurde à la limite, rend intéressante –, cela reviendrait à introduire, quoique sous une forme paradoxale, a contrario en quelque sorte, une limitation dans sa nature : en raison de cette limitation, elle serait privée de la possibilité de se dépasser, c'est-à-dire d'être encore plus déterminée qu'elle ne l'est, « sa nature serait conçue comme n'existant pas hors de ces bornes » (*illa natura extra eos terminos ut non existens conciperetur*), ce qui reviendrait en fin de compte à la qualifier négativement. À l'arrière-plan de ce raisonnement, se trouve le refus de comprendre l'infini comme négation du fini, ou au-delà du fini, ce qui implicitement l'installe dans une perspective de transcendance. Il faudrait donc dire d'une chose infinie, non pas qu'elle est indéterminée, mais plutôt qu'elle est « adéterminée », c'est-à-dire qu'elle est par nature incompatible avec l'opération par essence relative et relationnelle de la détermination.

Enfin, le quatrième propre, l'indivisibilité, fait l'objet d'une double exposition. En effet, deux cas de division peuvent se présenter selon qu'une chose se divise en parties de différente nature ou de même nature⁵⁵. Dans le premier cas, la division révèle que la chose n'est pas du tout en elle-même ce qu'elle paraît être : la décomposer en ses différents éléments ou parties constituantes, c'est la détruire⁵⁶, perspective incompatible avec la représentation d'une existence nécessaire qui, n'étant pas dénombrable, n'est pas non plus additive ou compositionnelle dans son être ; ce dernier ne peut être constitué par la simple association

d'éléments isolables les uns des autres. Dans le second cas, la division préserve la nature de la chose qui demeure identique dans son tout et dans ses parties : mais ce sont les parties considérées en tant que telles qui se trouvent alors affectées négativement dans la mesure où elles se limitent les uns les autres⁵⁷. Si une chose dont est affirmée l'existence nécessaire pouvait être divisée de cette manière, apparaîtrait une différence de statut, une disproportion, entre son tout, celui-ci n'étant pas par définition limité par autre chose, et ses parties, qui se limiteraient relativement les unes les autres⁵⁸. Appréhendée de cette manière l'indivisibilité est donc étroitement liée à l'infinité dont à la limite elle se conclut : une chose qui serait infinie dans son tout et finie dans ses parties ne pourrait être conçue comme étant en elle-même infinie au sens de l'adétermination évoqué précédemment.

Les quatre « propres » de l'Être nécessaire que sont l'éternité, la simplicité, l'infinité et l'indivisibilité ayant ainsi été identifiés et justifiés, démarre une nouvelle phase du raisonnement, qui est ordonnée autour de la notion de perfection⁵⁹. Ici, à nouveau, Spinoza emprunte la procédure de la démonstration par l'absurde. Supposons qu'un tel Être nécessaire comporte une imperfection, ou peut-être faudrait-il dire de l'imperfection. Qu'est-ce que cela signifierait ? Plusieurs hypothèses sont à cet égard envisageables : il serait imparfait à cause d'un certain manque (*in quodam defectu*), ou parce qu'il serait contenu dans certaines limites (*in quibusdam terminis*), ou bien encore parce qu'il serait exposé à un changement (*in aliqua mutatione*)⁶⁰, ce qui révélerait de sa part un défaut de force (*virium defectus*) en raison duquel il soit exposé à pâtir suite à l'intervention de causes extérieures (*a causis externis pati posset*). Or dans les trois cas, incomplétude, limitation, mutabilité, l'imperfection remettrait en cause l'existence nécessaire, soit qu'elle la nie relativement, soit qu'elle la nie absolument. L'idée selon laquelle un Être nécessaire pourrait comporter une imperfection ou de l'imperfection est donc absurde. D'où cette conclusion :

« Tout ce qui inclut l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection (*nullam in se habere posse imperfectionem*) et doit au contraire exprimer la perfection pure (*meram debere exprimere perfectionem*). »

Une perfection pure (*mera perfectio*), c'est une perfection pleine et entière, sans mélange, qui peut être affirmée d'une manière exempte de toute réserve, ce qu'évoque ici la référence au fait d'« exprimer ». On n'a plus du tout affaire ici à une dénomination extrinsèque, comme cela peut encore être soupçonné à propos des propres : la perfection n'est pas un propre de plus, c'est-à-dire une qualification ; mais elle « exprime » la constitution même d'un être nécessaire, qui est tel précisément « en soi » (*in se*) en raison et à cause de sa perfection. Exprimer, cela ne consiste plus seulement à représenter ou à fournir une manifestation extérieure plus ou moins conforme, comme c'est le cas d'une expression verbale par exemple, mais c'est proprement faire être. De sa perfection l'être parfait dispose de telle manière que non seulement elle peut être affirmée à son propos, mais lui-même l'affirme, il en tire l'affirmation de soi, et en ce sens « l'exprime » sans intermédiaire (donc sans avoir besoin de passer par le relais de mots).

De cette manière est fournie une explication de l'existence nécessaire par sa cause, ce que ne permettait pas sa caractérisation à partir de ses propres, qui ne présentait qu'une valeur

descriptive, et remplissait une fonction préparatoire, pédagogique et quasiment illustrative. Cette cause de l'existence nécessaire est la perfection :

« C'est uniquement du fait de sa perfection qu'il se peut faire qu'un être quelconque (*aliquid Ens*) suffise à exister par lui-même par sa propre force. »

Il faut remarquer que, à cette étape du raisonnement, on n'a encore affaire qu'à un « être quelconque », un « x » en quelque sorte qui n'est rien de plus que l'indication d'une place vide. La dynamique cognitive ici à l'œuvre, c'est un véritable tour de force, – on devine sans peine la perplexité de Hudde à la lecture de ce passage –, consiste à faire littéralement sortir de cette place vide l'Être nécessaire, – l'unique Être nécessaire –, qui doit venir la remplir, entendons : la remplir réellement, et cela « par sa propre force », donc de lui-même, en s'exprimant. En effet, qu'est-ce qu'un être parfait ? C'est, – cette formule est capitale : le raisonnement se noue autour d'elle –, un être qui « exprime toutes les perfections ». Or exprimer, sous la plume de Spinoza, renvoie à l'idée d'un acte effectif, qui est réellement productif en raison de son caractère causal : n'en résulte pas seulement une réplique ou un double de son principe initial, mais il est effectivement innovant et créatif ; il fait être⁶¹. Non seulement un Être nécessaire est parfait, mais c'est parce qu'il est parfait qu'il est nécessaire ou existe « par sa propre force », c'est-à-dire se produit lui-même, ou encore, pour reprendre la terminologie employée dans *l'Ethique*, est « cause de soi ».

Pour justifier ce point, – c'est là que, comme on vient de le suggérer, le raisonnement se noue –, Spinoza recourt une nouvelle fois à la procédure de la démonstration par l'absurde. Supposons qu'un Être nécessaire n'exprime pas toutes les perfections : il ne serait pas nécessaire, car sa nature serait limitée, donc exposée à être surpassée par la nature d'un autre être qui exprimerait les perfections qui lui manquent et du même coup existerait plus que lui, tout simplement parce qu'il aurait plus de force pour le faire, ce qui est contraire à l'hypothèse. Parvenu à ce moment du déroulement de son raisonnement, qui en constitue le tournant, Spinoza y injecte, après celle de perfection qui dispose d'une expressivité superlative, une nouvelle notion, celle de « puissance » (*potentia*). C'est cette notion qui lui permet d'aller plus loin que là où le conduit la seule considération de la nature, c'est-à-dire de l'essence, de l'Être nécessaire, et d'accéder à la saisie du processus qui le fait effectivement exister, le projette dans l'existence, autrement dit le produit (le pro-duit). En effet, qu'est-ce qu'exprime la perfection d'un être, et a fortiori celle de l'Être qui les a toutes ? Rien d'autre que sa puissance, sa puissance d'être, sa formidable et exceptionnelle capacité à se faire être, à se lancer dans l'existence par la seule force de sa nature, et par là à être absolument ce qu'il est.

Pour formuler cette thèse, qui joue un rôle crucial dans sa manière personnelle de voir les choses, Spinoza utilise une tournure stylistique qui, grâce à une procédure rhétorique proche de celle de l'hypotypose⁶², permet d'assister en direct à la montée en puissance au terme de laquelle l'existence de l'Être nécessaire se révèle et s'impose à l'esprit de son lecteur comme si elle était en train d'advenir, en cours d'exécution, prise sur le vif de sa dynamique réelle de production :

« Car si un être doté d'une puissance moindre suffit à exister par lui-même, un être doté d'une puissance plus grande existe d'autant plus (*si enim minori potentia praeditum sua sufficientia, quanto magis aliud majori potentia praeditum existit* »⁶³

Cette assertion est ordonnée autour de la locution « d'autant plus » (*quanto magis*) dans laquelle est concentré le principe dynamique d'un raisonnement a fortiori, conforme à la logique d'enveloppement qui anime la pensée de Spinoza et la singularise. La perfection « enveloppe » l'existence nécessaire de par la puissance d'appel et d'emplissement dont elle dispose, grâce à laquelle elle exerce une fonction causale au sens, non d'un enchaînement formel mais d'une réalisation effective. Affirmée au départ d'un être quelconque, la perfection se révèle dotée d'une puissance incomparable qui émane de l'Être nécessaire comme de sa source et du même coup révèle la présence et même l'omniprésence de celui-ci, suivant le mouvement irrésistible d'une autocréation : non seulement il existe, mais il existe « d'autant plus », comme s'il se surpassait en lui-même en se donnant l'existence, une existence qu'il ne se contente pas d'avoir, comme s'il l'avait reçue suite à l'intervention d'une cause extérieure, mais que si on peut dire il est, ou il « s'est », en s'identifiant à elle totalement en tant que parfait.

Or cet Être parfait, dont la perfection pose l'existence de façon maximale, au mieux qu'elle peut l'être suivant l'élan immanent du « d'autant plus » (*quanto magis*), « je l'appellerai Dieu » (*Deum nominabo*) déclare Spinoza pour conclure. On ne peut qu'être interloqué au premier abord par cette affirmation, par le biais de laquelle Dieu arrive en fin de parcours sous la forme, c'est le cas de le dire, d'une sorte de Deus in machina ou d'artifice théâtral, ce qui confère à l'ensemble du raisonnement développé antérieurement l'allure d'une mise en scène. Grâce à cet effet, on peut supposer que Spinoza essaie de provoquer dans l'esprit de son correspondant un ébranlement qui enclenche le processus de recherche de la vérité au cours duquel celle-ci se forme par sa force immanente, au lieu d'être communiquée déjà formatée et toute prête. Jusqu'ici, avant que ne se produise ce coup de théâtre, le nom de Dieu n'avait pas du tout été prononcé. Mais alors, Dieu ne serait-il qu'un nom, – et pourquoi pas une dénomination extrinsèque ? –, dont la révélation a pu être différée parce que l'information qu'elle délivre présente un caractère excédentaire et accidentel, purement formel, et ne constitue pas un apport effectif au raisonnement auquel elle n'ajoute rien d'essentiel sur le fond ? Hudde a pu se poser ce genre de question en lisant la fin de la Lettre 35 qui, vue sous cet angle, nourrit le soupçon d'hétérodoxie, voire d'athéisme, porté à l'encontre de Spinoza. À défaut d'être malintentionné, ce dernier n'a-t-il pas été imprudent en s'y prenant de cette façon pour arriver à la conclusion demandée, à savoir que « Dieu est unique » ? Il faut donc regarder de plus près le paragraphe conclusif de la Lettre 35 afin de voir jusqu'à quel point il renforce ou affaiblit la démonstration élaborée par Spinoza en vue de convaincre son correspondant qu'il n'y a jamais eu dans son esprit la tentation de nier « l'unité de Dieu » (*unitas Dei*).

Au début de ce passage ultime de la lettre, se trouve la thèse suivante énoncée en nom propre à la première personne de l'indicatif présent, ce qui lui donne l'allure d'une prise de position, d'un engagement pris en toute responsabilité et connaissance de cause :

« J'affirme que seul peut être unique un être dont l'existence appartient à sa nature (*affirmo non nisi unicum posse Ens esse cujus existentia ad suam naturam pertinet*). »

Cette assertion, sans qu'il soit encore fait référence nommément à Dieu, introduit l'idée d'unicité en se servant de la formule « *non nisi unicum posse esse* », à savoir non seulement « être unique » mais « ne pas pouvoir ne pas l'être », et en ce sens être le seul à l'être, être unique à être unique. D'être unique, il ne peut y en avoir qu'un : cela va de soi, mais il n'est pas du tout aisé de comprendre ce que cela signifie et d'en tirer toutes les conséquences. Du fait d'être unique, c'est-à-dire en réalité d'être l'unique unique, cet être n'est plus seulement « un être », « un être quelconque » auquel serait attribuée la propriété de l'unicité, mais c'est « l'Être » même qui est unique en soi et par soi : l'unité est le principe interne, et même peut-on dire générique, de sa constitution. C'est en raison de ce principe qu'il « subsiste par sa propre suffisance autrement dit sa force » (*sua sufficientia vel vi subsistit*), pour reprendre les termes employés par Hudde en vue de formuler la question qu'il avait posée à Spinoza à laquelle répond la Lettre 35. Un tel Être, qui n'est plus seulement « un être », un représentant possible du genre « être », donc un être à côté d'autres, mais l'Être même qui « est » par excellence, suivant la puissance extrême, peut-être faudrait-il même dire excessive (il existe trop !), que lui confère l'élan irrésistible du « *quanto magis* », un tel Être ne peut être qu'unique et en conséquence être le seul à l'être, l'unique Unique, le seul Seul, dont on puisse affirmer « *non nisi unicum posse esse* ».

Ce seul Seul, cet Unique unique, il va de soi (*nimirum*) que c'est l'Être parfait qui a en soi toutes les perfections et les exprime par sa puissance. Et donc, ce ne peut être que Dieu, c'est Dieu même, Dieu par excellence, dont l'existence nécessaire est posée, se pose d'elle-même a fortiori, suivant l'élan immanent du « *quanto magis* ». Cela va de soi, mais il faut quand même le démontrer, ce que Spinoza s'emploie à faire en reprenant son raisonnement à son point de départ, l'idée de perfection :

« Car si l'on posait quelque être à la nature duquel l'existence appartînt (*si aliquod ponatur ens ad cujus naturam existentiam pertinet*), cet être ne devrait contenir en lui aucune imperfection et exprimer au contraire toute perfection. »

Un être, quel qu'il soit, qui disposerait de l'existence nécessaire devrait être absolument parfait. Pourquoi ? Parce que sa perfection est en réalité cause qu'il existe nécessairement par sa propre force : sa perfection suffit à le faire être, et plus précisément à être par lui-même, à être de lui-même, ce dont il tire son absoluté. Or un tel être ne peut être seulement un « être quelconque » (*aliquod ens*), un être parmi d'autres, un être du genre être, parce que si c'était le cas il ne serait pas parfait, et donc il ne disposerait pas de l'existence nécessaire. Comme cela a déjà été souligné un tel être ne peut être que l'Être même, l'Être par excellence, qui tire a fortiori son existence de lui-même : cet Être n'a pas d'autre, il n'a de rapport qu'à soi, à l'exclusion de toute relation en extériorité. Quel autre mériterait d'être appelé Dieu, c'est-à-dire l'Unique, ou l'unique Unique, qui se suffit totalement à lui-même et n'a besoin de rien d'autre pour exister ? C'est pourquoi

« la nature de cet Être devrait appartenir à Dieu, dont nous devons aussi poser l'existence. »

Aussitôt supposée à propos d'un être quelconque (un « x »), cette nature doit nécessairement correspondre à l'existence effective de l'Être parfait que Dieu « est » en un sens qui associe étroitement essence et existence, puisqu'il est l'Être dont l'essence est d'exister, *et nihil aliud* serait-on tenté d'ajouter en employant une formule qui revient souvent par ailleurs sous la plume de Spinoza. Il s'agit donc d'une supposition qui détient la capacité de se transformer d'elle-même en une incontournable nécessité. C'est cette nécessité qui, par sa force immanente, appelle le nom de Dieu, à savoir le nom de cette chose qui « s'appelle » Dieu, en donnant à cette forme verbale (« s'appelle ») une valeur transitive, ce qui fait d'elle bien plus qu'une simple étiquette ou appellation ordinaire. C'est comme si Dieu « se nommait » lui-même : ce n'est pas par hasard ou par accident qu'il a le nom de Dieu, un nom qu'il n'a pas reçu mais qu'il se donne à soi-même de soi-même dans des conditions telles que nul autre ne peut le porter. De cette manière, ce nom est un authentique « nom propre », et non un nom commun qu'un autre pourrait porter, car si c'était le cas,

« une seule et même nature – celle qui enveloppe l'existence nécessaire – existerait en double, ce qui est absurde. »

En ce point du raisonnement, enveloppement et expression se réunissent, fusionnent, dans l'idée de l'Être nécessaire qui à la fois « exprime » toutes les perfections et « enveloppe » sa propre existence, ce qu'il est le seul à réaliser. Il est donc, à l'exclusion de tout autre « un » ou « un quelconque », l'unique Unique⁶⁴. « Ce qu'il fallait démontrer » (QED).

La réponse de Hudde à la Lettre 35 n'ayant pas été conservée, on ne sait pas comment il a réagi à sa lecture. La seule chose qu'on peut affirmer avec une quasi certitude, c'est que sa réaction a dû être réservée puisqu'il a fallu que Spinoza compose une troisième lettre, la Lettre 36, pour essayer de le convaincre de la justesse de sa position. Qu'est-ce qui a pu le déranger dans le raisonnement apparemment puissant et serré, et même ébouriffant, que Spinoza avait développé à son intention ? Peut-être, – il ne peut s'agir que d'une hypothèse –, a-t-il été sensible au fait que le déroulement des arguments proposés par Spinoza en vue d'expliquer que son projet n'est pas de remettre en question l'unité de Dieu mais bien au contraire de la confirmer par les raisons les plus fortes, passe par un moment de rupture qui provoque un changement inopiné de niveau. Au départ, la Lettre 35 paraît s'engager sur la voie d'une démonstration de l'unité de Dieu à partir de ses « propres », éternité, simplicité, infinité, indivisibilité, suivant une démarche de type assez traditionnel. Puis, au moment où l'idée de perfection est introduite, se produit une bifurcation au terme de laquelle se présentent, et même se bousculent des notions comme celles d'expression et de puissance, dans la justification desquelles la référence aux propres n'intervient pas, comme si elle avait été oubliée ; cette référence n'aurait donc joué qu'un rôle provisoire d'appoint, celui d'un préambule destiné à préparer l'esprit à recevoir des révélations d'une tout autre nature, qui se situent sur un plan différent. Effectivement, Spinoza se garde bien de déduire l'Être nécessaire à partir de ses propres, car il sait que cette déduction ne pourrait avoir au mieux qu'une signification formelle et non la valeur constitutive dont doit disposer une genèse authentique qui restitue la dynamique intrinsèque à travers laquelle la chose se produit nécessairement. L'itinéraire qu'il suit paraît donc abandonner à un certain moment la direction dans laquelle il avait semblé s'orienter au départ et, tout d'un coup, par une sorte de saut, sans s'en expliquer, part d'un autre côté, ce qui va conduire pour finir à des révélations inouïes, choquantes à la limite tant elles sont renversantes. En forçant le trait, on

pourrait soupçonner Spinoza de s'être, dans la seconde partie de sa lettre, engagé sur les voies périlleuses d'une théologie négative qui fait sortir Dieu de son absence, ou pour le dire d'un mot le tire du néant : il ne va pas de soi, pour un esprit non préparé, d'adopter la manière de raisonner propre à la logique d'expression enveloppante ou d'enveloppement expressif qui, s'appuyant sur le principe du « *quanto magis* » et jouant sur la force d'appel et d'emplissement dont ce principe est détenteur, se déploie à travers une procédure d'amplification au terme de laquelle Dieu advient d'une façon qui peut sembler miraculeuse. On comprend que Hudde, mathématicien rigoureux et administrateur scrupuleux (il a eu plus tard la responsabilité des digues qui assuraient la sécurité de la ville d'Amsterdam), sans doute peu enclin aux dérives mystiques, ait pu être étonné, voir même stupéfié par la hardiesse du raisonnement de Spinoza que sa puissance même, son souffle emportent hors de l'orbite des notions communes autour desquelles il avait tourné pour commencer, et qu'il le lui ait fait savoir : il aurait donc été renforcé dans l'opinion que la position adoptée par celui-ci était foncièrement hétérodoxe. On verra en lisant le passage de la Lettre 36 dans lequel Spinoza revient sur ce point en discussion que Hudde n'a pas eu tout à fait tort de voir là une difficulté : Spinoza, l'ayant reconnu, a alors effectué une reprise de son raisonnement qui, tout en maintenant le principe d'une démonstration a fortiori à laquelle il ne voit pas d'alternative, il en modifie la présentation de manière à répondre à l'objection.

La Lettre 35 était datée du 10 avril 1666. Hudde y a répondu le 19 mai, peut-être en communiquant des réserves voisines de celles qui viennent d'être évoquées. Cela a amené Spinoza à composer la Lettre 36 datée de la mi-juin, sur laquelle s'achève cet échange, du moins sous la forme qui en a été conservée dans les *Opera Posthuma* de 1677. Au début de cette ultime lettre, Spinoza mentionne que, dans la lettre intermédiaire de Hudde qui a été perdue, ce dernier avait « suspendu son jugement à propos de la démonstration [contenue dans la Lettre 35], au moins pour la plus grande partie (du fait je crois de l'obscurité que vous y avez trouvée) ». Cette mention confirme apparemment l'hypothèse qu'on vient de suggérer : Hudde a pu par exemple estimer convaincante l'exposition détaillée des propres de l'Être nécessaire, du moins de certains d'entre eux, par laquelle avait commencé la lettre de Spinoza, mais la suite l'a arrêté, ou du moins surpris ; il l'a trouvée peu compréhensible, non conforme aux normes de la raison raisonnante sur lesquelles s'appuie l'ordre des géomètres tel qu'il avait l'habitude de le pratiquer en professionnel de la chose. Il se serait donc rendu compte que ce que Spinoza proposait en le plaçant sous la garantie de cet ordre, c'est en réalité une nouvelle manière de penser dont lui-même ne parvenait pas à assimiler les règles⁶⁵. Spinoza a admis cette objection, sans cependant que cela l'ait amené à reconnaître formellement que sa démonstration ait pu comporter des lacunes ou des imperfections obligeant à la corriger⁶⁶ : mais il a admis que Hudde ait été rebuté par sa force au choc de laquelle il n'était pas suffisamment préparé. Ce qu'il s'est alors proposé de faire, ce n'est pas de fournir encore une autre démonstration venant s'ajouter aux précédentes, mais de relire à son intention le texte de la Lettre 35 en lui en présentant un commentaire explicatif. C'est comme s'il lui disait : je vois bien ce qui vous arrête, et la difficulté que vous éprouvez à comprendre mon raisonnement ne m'étonne nullement ; je vais donc revenir avec vous sur ce que vous ai déjà écrit, en soulignant les articulations de mon raisonnement de façon à ce que vous arriviez mieux à le suivre et à vous pénétrer de son esprit qui ne vous est pas familier.

Tout d'abord, Spinoza esquisse une vue d'ensemble de son argumentation destinée, grâce à sa forme concentrée, à faire mieux saisir sa logique interne :

« Premièrement, j'ai énuméré quatre propriétés que doit avoir l'être suffisant à exister par lui-même autrement dit par sa propre force. Ensuite, je les ai rassemblées toutes les quatre (avec d'autres semblables) en une seule. Puis, afin de toutes les déduire par une démonstration nécessaire à partir d'une seule prémisse, je me suis efforcé de démontrer l'existence de Dieu à partir de l'hypothèse donnée. Et de là, je suis enfin arrivé à la conclusion qui était demandée, sans présupposer aucune connaissance, sinon celle de la simple signification des mots. Voilà brièvement quel était mon propos, quel était mon but. »

Ce résumé en forme d'explication de texte, qui est censé clarifier sa démarche, en complique néanmoins à certains égards la signification et la portée.

Tout d'abord, on est arrêté par la précision finale selon laquelle Spinoza, afin de préserver la cohérence de son argumentation, aurait conduit celle-ci « sans présupposer aucune connaissance sinon celle de la simple signification des mots (*nihil amplius ut notum nisi simplicem verborum sensum praesupponendo*) ». La méfiance de Spinoza à l'égard du langage, auquel les libres jeux de l'imagination qui ont présidé à sa formation et interviennent en permanence dans son fonctionnement confèrent un pouvoir mystificateur particulièrement difficile à contrôler, est bien connue par ailleurs⁶⁷. Que faut-il entendre par la « simple signification des mots », étant donné que ces derniers, tels qu'ils se présentent immédiatement, sont le plus souvent vagues, porteurs d'ambiguïtés difficiles et parfois même impossibles à démêler ? La seule manière de comprendre cette formule est de donner à « simple » le sens de « simplifié », au prix d'une opération drastique de réduction qui littéralement écrase le sens des mots afin de les rendre plus aisément manipulables et d'en faire des instruments rationnels d'analyse. En réalité, à travers la déclaration d'intention faite ici par Spinoza, on peut lire l'aveu de son refus de s'en tenir au sens littéral des mots qui sont tout sauf transparents : la manière de les utiliser qu'il adopte suppose un travail de transformation qui permette d'en faire un matériau pour le raisonnement. Ce travail est celui de la définition, qui fixe la relation du mot avec d'autres mots et par ce moyen en insère la signification dans un cadre dont la permanence est garantie, ce qui évacue les risques d'équivoque⁶⁸. La difficulté est que ne sont obtenues par ce moyen que des définitions nominales, forcément extérieures à la réalité des choses dont la nature ne peut dépendre, elle, de choix conventionnels susceptibles d'être modifiés : la réflexion que Spinoza consacre à l'idée de nombre et au rapport que l'unité entretient avec l'opération de la numération a montré qu'il accorde une extrême importance à la distinction entre définition de nom et définition de chose, dont la confusion est particulièrement dommageable au développement de la connaissance rationnelle. Alors, prendre pour base de démonstration la « simple signification des mots », cette « simple signification » étant obtenue grâce à l'opération de la définition, n'est-ce pas du même coup condamner le raisonnement à se maintenir sur le plan purement verbal d'une construction formelle ? Pour le dire autrement, analyser des mots suffit-il pour atteindre, pour toucher serait-on tenté de dire, la nature même des choses, c'est-à-dire, selon la manière dont Spinoza conçoit cette atteinte, pour les expliquer par leurs causes ? En donnant le sentiment qu'il est possible de faire sortir des mots, quoi ?, du réel, et même la réalité de l'Être nécessaire, Dieu pour l'appeler par son nom (propre), Spinoza prend le risque de donner à sa démarche le caractère d'un tour d'illusionniste. C'est du moins ce que quelqu'un comme Hudde pouvait se dire en le lisant⁶⁹.

À la lumière de cette interrogation portant sur la manière de raisonner et le rapport qu'elle entretient avec le support verbal de son exposition, il est possible de reprendre depuis son début l'explication de texte, explication de son propre texte, que Spinoza présente à son correspondant. Il dit : j'ai commencé par « énumérer » (*enumeravi*) quatre propriétés de Dieu, puis je les ai subsumées sous une seule (*ad unam redigi*) avec d'autres semblables (*reliquas his similes*). C'est donc que l'éternité, la simplicité, l'infinité et l'indivisibilité, la bande de quatre sur l'énumération desquels s'était appuyée au départ l'argumentation de la Lettre 35, étaient quatre parmi bien d'autres qui ont été provisoirement ignorés⁷⁰ : quelle procédure a conduit à les sélectionner ? pourquoi ceux-là et pas d'autres ? En réalité ces propriétés ne seraient en fin de compte que des représentants d'un genre commun, le genre des « propres », à l'intérieur duquel ils sont rassemblés, et même confondus. C'est ce qui permet de les subsumer sous un seul, dont d'ailleurs Spinoza ne précise pas expressément la nature : mais il s'agit bien évidemment de la perfection, dont la mention, comme on l'a montré, permet d'introduire dans la considération des propres une dimension de causalité qui change la donne du tout au tout. Il en résulte que la perfection n'est pas un propre comme les autres, un simple représentant du genre des « propres » : c'est un propre plus propre que les autres, qu'il résume tous parce qu'il est leur principe, entendons : non pas leur principe formel qui permet d'en généraliser la présentation mais leur principe réel qui en explique la production. En passant des quatre premiers propres au cinquième qui se substitue, efficacement c'est le cas de le dire, aux autres, on ne se livre donc pas uniquement à une opération formelle de subsomption, mais on remonte réellement à la source de tout cela, ce qui ouvre la voie conduisant à l'être qui exprime toutes les perfections dont on va découvrir pour finir qu'il n'est autre que Dieu même. En résumant en moins de dix lignes la démarche qu'il a suivie dans la Lettre 35, non seulement Spinoza ne restitue pas à celle-ci un caractère suivi et continu, mais accuse encore un peu plus son caractère rompu, saccadé : il est passé de l'analyse des mots et de leur « simple signification » à la considération des choses telles qu'elles se produisent effectivement, ce qui n'est pas du tout pareil. Ce passage, un lecteur du type de Hudde est réticent à l'effectuer, on peut le comprendre. Cela admis, on est aussi amené à reconnaître que la force du raisonnement Spinoza, mais peut-être aussi sa faiblesse, ou du moins sa difficulté à se faire accepter, consiste en ce qu'il pratique ce changement radical de perspective sans lequel il serait impossible de passer du plan des mots à celui de l'être réel des choses, et surtout de la Chose par excellence qui « s'appelle » d'elle-même Dieu (et non qu'on appelle par convention de ce nom).

La suite de la Lettre 36 fournit de précieuses informations sur les objections formulées par Hudde, qui avait manifestement lu très attentivement la Lettre 35 et avait communiqué point par point à Spinoza les difficultés qu'il avait rencontrées en en suivant les démonstrations.

Pour ce qui concerne les propriétés, les deux premières, à savoir l'éternité et la simplicité, telles que Spinoza les avait analysées n'avaient pas fait problème :

« Dans la première [l'éternité] vous ne trouvez aucune difficulté, et ce n'est rien d'autre qu'un axiome, tout comme la seconde [la simplicité]. Par simple, je n'entends en effet rien d'autre que ce qui n'est pas composé, autrement dit constitué de parties différentes par nature ou convenant par nature avec les autres. Assurément la démonstration est universelle (*demonstratio universalis est*). »

On peut toutefois douter qu'il s'agisse véritablement d'une « démonstration » : un axiome ne se démontre pas, et c'est précisément parce qu'il n'a pas besoin d'être démontré qu'il est « universel » et s'impose à tous les esprits sans discussion. On peut d'ailleurs se demander jusqu'à quel point la présentation par Spinoza des deux premiers « propres » mérite la qualification d'« axiomatique ». Lorsque Spinoza déclare : « Par simple, je n'entends rien d'autre que ce qui n'est pas composé », il révèle qu'il s'est livré à un travail de définition destiné à fixer la signification du mot « simple », à l'exclusion de tout autre emploi⁷¹. Son analyse se ramène donc à une définition de nom, qui n'explique rien et ne peut tenir lieu de démonstration. Néanmoins, Hudde s'est déclaré satisfait sur ce point.

C'est à propos de la troisième propriété, l'infinité, qu'il a soulevé une première objection. Spinoza commence par lui dire :

« Vous avez très bien perçu (*percipisti*) le sens de la troisième propriété [l'infinité], du moins pour ce qui touche au fait que si l'Être est pensée, il n'est pas déterminé dans la pensée, et s'il est étendue, n'est pas déterminé dans l'étendue, mais peut seulement se concevoir (*solummodo concipi potest*) indéterminé. »

L'emploi des verbes « percevoir » et « concevoir » indique qu'on a commencé, avec l'examen de cette troisième propriété, à s'éloigner du plan des définitions formelles de mot et qu'on s'est engagé sur celui où il doit s'agir des choses mêmes, et non seulement des noms qui servent à les appeler : Spinoza donne acte à Hudde du fait qu'il a effectué correctement ce changement de perspective. Dire que l'être infini « peut seulement se concevoir indéterminé », c'est comprendre que, en lui-même, il ne comporte aucune limitation. Mais que comprend-on au juste en se pénétrant du caractère nécessaire, incontournable, de cette affirmation ? On comprend ce que l'être infini n'est pas, à savoir déterminé ou limité (que ce soit dans l'étendue ou dans la pensée). Mais comprend-on pour autant ce qu'il est, positivement ? Une caractérisation négative peut-elle tenir lieu d'explication ? On peut se le demander⁷².

À la perplexité dont Hudde avait fait état à ce propos, Spinoza répond de la manière suivante :

« Vous dites cependant que vous ne percevez pas la conclusion. Elle s'appuie pourtant sur le fait qu'il y a contradiction à concevoir sous le rapport de la négation d'existence quelque chose dont la définition inclut l'existence, autrement dit (c'est la même chose) affirme l'existence. Et comme le déterminé n'est rien de positif, mais révèle seulement une privation d'existence dans la nature que l'on conçoit déterminée, il suit que ce dont la définition affirme l'existence ne peut se concevoir déterminé. »

Concevoir une chose comme déterminée, c'est affecter sa nature négativement en affirmant que, au-delà d'une certaine limite, elle est privée d'existence⁷³. Or, affirmer une privation, c'est ne rien affirmer du tout, mais uniquement évoquer la représentation d'une absence ou d'un manquement, représentation vide de tout contenu positif⁷⁴. Une fois cette perspective adoptée, les paradoxes s'enchaînent : si la détermination implique que quelque chose manque, un manque d'existence par exemple, l'indétermination se donnera à concevoir

comme le manque d'un manque, ce qui ne veut rien dire, ne fait rien comprendre⁷⁵ ; le concept d'une privation, pris hors contexte, est une idée mal formée, un non concept.

Pour rendre la chose plus claire, Spinoza se réfère à un exemple :

« Si le terme d'étendue inclut l'existence nécessaire, il sera tout aussi impossible de concevoir l'étendue sans existence que l'étendue sans étendue. Si l'on admet cela, concevoir une étendue déterminée sera en ce sens également impossible. Car si on la concevait déterminée, il faudrait qu'elle soit déterminée par sa propre nature, à savoir l'étendue. Et cette étendue par laquelle elle serait déterminée devrait se concevoir sous le rapport de la négation d'existence, ce qui, selon la seconde hypothèse, est une contradiction manifeste. »

Concevoir une étendue déterminée, c'est percevoir une figure géométrique. C'est sous cet aspect précisément que le raisonnement ici développé par Spinoza est repris dans sa Lettre 50 à J. Jelles. Tracer dans un espace les lignes qui délimitent une figure, c'est découper une portion de cet espace à laquelle l'existence est assignée en y étant contenue, ce qui signifie implicitement que, au-delà des limites ainsi tracées, elle cesse d'exister, son existence est niée, elle a disparu en tant que figure. Mais en quoi cette négation consiste-t-elle au juste ? Que nie-t-elle ? Est-ce l'étendue en tant que telle ? Certainement pas, mais c'est l'étendue en tant qu'elle est déterminée suite au tracé sur un plan de certaines lignes ; or il est impossible d'affirmer que ces lignes sont sorties de l'étendue ou qu'elles lui appartiennent en nature de telle manière qu'elles puissent en être nécessairement déduites : ces lignes tracées sur un plan n'ont pas été tirées de l'étendue considérée en elle-même ; elles n'en sont pas sorties mais ont été posées sur elle ou lui ont été imposées, à la manière de plis venus marquer une surface, ce qui est le cas en dernière instance de toute détermination pour autant qu'elle présente un caractère relatif et non absolu. Or le caractère relatif de la détermination tient au fait qu'elle est conditionnée par un rapport à l'autre, ou à de l'autre : en ce sens elle est nécessairement finie⁷⁶. C'est la raison pour laquelle il est impossible d'attribuer la détermination, c'est-à-dire en réalité une détermination, cette détermination-là ou celle-ci, à l'infini comme tel qui est et doit être pensé hors détermination, de manière inconditionnée, parce qu'il n'est pas cet infini-ci ou cet infini-là mais l'infini tout court, qui n'est pas soumis à limitation.

Formellement, ce raisonnement paraît inattaquable. Mais que démontre-t-il au juste ? Spinoza commence par déclarer : « Si le terme étendue inclut l'existence nécessaire » (*si terminus extensionis necessariam includit existentiam*). La manière dont cette hypothèse est formulée au départ signale expressément qu'elle relève de la perspective propre à une définition nominale, qui fixe l'usage du terme « étendue » mais ne fait à proprement parler rien connaître de ce qui concerne la chose, ou si on veut l'appeler ainsi la réalité à laquelle ce terme renvoie, à savoir l'étendue comme telle qui n'est pas un nom. Spinoza raisonne donc bien ici, pour reprendre la formule qu'il utilise au début de la Lettre 36, « sans présupposer aucune connaissance sinon celle de la simple signification des mots (*nihil amplius ut notum nisi simplicem verborum sensum praesupponendo*) ». Ce qu'il démontre, en conséquence, c'est qu'il y a contradiction à parler d'une chose comme l'étendue en introduisant dans la définition qui fixe l'usage qu'on fait de ce terme des éléments conduisant à affirmer qu'elle est et n'est pas, du moins dans certains cas, donc qu'elle est exposée à une privation

d'existence tout en continuant à être. On a affaire ici à une contradiction dans les termes, qui concerne la façon dont on parle de la chose mais non la chose elle-même. D'un raisonnement de ce genre, on peut donc dire qu'il reste formel : s'il vise la réalité de la chose, il ne l'atteint pas.

Du même coup, on comprend ou on commence à comprendre que la manière originale de raisonner promue par Spinoza consiste à effectuer le passage, on peut parler à ce propos d'un saut, de la forme au contenu, sans pourtant les identifier ou les confondre. Sans doute la définition de mot n'a pas la valeur d'une définition de chose ; si elle contient cette valeur, ce ne peut être que virtuellement, tendanciellement ; mais raisonner, c'est précisément s'engager dans cette dynamique virtuelle et pousser jusqu'au bout la puissance cognitive dont elle est porteuse, activer cette puissance au maximum, faire effort pour qu'elle produise tous les effets dont elle est capable. On ne fait pas ici référence de manière arbitraire à un effort, c'est-à-dire au fond à un *conatus* : il y a en effet un effort en vue de connaître qui entraîne la pensée vers l'avant d'elle-même, la pousse à « persévérer » en exerçant la puissance de révélation ou de production de vérité qu'elle recèle. De ce point de vue, connaître c'est d'une certaine manière effectuer un acte, se lancer dans un certain type d'activité en y engageant toutes ses forces cognitives, celles de l'intellect qui est la meilleure partie de l'âme, en essayant d'aller jusqu'au bout de ce peuvent ces forces. Il en résulte que la connaissance n'est pas une opération purement constatative relevant seulement d'une logique abstraite dont l'utilisation permette de fabriquer un décalque aussi exact que possible, « objectif », de la réalité. Mais c'est une pratique liée à des préoccupations éthiques, à des intérêts, donc une manière de penser ayant pour corrélat une manière de vivre et de persévérer dans son être. Cette pratique incite à s'engager, à prendre parti, et donc d'une certaine manière à parier, en prenant des risques : on s'oriente dans la pensée de manière à être autant que possible « dans le vrai », ce qui n'est pas tout à fait la même chose que posséder la vérité au titre d'un acquis définitif ou se le figurer. C'est ce pari que Spinoza demande à Hudde, et par delà ce dernier à l'ensemble de ses lecteurs, de faire, avec la perspective, s'ils y consentent, de gagner l'éternité, précisément de « sentir et expérimenter qu'ils sont éternels », ou tout au moins de pouvoir y prétendre. Appréhendée sous cet angle, la philosophie, la « vraie philosophie » (*vera philosophia*) dont il est question dans la Lettre 76 à Albert Burgh, est une chose « aussi difficile que rare » : sa mise en œuvre effective est loin d'aller de soi, dans la mesure où elle nécessite l'engagement plein et entier qui vient d'être évoqué.

Faisons ici une parenthèse. Comme la remarque en a été faite, Spinoza emploie à plusieurs reprises dans ses lettres à Hudde – comme il le fait aussi très souvent dans le reste de son œuvre – la procédure de la démonstration par l'absurde : on suppose le contraire de la thèse en examen et on développe toutes les conséquences de cette supposition ; du fait que ces conséquences impliquent contradiction on conclut que la supposition doit être écartée, ce qui, en principe, valide automatiquement la thèse à laquelle elle s'opposait. Cette démarche est pour le moins étrange et tordue. Même si on lui accorde une valeur probatoire, il reste que simultanément elle atteste que la thèse dont on cherche à établir la véracité n'est pas démontrable directement, mais ne peut être confirmée que grâce à un détour qui permet de la prendre à revers. Cela ressemble fort à un tour de passe-passe : en réalité, on n'a pas démontré la thèse examinée prise en tant que telle, mais on l'a abordée par le biais de sa négation. Or rien ne certifie absolument que, de la négation de cette négation, ressorte un solde positif, une affirmation. Cela, on ne peut que le présumer, ou peut-être faudrait-il dire

l'escompter, en l'anticipant, en faisant comme si cela devait arriver. C'est une anticipation quelque peu aventureuse de ce genre que Spinoza nous invite à faire avec lui lorsqu'il se lance dans le type de démarche qui consiste à prêcher le faux pour savoir le vrai, une solution de fortune à laquelle on recourt quand il n'y a pas moyen de faire autrement. Le C. Q. F. D. qui conclut rituellement ce mode d'exposition a donc, il ne faut pas s'y tromper, valeur de présomption. C'est précisément cette présomption que Spinoza demande d'accepter au nom de la dynamique du vrai, en accomplissant l'effort indispensable en vue d'accompagner cette dynamique : la vraie philosophie n'est rien d'autre qu'un tel mouvement de pensée dont l'élan est poursuivi le plus loin possible, et à vrai dire sans fin car il n'est pas permis de lui assigner un terme ou de prétendre qu'il réponde à une intention dont le sens aurait été fixé une fois pour toutes à l'avance de manière univoque. C'est le prix à payer pour se frayer un chemin vers une vérité qui n'est pas déjà là toute prête en attente d'être découverte et vers laquelle il suffirait de se laisser attirer. On peut comprendre que Hudde ait trouvé cette exigence difficile à accepter et qu'il ait hésité à suivre Spinoza jusqu'au bout de son effort de pensée⁷⁷.

Cette remarque étant faite, reprenons l'examen de la Lettre 36. À propos de la quatrième propriété attribuée à un être nécessaire, l'indivisibilité, Spinoza à nouveau la justifie a contrario, en montrant que de sa négation ne peuvent résulter que des conséquences absurdes, donc insoutenables. Pour cela il se contente de reprendre à la lettre (*inquirebam*, « disais-je ») l'argumentation développée à ce sujet dans la Lettre 35, en se contentant d'y ajouter la précision suivante : au cas où on refuserait d'accorder à l'être nécessaire l'indivisibilité, au double sens de l'impossibilité d'être divisé en parties de même nature ou de natures différentes, on devrait aussi lui refuser les trois autres caractères, éternité, simplicité, infinité, avec lesquels, on s'en aperçoit si on y prête suffisamment attention, ce dernier fait corps étroitement. Cela revient à dire que ces propriétés ne représentent en fin de compte que quatre points de vue solidaires sur la même chose, dont « l'unité » se trouve par là même établie implicitement. Est ainsi préparée indirectement la réponse que Spinoza se propose d'apporter à la question de Hudde, celle de « l'unité de Dieu ».

On en arrive à présent au cinquième point, l'introduction de l'idée de perfection dont la présentation dans la Lettre 35 a constitué, on l'a vu, un tournant du raisonnement de Spinoza. Il lui faut donc revenir sur le contenu spécifique de cette idée par le biais de la procédure de la définition qui permet de le fixer :

« J'ai seulement présupposé que la perfection consistait dans le fait d'être, et l'imperfection dans la privation d'être (*solummodo praesupposui perfectionem in « tō esse » et imperfectionem in privatione « tou esse » consistere*). »

Sont ici introduites des précisions très importantes, qui représentent un réel apport aux indications apportées dans la lettre précédente.

Tout d'abord, Spinoza déclare expressément : « j'ai seulement présupposé », ce qui met bien en évidence l'opération de simplification effectuée grâce à la définition qui a permis de choisir, parmi tous les sens envisageables du mot « perfection », un seul d'entre eux adopté comme base de la réflexion. Cela confirme ce qui vient d'être expliqué au sujet de la dimension de choix que comporte l'activité raisonnante de la philosophie, qui ne peut aller de l'avant qu'en

impulsant son élan à partir de prises de décision effectuées en pleine connaissance de cause, sans toutefois disposer de garanties absolues de légitimité ou du succès⁷⁸.

D'autre part, Spinoza reprend la définition de la perfection donnée dans la Lettre 35 en y introduisant expressément la référence à la notion de « privation » (*privatio*) qui avait été suggérée dans la lettre précédente par l'intermédiaire de celle de « manque » (*defectus*) : cette notion de privation renvoie sous un biais très particulier à celle de négation, dans la mesure où elle signifie l'absence de quelque chose qui en droit devrait ou pourrait être là mais en fait ne l'est pas, et en conséquence fait défaut ; or l'idée de perfection exclut une telle représentation, car elle renvoie à la conception d'une nature qui est tout ce qu'elle peut et doit être en vertu de sa définition, à laquelle en conséquence rien ne peut faire défaut, ce qui est par excellence le cas de l'être nécessaire, entendons : l'être qui, existant par la force de sa propre nature, ne peut avoir sa cause en autre chose (*in alio*) et en conséquence ne peut être affecté que par lui-même. Spinoza attire l'attention sur le fait que le rôle de cette notion, qui ne doit pas être confondue avec celle de négation, est crucial : « Je dis privation » (*dico « privationem »*). Pour faire comprendre ce rôle, il recourt à nouveau à l'exemple auquel il avait déjà eu recours dans le cadre de son analyse de l'idée d'infinité, celui de l'étendue qui considérée en soi, c'est-à-dire implicitement en tant qu'attribut de substance (notion qui n'intervient pas dans la correspondance avec Hudde), ne peut être considérée comme étant à proprement parler privée de quoi que ce soit. Par exemple, si l'étendue ne pense pas, ce qui est indéniable, ce n'est pas parce qu'elle serait dépourvue de cette capacité dont on ne voit pas à quel titre elle pourrait lui être attribuée, ce dont il résulte que l'étendue n'est pas limitée par la pensée et réciproquement, thèse qui détient par ailleurs une fonction importante dans les raisonnements de l'*Ethique* où elle permet en particulier de rendre compte des rapports du mental et du corporel. Pour que l'étendue puisse être considérée comme étant affectée d'une privation, il faut qu'elle soit « déterminée » (*determinata*), sous-entendu : il faut qu'elle soit appréhendée sur un plan non plus substantiel mais modal, donc relativement, en tant qu'elle est en rapport avec autre chose qu'elle ; cette détermination peut revêtir une dimension locale (c'est le cas avec le tracé d'une figure délimitée par des lignes qui, en traversant un espace, viennent le partager) ou temporelle (c'est le cas lorsqu'une telle délimitation, qui a permis d'isoler une portion d'étendue, est effacée, ce qui fait disparaître cette portion et en quelque sorte la supprime)⁷⁹ ; dans tous les cas, intervient une relation à l'autre ou à de l'autre, qui par définition ne peut affecter l'étendue prise en tant que telle, dans sa « perfection » ou dans son être même, c'est-à-dire dans son « en soi ». C. Q. F. D.

Enfin, troisième précision extrêmement intéressante introduite dans le passage de la Lettre 36 consacré au cinquième point de la démonstration proposée dans la Lettre 35, Spinoza, pour faire mieux comprendre le fond de sa pensée, emploie ici à deux reprises la formule inhabituelle « *to esse* », qui réapparaîtra une nouvelle fois plus loin dans le texte de sa lettre⁸⁰, ce qui en souligne l'importance⁸¹ : la perfection, pour un être, consiste dans l'absolu en son « *to esse* » et l'imperfection en une privation (déterminée, donc relative) dont ce « *to esse* » se trouve affecté. Ce qui rend cette locution à première vue incongrue, qui constitue ce que les grammairiens appellent un « groupe nominal » résultant de l'association d'un déterminant et d'un nom, c'est qu'elle est composée par la combinaison du verbe latin « *esse* » à l'infinitif (être) et de l'article défini « *to* » (le) emprunté à la langue grecque. Qu'on ait eu le besoin de recourir à cette formation interlangue peu orthodoxe, et à la limite incorrecte, peut se justifier par le fait que le latin, étant une langue sans articles, ne fait pas la différence, en vue

d'introduire un substantif, entre le défini et l'indéfini, donc est incapable, dans le cas qui nous occupe de distinguer « l'être » (infinitif sans sujet ni objet rendu nominal par l'adjonction d'un déterminant) et « un être », comme on dit « une chaise » ou n'importe quoi d'autre (infinitif traité directement comme un nom, ce qui le met en rapport avec quelque chose, dans le cas concerné « ce qui a pour propriété d'être », qui donne son support ou son répondant à l'action exprimée par le verbe qui, pris en lui-même, est, non un nom de chose, mais un nom d'action saisie dans son accomplissement). Or cette distinction, d'un point de vue philosophique, présente un intérêt majeur : de là, pour écarter les risques de confusion résultant du fait qu'elle ne soit pas précisée, la nécessité d'emprunter l'article à une autre langue en vue de l'explicitier.

La plupart des éditeurs actuels de la Correspondance de Spinoza passent sans sourciller sur la formule « *to esse* », alors qu'elle fait manifestement saillie dans le cours du texte où elle résonne étrangement, presque comme une anomalie⁸². Appuhn traduit le passage qui nous intéresse de la façon suivante : « La perfection consiste dans l'être, la privation dans la privation de l'être », ce qui est pour le moins allusif, car reste en suspens ce qu'il faut entendre alors par cette référence à « l'être ». Beaucoup plus éclairante est la traduction récente de Rovere : « La perfection consiste dans le fait d'être et l'imperfection dans la privation d'être ». Effectivement, « *to esse* », le « *esse* », littéralement « le **être** », c'est, énoncé correctement, « le fait d'être » pris, comme l'exprime le verbe à l'infinitif, dans son élan, en cours, en train de se faire ; et sa privation est « privation d'être » et non « privation de l'être », formule qui ne pourrait être à la rigueur attribuée qu'à des choses non existantes auxquelles la distinction entre perfection et imperfection ne peut guère s'appliquer. Le fait d'être, ce n'est pas du tout la même chose que « l'être », forme substantive qui renvoie à un état de chose accompli ; mais cela se rapporte à « être » pris en tant que verbe, qui exprime non de l'accompli mais un acte saisi dans le mouvement immanent de son devenir propre ; cet acte explique la perfection en remontant à sa cause, à savoir la dynamique essentielle qui la produit, au lieu de la résumer au résultat réifié et comme pétrifié de cette activité de production⁸³. Il ne faut pas perdre de vue, à ce propos, que l'ensemble du raisonnement de Spinoza répond à une question qui concerne, reprenons la formule originale de Hudde, « un être [ou l'Être] qui subsiste par sa propre suffisance, autrement dit sa force (*ens quod sua sufficientia vel vi subsistit*) ». Or, et ici nous nous rapprochons au plus près de la réponse que Spinoza entend apporter à cette interrogation, derrière un tel Être (*Ens*), il y a, à l'infinitif, « être » (*esse*), le fait d'être saisi en acte, en train de s'accomplir, ou pour reprendre la formule qui a été risquée précédemment en train de « s'être »⁸⁴, et cela par sa force même : « être » n'est donc pas en cette occurrence une forme substantive, un nom de chose, le nom de cette chose que serait « l'Être », mais un verbe qui renvoie à une activité prise en quelque sorte sur le vif, dans sa lancée. Le fait d'être, c'est « être », activité prise dans son jaillissement, et non quelque chose de figé et d'arrêté, qu'il s'agisse de l'être ou d'un être dont la réalité est susceptible d'être constatée parce qu'elle est déjà toute faite et constituée. L'activité que désigne l'expression « *to esse* » est donc appréhendée en elle-même, indépendamment de toute relation déterminée qui en limiterait le champ d'exercice : elle fait « être » dans l'absolu, tout court, et non être ceci ou cela, ni même être du ceci ou du cela, par exemple de l'étendue ou de la pensée.

Ces points importants ayant été précisés, Spinoza revient ensuite sur le raisonnement qu'il avait développé en sixième position dans la Lettre 35, ce qui est l'occasion d'apporter des éclaircissements supplémentaires au sujet des réserves formulées par de Hudde :

« Vous concédez absolument la sixième [étape de la démonstration] et cependant vous dites que demeure entier votre problème (qui consiste en ce qu'il ne peut y avoir plusieurs êtres existant par eux-mêmes et différents par nature, et que pourtant la pensée et l'étendue sont différentes et qu'elles peuvent peut-être subsister par leur propre subsistance). Dès lors, je ne puis que juger que vous la prenez en un sens très éloigné de moi. Je pense que je perçois en quel sens vous l'entendez, mais pour ne pas perdre de temps, je mentionnerai seulement le sens qu'elle a pour moi... »

Le point litigieux, – et Hudde n'est pas le seul à avoir été arrêté par cet aspect de la question auquel Spinoza accorde une extrême importance –, concerne donc la distinction entre différence réelle, qui concerne des « êtres » considérés en eux-mêmes chacun dans son genre, – êtres qui existent par essence, donc nécessairement –, et division relative, qui concerne des « êtres », – peut-être faudrait-il plutôt dire des « étants » –, déterminés relativement les uns aux autres sur fond de leur appartenance à un même genre d'être : dans la terminologie de l'*Ethique*, cette distinction est celle de la différence substantielle (passant entre les divers attributs d'une même substance) et de la différence modale (passant entre les déterminations d'un même attribut de substance). La bizarre formule « *to esse* » utilisée dans le paragraphe précédent de la Lettre 36 pouvait préparer à mieux comprendre la distinction entre le fait d'être (être pensé, être étendu ou quoi que ce soit d'autre) pris comme tel dans son élan propre, dans sa force immanente, comme l'exprime le verbe « être » à l'infinitif, et celui d'être quelque chose de déterminé dans un certain genre ou bien d'être « un être », cet être-ci ou cet être-là, un corps ou une âme par exemple, comme l'exprime la forme nominale prise substantivement lorsqu'elle est déterminée par l'article, forme qui implique que cet être-là existe relativement à d'autres (de même genre).

Spinoza est conscient des difficultés que quelqu'un comme Hudde éprouve à adopter cette manière de voir les choses, qui récuse la confusion entre être dans l'absolu et être ou plutôt n'être que de façon relative : or cette confusion est inévitable de la part d'un esprit qui pratique ce qu'on pourrait appeler dans un autre langage que celui de Spinoza un positivisme étroit, un positivisme de premier degré ayant tendance à rabattre tout ce qui peut être reconnu comme « réel » uniment sur un même plan à l'intérieur duquel toutes les « réalités » identifiables se limitent les unes les autres : dans ce cas, la formule « *to esse* » est, prise en elle-même, privée de sens. Or, au point de vue de quelqu'un qui est incapable de prendre distance avec une telle tournure d'esprit, admettre la différence réelle entre des genres d'être, c'est du même coup introduire dans l'être une pluralité, et par là, de fil en aiguille, remettre en cause « l'unité de Dieu », point qui préoccupe particulièrement Hudde : ce dernier n'arrive pas à comprendre que ces genres d'être ne se limitent pas entre eux, et qu'ils expriment à égalité, sans la partager ou la découper en morceaux séparés, la totale capacité d'être dont dispose l'être parfait qui « enveloppe » simultanément tous ces genres d'être. Qu'un esprit fini ait du mal à assimiler cette manière de voir n'a rien d'étonnant. C'est pourquoi Spinoza s'emploie patiemment à en déplier les attendus et les conséquences de manière à convaincre son correspondant que son raisonnement ne remet nullement en cause cette unité de Dieu à laquelle, pour toutes sortes de raisons qui ne sont pas toutes d'ordre philosophique, il tient tant.

Dans le passage controversé de la Lettre 35, Spinoza avait écrit :

« Car si un être doté d'une puissance moindre suffit à exister par lui-même, un être doté d'une puissance plus grande existe d'autant plus (*si enim minori potentia praeditum sua sufficientia, quanto magis aliud majori potentia praeditum existit*). »

En commentant ce passage, on avait souligné la logique amplificatrice qui y est à l'œuvre par le biais de la référence à la procédure du « *quanto magis* ». Celle-ci représente apparemment la seule manière dont dispose un esprit fini pour accéder à l'absoluité de l'Être parfait qui tire entièrement de soi-même la force d'exister et en conséquence existe nécessairement parce que sa nature ou essence est d'exister, en un sens du mot « exister » manifestement différent de celui qu'il revêt lorsqu'il est appliqué à des choses qui n'ont pas la force d'exister par elles-mêmes, donc n'existent pas nécessairement à la manière de l'Être parfait. Pour ouvrir une voie conduisant à la saisie rationnelle de cette absoluité, Spinoza n'avait pas trouvé d'autre moyen que ce raisonnement a fortiori en forme de « d'autant plus », qui révèle la présence de l'Être parfait nécessairement sous-jacente à l'existence des choses qui possèdent à cet égard une puissance moindre d'exister. Or, raisonner ainsi du moins au plus, c'est effectuer un passage graduel par enchaînement continu, sans rupture. Sur ce point, Hudde avait sans doute renâclé, et on peut lui donner raison : en effet, cette façon de démontrer l'Être nécessaire tend à le présenter comme différent seulement en degré des autres êtres qui, eux, seraient seulement moins nécessaires que lui sur une échelle où leurs puissances respectives, en étant comparées, puissent être évaluées en plus et en moins. En replaçant tous les êtres sur une ligne ascensionnelle continue dont la progression conduit à Dieu, en tant qu'il est celui qui existe à un degré supérieur de puissance, celui qui existe le plus ou le mieux, – peut-être même pourrait-on aller jusqu'à dire qu'il est celui qui existe trop ! – on réintroduit par un biais insidieux la représentation selon laquelle tous les êtres, quelle que soit leur « puissance d'exister » sont au fond de même nature, quoiqu'ils le soient à des degrés différents, ce qui revient à assigner à l'Être nécessaire une position déterminée (la toute première) à l'intérieur d'une chaîne continue des êtres⁸⁵. En vue d'effectuer mentalement le saut qui fait passer de la considération de l'existence tout court à celle de l'existence nécessaire, on a gommé la rupture entre ces deux formes d'existence alors qu'elles sont en réalité incommensurables parce qu'elles sont de nature toute différente : exister nécessairement, c'est avoir pour nature d'exister, alors que exister comme ceci ou comme cela, c'est ne pas avoir cette nature et en conséquence avoir besoin d'autre chose pour exister d'une manière conditionnée. Vraisemblablement, c'est cette difficulté que Hudde avait pointée, à juste titre il faut le reconnaître⁸⁶.

Spinoza est donc amené à reprendre sa démonstration, que la Lettre 36 présente alors sous la forme suivante :

« Je dis donc que, si nous posons qu'une chose indéterminée et parfaite seulement en son genre suffit par elle-même à exister, il faudra aussi admettre (*concedenda erit*) l'existence d'un être indéterminé et parfait absolument [et non seulement dans son genre]. »

Ce raisonnement peut être reformulé de la manière suivante : si est affirmée l'existence nécessaire d'un être parfait dans son genre, à plus forte raison doit être affirmée l'existence nécessaire de l'Être absolument parfait, c'est-à-dire parfait quel que soit son genre. L'enchaînement auquel on a affaire ici procède à nouveau a fortiori, comme l'indique la

formule « il faudra aussi admettre » : il relève donc formellement de la même logique amplificatrice dont le principe avait été dégagé de la lecture du passage correspondant de la Lettre 35. Mais les termes que relie cet enchaînement ne sont pas les mêmes, ce qui change tout. Le raisonnement de la Lettre 35 mettait en vis-à-vis « un être disposant d'une puissance moindre » et « un être disposant d'une puissance plus grande », sans donner davantage de précisions concernant la nature de ces êtres différents uniquement en degré, ce qui rendait concevable un passage progressif du déterminé à l'indéterminé ; celui de la Lettre 36 met en vis-à-vis, sans qu'il soit fait référence à des degrés de puissance, « une chose indéterminée et parfaite seulement en son genre » et « un être indéterminé et parfait absolument » qui l'un et l'autre « suffisent par eux-mêmes à exister ». On reconnaît ici sans peine la relation entre ce que la terminologie de l'*Ethique* désigne sous l'appellation d'attribut et ce qu'elle désigne sous celle de substance (enveloppant tous les attributs qui sont, chacun dans son genre, et à égalité, ses différentes expressions). Est par là évacué le risque de confusion entre différence réelle (entre choses de genre différent, toutes également indéterminées) et distinction modale (entre choses déterminées de même genre), que la représentation d'une progression continue allant du moins vers le plus tendait à effacer. Or l'être parfait dans son genre et l'être parfait absolument ne sont pas différents en degré de puissance, mais seulement par la fonction qu'ils détiennent dans le rapport d'enveloppement-expression qui les apparie en perfection, à niveau égal en quelque sorte : l'être parfait en son genre exprime l'être parfait absolument (hors considération de genre) qui l'enveloppe, ce qui autorise à raisonner de l'un à l'autre sans changer de perspective, en restant sur le plan de l'indéterminé, où ne s'opèrent ni montée ni descente puisque tout s'y fait à niveau égal de perfection.

Ce que Spinoza veut dire, c'est donc que la perfection dans n'importe quel genre d'être suppose la perfection dans l'être même, à savoir l'Être en soi (*in se*) qui explique en dernière instance toutes les perfections à travers lesquelles il s'exprime : c'est la même perfection exprimée de façon différente. Au sujet de cet Être en soi, auquel il ne donne pas, du moins pas encore, le nom de substance⁸⁷, Spinoza déclare :

« Cet Être, pour ma part, je l'appellerai Dieu (*quod Ens ego Deum nuncupabo*). »

Dans la Lettre 35, Spinoza s'était contenté d'écrire, plus platement : « *quod Deum nominabo* ». « *Nuncupare* », c'est nommer solennellement, comme quand un titre est accordé à quelqu'un, ce qui suggère la représentation d'une promotion⁸⁸. Une telle promotion, qui d'autre que Dieu pourrait la mériter ? Et réciproquement, étant donné « Dieu », en reprenant ce nom qui circule un peut partout dans les têtes, pourrait-on le placer à un autre rang, lui concéder une moindre dignité ? « Dieu » c'est ça, voilà tout : et pour enfoncer le clou Spinoza précise « c'est ça pour moi » ; autrement dit : je ne vois pas ce que ça serait d'autre, je n'arrive pas à concevoir ce qu'on pourrait placer d'autre sous ce nom⁸⁹. La radicalité de cette prise de position stupéfie, et elle ne peut que choquer un croyant ordinaire : Spinoza attend de son correspondant qu'il ait l'intelligence suffisante pour l'accepter.

Il reprend alors son raisonnement dans des termes qui conduisent à cet acte solennel de reconnaissance, à certains égards disruptif (et même pour des esprits non avertis blasphématoire) :

« Si par exemple nous voulons poser que l'étendue ou la pensée (n'importe laquelle des deux peut être parfaite en son genre, c'est-à-dire en un genre d'être précis) suffit à exister par elle-même, alors il faudra concéder l'existence de Dieu, c'est-à-dire de l'être absolument indéterminé qui est parfait absolument. »

« Si nous voulons poser (*si statuere volumus*)..., alors il faudra concéder (*erit concedenda*)... » : réapparaît ici la structure formelle de ce que nous avons appelé raisonnement a fortiori. Ce raisonnement amène à reconnaître « l'existence de Dieu (*existentia Dei*) », une existence dont on comprend alors qu'elle ne peut être une existence comme les autres puisqu'elle est une existence nécessaire, celle même de « l'Être qui subsiste par sa propre suffisance, autrement dit sa force » auquel Hudde s'était lui-même référé.

On peut passer plus rapidement sur le passage suivant de la lettre dans lequel Spinoza, craignant de ne pas avoir été bien compris, revient sur la manière dont il faut selon lui comprendre la notion d'imperfection, c'est-à-dire d'une privation de perfection susceptible d'être diagnostiquée comme étant le symptôme d'une insuffisance, d'un défaut, donc d'une infériorité : ce type d'évaluation ne peut concerner qu'une chose déterminée dans son genre et non l'Être parfait, qui, par définition, « forcément » (*nimirum*) », pour autant que « sa nature exige encore tout ce qui exprime parfaitement le fait d'être (*ejus etiam natura exigit id omne quod « to esse » exprimit*) », – nouvelle occurrence de la formule « *to esse* » – n'est pas susceptible d'être déterminé de cette manière (en lieu, en temps et en quantité) et en conséquence doit être considéré comme indéterminé, « *infinitevus* », l'idée d'une perfection déterminée (donc limitée) étant tout simplement privée de sens⁹⁰.

Tous les éléments de la démonstration ayant été réunis, ce que Spinoza résume à l'aide de la formule « les choses étant ainsi (*haec ita quum se habeant*) », donc « en tenant compte de tout ce qui précède », on en arrive à la conclusion demandée, à savoir qu'« il ne peut y avoir qu'un seul Être, à savoir Dieu, qui existe par sa propre force » (*non nisi unum Ens, Deum scilicet, posse esse quod propria vi existit*) ». Revient donc, en fin de parcours, la question de l'unité, et plus précisément celle de « l'unité de Dieu » ; cette question avait été au cœur de l'argumentation de la Lettre 34 mais avait été provisoirement laissée de côté, lorsque Spinoza, en vue d'expliquer sa position à Hudde, s'était résolu à emprunter une voie plus longue, plus « prolixo », que celle qu'il avait choisie au départ. Pourquoi et en quel sens « Dieu », si on tient à l'appeler de ce nom, doit-il être considéré comme étant « un », ou plutôt comme « n'étant qu'un (*non nisi unum*) » ? Parce que « Dieu est la seule chose qui suffit par elle-même à subsister ; il n'y en a aucune en dehors de lui (*nihil extra Deum sed Deum solum sua sufficientia subsistere*) ». Est donc reprise ici la formule qui, au début de la Lettre 35, avait servi à préciser la question soulevée par Hudde à laquelle Spinoza estime avoir à présent répondu.

En commentant ce passage de la Lettre 35, on avait suggéré l'hypothèse suivant laquelle, à travers le verbe « subsister (*subsistere*) », que celui-ci ait été employé par Hudde dans sa lettre dont le texte n'a pas été conservé, ou que Spinoza s'en soit servi pour reformuler à sa façon la demande d'explication qui lui avait été communiquée -, résonne indirectement à l'arrière-plan la référence au concept de « substance » (*substantia*), – qui donne par ailleurs dans l'*Ethique* son assise aux raisonnements du *De Deo*. Or, dans son échange avec Hudde, Spinoza ne fait nulle part intervenir les concepts de substance, d'attribut et de mode. Pourquoi ? Il est

très difficile de répondre à cette question : est-ce parce qu'il a estimé que, dans le cadre d'une lettre, il n'était pas possible d'en détailler suffisamment le contenu pour faire de ces concepts des instruments d'analyse qui entraînent à coup sûr la conviction ? Ou bien est-ce parce que, au moment de ses échanges avec Hudde, en 1666, donc une dizaine d'années avant que le travail de rédaction de *l'Ethique* ait été mené à son terme (en 1675, date à laquelle Spinoza a envoyé son manuscrit à l'imprimeur avant d'en suspendre la publication), il estimait qu'il n'était lui-même pas complètement au clair sur l'utilisation rationnelle pouvant être faite de ces notions dans le cadre d'un réseau démonstratif impossible à dénouer ? Il n'est possible sur ce point que d'avancer des suppositions, la seule chose avérée en toute certitude étant que, de fait, les trois mots de « substance », d'« attribut » et de « mode » n'apparaissent à aucun moment dans la correspondance avec Hudde, ce qui n'empêche que celle-ci apporte des éclaircissements tout à fait intéressants sur la manière dont Spinoza conçoit et exploite l'idée de Dieu : ces éclaircissements sont en parfait accord avec les démonstrations du *De Deo* qu'ils recoupent sur certains points importants bien qu'ils aboutissent à ces points en suivant des voies différentes.

Concluons. Comment Spinoza s'y est-il pris pour faire admettre à son correspondant qu'il n'est nullement dans son intention de remettre en cause la représentation religieuse traditionnelle d'un Dieu unique, mais au contraire de la confirmer par les moyens de la philosophie ? Tout d'abord, c'est le fil conducteur du raisonnement développé en premier lieu dans la Lettre 34, il lui a expliqué, en reprenant un argument qui se trouvait déjà esquissé dans les *Cogitata Metaphysica*, que la démarche consistant à « compter Dieu » (un, deux, trois...) est absurde pour la raison suivante : non seulement « un » n'est pas un nombre comme les autres, ayant une place déterminée (la première) dans la série des ordinaux, mais ce n'est pas du tout un nombre. Mais Hudde ne s'est pas déclaré satisfait par cet argument qui aboutit à la conclusion que Dieu n'est pas plus « un » qu'il n'est « deux » ou « trois », ou quelque autre numéro d'ordre de cette sorte : en fin de compte, cette conclusion présente un caractère suspensif ; elle contourne la question de « l'unité de Dieu », – thèse centrale pour la religion monothéiste –, mais ne la résout pas définitivement. Spinoza a alors accepté de s'y prendre autrement pour satisfaire à l'exigence de Hudde, exigence à laquelle il ne s'est pas déroché. La nouvelle voie qu'il a choisie, toute différente de la précédente puisqu'elle a laissé complètement de côté le problème de la numération, s'est orientée en prenant appui sur le concept de perfection, introduit dans la Lettre 35 et repris à nouveau dans la Lettre 36 assorti d'explications qui ont permis d'en affiner et d'en épurer l'emploi : associé au départ aux « propres » (éternité, simplicité, infinité, indivisibilité) assignés à l'Être de Dieu, ce concept a fini par être considéré pour lui-même, en rapport seulement avec les idées de détermination et de privation. Tous les propres énumérés ont en effet en commun qu'ils rejettent la détermination et la privation : ce rejet les réunit, de telle manière qu'ils peuvent être compris à travers une seule idée vers laquelle ils convergent, celle de perfection dont l'analyse conduit à la représentation d'une puissance d'être par définition illimitée, infinitive, qui se retrouve à l'identique dans l'Être absolu et dans tous ses genres. Concevoir Dieu, ce n'est rien d'autre que penser cette illimitation ou absence de détermination dont on ne voit pas comment elle pourrait être imputée à un Être parmi d'autres et coexistant avec eux ou étant en interrelation avec eux, et qui serait lui-même unique dans le cadre d'une collection. Si l'Être absolu – appelez-le « Dieu » si y vous tenez ! Pour ma part, je n'y vois pas d'inconvénient – est unique, ce qui est incontestable, c'est parce qu'il n'a de rapport qu'à soi, indépendamment de toute relation à quoi que ce soit d'autre : son unicité ne le détermine pas (en lieu, en temps et en quantité) ;

c'est pourquoi il est partout, universel, éternel, simple et indivisible, sa réalité étant en tous points infinie. « Dieu est la seule chose qui suffit par elle-même à subsister ; il n'y en a aucune en dehors de lui »⁹¹. C.Q.F.D.

Spinoza conclut ce passage de sa lettre en déclarant qu'il espère que le supplément d'explication qu'il vient d'apporter suffira pour éclairer Hudde définitivement sur la nature exacte de sa position, qui ne remet nullement en cause le principe de « l'unité de Dieu » tout en abordant celui-ci par un biais inattendu qui peut surprendre un esprit non préparé. Mais, ajoute-t-il courtoisement, « sur ce point, c'est vous qui pourrez porter le jugement le meilleur ». Hudde a-t-il été satisfait ? On ne peut pas le savoir puisque, s'il y en a eu une, sa réponse à la Lettre 36 sur laquelle s'achèvent ses échanges avec Spinoza dans le recueil de la Correspondance des *Opera Posthuma* n'a pas été conservée. Suit, dans la dernière page de la lettre, une question que Spinoza pose à Hudde sur un point précis concernant la taille des verres optiques qui ne nous intéresse pas ici.

Nous pouvons alors revenir à notre question initiale : Spinoza est-il moniste ? dont nous saisissons mieux à présent la complexité qui autorise à y répondre à la fois par oui et par non. Spinoza est moniste sans l'être : en tous cas, il n'est pas « un moniste » et, le cataloguer en tant que tel, c'est passer à côté de l'essentiel.

Qu'est-ce à dire ? Pour éclairer ce point, il est utile de se remémorer la ferme mise en garde énoncée dans le *Traité théologico-politique* :

« Entre la foi – c'est-à-dire la théologie – et la philosophie il n'y a aucune relation ni aucune affinité : ce que nul ne peut ignorer s'il connaît le but et le fondement de ces deux disciplines, lesquels diffèrent vraiment de toute l'étendue du ciel. Car le seul but de la philosophie est la vérité, alors que celui de la foi n'est que l'obéissance et la piété. Ensuite la philosophie a pour fondements les notions communes et doit se tirer de la nature seule ; ceux de la foi au contraire sont les récits historiques et la langue, et elle doit s'appuyer sur la révélation et l'Écriture seules. »⁹²

Or l'hypothèse moniste, selon laquelle un seul principe doit suffire à tout expliquer car si on admet plusieurs on s'expose à sombrer dans le relativisme, est piégée au départ parce qu'elle se prête à être simultanément interprétée dans les termes de la théologie et de la philosophie. De là un risque de confusion, dont se nourrissent l'obscurantisme et la superstition : ceux-ci, adossés à des préjugés qui barrent tout accès à la vérité, non seulement favorisent une culture mentale de l'erreur mais, sur le plan de la vie de tous les jours, sont des facteurs de perturbation, d'intranquillité et de désordre qui rendent l'existence en commun à la limite impossible.

Qu'y a-t-il de vrai dans l'idée selon laquelle tout doit venir d'un seul, représentation dont la traduction sur le strict plan de la vie sociale et de la politique est le régime monarchique sur lequel Spinoza, c'est le moins qu'on puisse dire, porte un regard distancié sinon critique qui le conduit à le considérer, dans la meilleure hypothèse, comme un mal nécessaire dont il ne reste qu'à s'accommoder comme on peut si les circonstances y contraignent ? Pas grand-chose si on soumet cette idée à un examen attentif. Il est incontestable que l'Écriture Sainte,

les deux Testaments réunis, atteste formellement l'existence d'un Dieu unique en lequel elle prescrit de croire. Pour autant que cette prescription vise à établir, sur le plan des conduites collectives, l'obéissance et la piété, Spinoza ne voit rien à y objecter dans la stricte perspective de la philosophie qui même en confirme l'utilité⁹³. Mais son adhésion à ce principe s'arrête là : si elle amène à en reconnaître l'utilité, elle ne le prend pas pour autant pour vrai au sens propre du terme. C'est précisément ce que Spinoza déclare sans prendre de gants dans la Lettre 50 à J. Jelles :

« Il est certain qu'un homme qui appelle Dieu un ou unique n'a pas une idée vraie de Dieu, ou qu'il en parle improprement. »

Comprenons : un tel homme en parle improprement au point de vue de la philosophie, car cette dernière emploie un tout autre langage que celui utilisé par l'Écriture sainte, et par la théologie qui prend cette dernière pour fondement et a obsessionnellement pour souci de ne pas se mettre en contradiction avec elle. Or, dans ses lettres à Hudde, Spinoza s'évertue à tenir de bout en bout le langage de la philosophie qui permet d'accéder à la vérité par voie démonstrative et raisonnée. En suivant cette voie, – Spinoza va même jusqu'à proposer plusieurs manières de la suivre car c'est à tort qu'on se la représente comme unidirectionnelle et exclusive –, on peut, en prenant appui sur des notions dont la signification a été clairement précisée ce qui est la condition pour qu'elles puissent être enchaînées nécessairement les unes aux autres, arriver à la conclusion qu'« il ne peut y avoir qu'un seul Être, à savoir Dieu, qui existe par sa propre force ». Mais, abordé de cette façon, Dieu, – dont on ne peut alors parler correctement qu'à l'infinif, au titre du fait d'être (ou « *to esse* ») pris dans l'absolu de manière inconditionnée, ce qui est indispensable en vue de le concevoir comme parfait au sens de l'indétermination qui exclut toute possibilité de privation –, diffère « de toute l'étendue du ciel » de celui auquel la Bible demande tout simplement de croire sans accorder une grande attention à la cohérence de son concept. Le Dieu dont l'Écriture Sainte propose des représentations aussi saisissantes qu'elles sont diverses, et en dernier lieu aléatoires, donne son objet en grande partie imaginaire à un « *amor erga Deum* », à un « amour envers Dieu » dont Spinoza admet qu'il peut constituer un authentique « chemin de salut »⁹⁴. Mais le philosophe ne peut en rester là : si son objectif reste d'aimer Dieu, c'est sous une tout autre forme, celle de l'« *amor intellectualis* », « amour intellectuel » dont la pratique, à vrai dire « aussi difficile que rare », permet de « se sentir et s'expérimenter éternel », expérience mentale mais aussi corporelle à tous égards exceptionnelle qui n'a plus rien à voir avec les émotions que procure la lecture pieuse de l'Écriture Sainte.

Former une idée claire de ce qui peut être placé sous le nom de Dieu, tâche qu'il revient à la philosophie d'accomplir, permet de dégager certaines caractéristiques de l'Être auquel cette idée renvoie nécessairement, au nombre desquelles l'unicité. C'est ce que fait Spinoza lorsque, dans le premier corollaire de la proposition 14 du *De Deo*, il soutient : « Dieu est unique » (*Deum esse unicum*), énoncé qu'il assortit aussitôt de la précision suivante : « C'est-à-dire que dans la nature des choses il n'y a qu'une substance et qu'elle est absolument infinie » (*in rerum natura non nisi unam substantiam dari eamque absolute infinitam esse*). Cela revient à dire que, si Dieu peut être considéré comme unique, c'est au titre de substance absolument infinie (et non seulement infinie dans son genre) à laquelle on ne peut sans se contredire reconnaître d'alternative, sous la forme d'une autre substance ou de plusieurs autres substances qui coexisteraient avec elle. De substance absolument infinie, il ne peut y

en avoir, il ne peut en « subsister » qu'une. Mais il serait périlleux de croire que ce Dieu-substance est le même que celui dont il est question dans la Bible⁹⁵ : le « *to esse* » dont il est la manifestation est proprement inimaginable, ce qui n'empêche pas de l'aimer, en donnant à ce verbe sa signification la plus forte, la plus puissante, la plus large, sous condition d'en comprendre authentiquement le concept, compréhension à laquelle la meilleure partie de l'âme qu'est l'intellect peut parvenir si elle fait pour cela l'effort suffisant et si elle trouve le chemin qui y conduit.

Le Dieu-substance dont Spinoza fournit l'exposition complète dans la première partie de *l'Ethique* n'est donc pas le même que celui que les théologiens prétendent tirer de la seule autorité de la Bible : et en conséquence l'un et l'autre ne sont pas « unique » au même sens. Mais, une fois posée la nécessité de distinguer ces deux manières de représenter le divin, on peut admettre qu'elles ne sont pas incompatibles en ce sens que l'une remplacerait l'autre définitivement : la première est vraie, la seconde est utile, et il serait déraisonnable et dangereux de prétendre sacrifier l'utilité à la vérité, car toutes deux sont, dans des perspectives différentes, indispensables à la vie, c'est-à-dire à l'effort en vue de persévérer dans son être dont toutes les réalités finies, au nombre desquelles les hommes, sont animées. Si Spinoza est « moniste », c'est donc à la fois dans deux sens différents qu'il ne faut surtout pas confondre. Pour écarter ce risque de confusion, le mieux serait peut-être d'éviter de plaquer sur la pensée de Spinoza l'étiquette « moniste », en gardant à l'esprit que « un homme qui appelle Dieu un ou unique n'en a pas une idée vraie ou en parle improprement ». De cela Spinoza avait eu très tôt l'intuition, lorsque, dans les *Cogitata Metaphysica* (I 6), il affirmait, de manière à vrai dire iconoclaste :

« Dieu n'est qu'improprement nommé un et unique (*Deum non nisi improprie unum et unicum vocari*). »

1. C'est à ce titre que *monos* intervient comme préfixe dans la formation d'un certain nombre de noms composés : monothéisme (un seul dieu), monarchie (le règne d'un seul), monogamie (union avec un seul partenaire), monologue (discours proféré par un seul), etc. Dans tous ces cas, la référence à « un seul » s'inscrit dans une perspective réductrice, sur fond d'exclusion, tendanciellement négative (voire dépressive : solitude du pouvoir...). [↩]
2. B. Russell, *Histoire de la philosophie occidentale (en relation avec les événements politiques et sociaux de l'Antiquité jusqu'à nos jours)*, trad. fr., Paris, Gallimard 1952, p. 582. [↩]
3. *Science de la logique*, I, III, chap. 3, remarque au par. B, éd. de 1812, trad. fr. Labarrière et Jarczyk, Paris, Aubier 1972, p. 358. [↩]
4. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, additif au par. 151, trad. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin 1970, p. 584 -586. [↩]
5. *Science de la logique*, I, I, chap. 1, par. C, remarques 1 et 2, éd. cit., p.60 et sq. [↩]
6. R. Rorty – “Deconstruction and Circumvention” (1984), trad. fr. J.-P. Cometti in *Science et solidarité, la vérité sans le pouvoir*, Editions de L'éclat 1990, p. 91. [↩]
7. Et moi-même, en rédigeant mon livre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1979, rééd. La Découverte, 1991, je n'y ai pas porté alors suffisamment attention. [↩]
8. Cf. la référence de ce passage dans la note 2. [↩]
9. *Science de la logique*, II, III, chap. 1, par., éd. cit., p. 239. [↩]
10. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. fr., t. VI, Paris, Vrin 1985, p. 388. [↩]
11. *Science de la logique*, II, introduction, éd. cit., p. 1. [↩]
12. Plus hégélien qu'on ne pourrait s'y attendre, J. Bennett, reprend à son compte l'interprétation dualiste de Spinoza, qu'il lit aussi comme un philosophe post-cartésien : cf. *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge University Press, 1984, p. 41 – 50 et 143-149. Plus hégélien qu'on ne l'attendrait, mais quand même moins hégélien que Hegel, puisqu'il ne voit pas, ne veut pas ou ne peut pas voir, la conversion logique du monisme en dualisme qui est au coeur de la lecture hégélienne de Spinoza. [↩]
13. « Étant des instruments pragmatiques, par quoi nous pouvons plus aisément nous orienter dans l'univers des choses sensibles, au milieu desquelles notre corps est situé, avec lesquelles il est en échange perpétuel et d'où dépend sa vie et sa mort, on doit concevoir que si [ces êtres de raison que sont le temps, la mesure et le mouvement] ne sont pas vrais, ils n'ont nul besoin de l'être car, pour des instruments de cette sorte, il suffit simplement que, dans la sphère qui est la leur, ils soient efficaces. » (M. Guérault, *Spinoza I – Dieu*, Appendice IX en commentaire de la lettre sur l'infini, Paris, Aubier/Montaigne, 1968, p. 517 [↩])
14. *Cogitata Metaphysica*, I, chap. 6, “Du Un, du Vrai et du Bien” (*De Uno, Vero et Bono*). [↩]
15. B. Pascal, *Pensées et Opuscules*, éd. Brunschvicg, Paris, Hachette, 1968, p. 181. [↩]
16. Il est tout à fait caractéristique que, lorsque Spinoza se met à énumérer les « propres » de Dieu (infinité, indivisibilité, éternité, etc.), il évite de faire référence à l'unité, mode de caractérisation qu'il considère comme étant faussé au départ et marqué par une ineffaçable ambiguïté. [↩]

17. *Korte Verhandeling*, I, 1, 2. [↩]
18. *Cogitata Metaphysica* I, chap. 6. Laisser des questions de côté est une démarche fréquente de la part de Spinoza : ce dont on ne peut rien dire de raisonnable, il vaut mieux le taire. [↩]
19. Cf. à ce sujet *De intellectus emendatione*, par. 88. [↩]
20. *Cogitata Metaphysica*, II, chap. 2, « De l'unité de Dieu » (*De unitate Dei*). [↩]
21. Cela fait penser à la formule qui se trouve dans la note de Tschirnhaus conservée dans les papiers de Leibniz où est relaté un propos oral de Spinoza : « *Vulgus philosophicum incipere a creaturis (Cartesium incepisse a mente, se incipere a Deo)*. » (G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, Paris, Gallimard, 1946, p. 62) Le penchant à raisonner « *a creaturis* » est d'autant plus irrésistible qu'il est spontané. [↩]
22. Elle a été complètement développée dans la proposition 11 de la première partie des *Principia philosophiae cartesianae* dont les *Cogitata Metaphysica* constituent l'Appendice. [↩]
23. Cette annotation, qui n'est pas reproduite dans l'édition Van Vloten, ne se trouve pas non plus dans le texte présenté par Appuhn. Elle est ici citée d'après l'édition de la Pléiade (Paris, Gallimard 1954, réed. 1984), dans la traduction de R. Caillois, p. 268. En voici le texte original, tel qu'il figure dans l'édition Gebhardt : « *Maar schoon dit bewijs t'eenemaal overtuigt, echter zoo verklaart het d'eenheit Ghodts niet; derhalve vermaan ik de Leezers, dat wy Ghodts eenheit, rechtsweegs uit de natuur van zijn wezendlijkheit besluiten, die namelijk, van de wesentheit Ghodts niet werdt onderscheiden, of die nootzaak lijk nyt zijn wezenheyt volgt.* » (Spinoza, *Opera*, Heidelberg, 1925, t. I p. 253). [↩]
24. Appeler Dieu « Chose », c'est un blasphème au point de vue d'un esprit non averti. [↩]
25. « Il n'y a pas différents nombre un, il n'y en a qu'un seul. 1 est un nom propre ; en tant que tel il n'admet pas plus le pluriel que « Frédéric le Grand » ou « l'élément chimique or ». Ce n'est pas par hasard ni par inexactitude qu'on écrit 1 sans indice distinctif. » (G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, par. 38, trad. fr., Paris, Seuil, 1969, p. 166). [↩]
26. « Dans la nature des choses, il n'existe qu'une substance unique (*in rerum naturam non nisi unam substantiam existere*) » (*Ethique* I, scolie de la prop. 10). « Dans la nature des choses il n'y a qu'une substance (*in rerum naturam non nisi unam substantiam dari*) » (*Ethique* I, coroll. 1 de la prop. 14). Ces deux assertions, qui paraissent à une lecture rapide dire la même chose, sont subtilement décalées l'une par rapport à l'autre : lorsque l'attention est orientée vers l'existence de la substance, celle-ci est présentée comme « unique » ; lorsqu'elle est orientée vers son être (essence et existence confondues), elle est présentée comme « une ». De toutes façons, en Dieu unité et unicité sont inséparables, sans cependant se confondre, ce qui embrouille considérablement la question. [↩]
27. On lui attribue, de manière apparemment légitime, la rédaction originale de la Préface à l'édition des *Opera Posthuma* de 1670 qui tend à accréditer la représentation de Spinoza en tant que « philosophe chrétien ». [↩]
28. Ces originaux n'ont pas été conservés. [↩]

29. Cf. dans l'édition de la Correspondance par C. Appuhn la longue note qui justifie cette attribution (Spinoza, *Traité politique – Lettres*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 368). [↩]
30. Cf. les renseignements fournis à son sujet dans l'ouvrage de K. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, complétés par G. van Suchtelen dans l'édition française de cet ouvrage (Paris, Vrin, 1983). [↩]
31. Selon une hypothèse de V. Klever mentionnée par S. Nadler, *Spinoza*, trad. fr. Paris, Bayard, 2003, p. 265. [↩]
32. Lorsque Huygens parle de Spinoza dans sa Correspondance, il l'appelle « le Juif de Voorburg ». [↩]
33. Cf. K. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, Paris, Vrin, 1983, p. 365, et S. Nadler, *Spinoza*, trad. fr., Paris, Bayard, 2003, p. 316. [↩]
34. Il a plus tard adopté une semblable attitude à l'égard de Lambert De Velthuysen, qui n'était certainement pas de son bord, mais avec lequel il estimait qu'une discussion sur des sujets brûlants pouvait être menée de manière raisonnable, et calmement comme cela a été le cas pour son échange épistolaire avec Hudde. [↩]
35. La prise en compte de ce souci, que Delbos avait déjà perçu, donne son fil conducteur au commentaire de Guérout qui, dans le premier tome de son *Spinoza*, insiste particulièrement sur le fait que le raisonnement du *De Deo* part de la notion d'attribut, ou de substance composée d'un seul attribut, pour en déduire progressivement ou selon les termes employés précisément par Guérout pour « construire » à partir de cette notion celle de la substance constituée d'une infinité d'attributs, qui se révèle finalement être Dieu. Pour résumer simplement cette démarche, on peut soutenir que Spinoza ne part pas de Dieu, mais qu'il y arrive. Deleuze, dans son compte-rendu de l'ouvrage de Guérout paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* en 1969, souligne l'importance de ce point. [↩]
36. De même, l'idée de cercle n'est pas circulaire : se figurer une chose de ce genre, c'est confondre l'idée avec une image de chose dont elle reproduirait les caractères, du moins certains, à l'identique. [↩]
37. La proposition 11 du *De Deo* selon laquelle « Dieu, autrement dit la substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, existe nécessairement » est assortie de trois démonstrations suivies d'un scolie qui en propose une quatrième. Cela donne une idée de la complexité du problème, complexité sur laquelle on fait ordinairement l'impasse quand on se figure que l'idée de Dieu s'impose, toute faite et déjà constituée, à l'esprit humain qui l'aurait en dépôt. [↩]
38. Est donc bien ici à l'arrière-plan la thèse euclidienne selon laquelle « un » n'est pas un nombre : elle écarte d'emblée du raisonnement la considération d'une chose existant à un unique exemplaire, ce que Dieu se révélera être en fin de compte ; il en résulte que Dieu, non seulement n'est pas une « chose » comme les autres, mais n'est pas du tout « une » chose. [↩]
39. Dans le langage conceptuel de l'*Ethique*, il faut dire que la logique de l'essence relève du mode infini immédiat et la logique de l'existence du mode infini médiat. Dans ces deux cas, les rapports de nécessité se présentent selon des modalités distinctes : la logique de l'essence est une logique du « en soi » (*in se*) qui fait prévaloir le modèle de la causalité immanente, alors que la logique de l'existence est une logique du « en autre chose » (*in alio*) qui fait prévaloir le modèle interrelationnel de la causalité

transitive. Les figures individuelles de la nature naturée cumulent ces deux aspects sans toutefois les confondre, dans la mesure où elles représentent des êtres ou des choses dont l'existence ne se déduit pas de leur essence, ce dont il résulte que leur réalité est polarisée, comme si elle était prise en tenaille entre deux figures de la nécessité qui se rencontrent en elle sans pour autant fusionner, ce qui rend leur réunion parfois explosive (comme c'est le cas du fait divers évoqué dans l'Appendice de la première partie de *l'Ethique* : la mort accidentelle de quelqu'un qui, en sortant de sa maison, a reçu sur la tête une tuile détachée de son toit, événement tragique que, à tort, on peut être tenté d'interpréter en faisant intervenir la considération d'une finalité cachée). [↩]

40. Selon la deuxième définition de *Ethique II*, l'essence « pose nécessairement » la chose à laquelle elle se rapporte, en ce sens que si elle est ôtée cette chose ne peut en aucun cas être ce qu'elle est ; mais réciproquement, « sans la chose » (*sine re*) son essence « ne peut être ni être conçue » (*nec esse nec concipi potest*), ce qui signifie que la chose, tout en étant posée par l'essence, dispose virtuellement par rapport à elle d'une réalité indépendante ; c'est la raison pour laquelle la cause pour laquelle la chose « existe » ne résulte pas forcément de son essence. [↩]
41. L'idée de perfection, ici évoquée sommairement au passage, deviendra le pivot des raisonnements développés dans les lettres suivantes. [↩]
42. Chaque fois que l'occasion s'en présente, Spinoza se défend farouchement contre l'accusation d'athéisme portée contre lui par ses adversaires. [↩]
43. À la fin du scolie, – c'est là qu'il se distingue notablement du texte de la lettre –, à la place de la référence à Dieu, Être parfait, se trouve celle à la substance considérée en général : « Puisque à la nature de la substance (par ce qu'on a déjà montré dans ce scolie) appartient d'exister, sa définition doit envelopper l'existence nécessaire, et par conséquent son existence doit se conclure de sa seule définition », et non, comme Spinoza l'écrit dans la Lettre 34 : « Puisque (selon la seconde hypothèse [qui d'ailleurs ne fait expressément aucune allusion à « l'existence nécessaire »]) l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu, il est nécessaire que sa vraie définition inclue elle aussi l'existence nécessaire. » [↩]
44. Que cette thèse soit présentée par le biais d'un corollaire, c'est-à-dire d'une conséquence dérivée, subsidiaire, fait penser que Spinoza veut attirer l'attention sur le fait qu'il ne la considère pas comme prioritaire. Le principal, c'est ce qu'énonce la proposition 14 à laquelle ce corollaire est rattaché, à savoir que « à part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance » (*praeter Deum nullam dari neque concipi potest substantia*). Dieu étant l'unique substance, cette substance doit être elle-même unique (« dans la nature des choses il n'y a qu'une substance »), et en conséquence Dieu est unique. Isoler cette conséquence de sa prémisse, c'est d'une certaine manière absolutiser l'unicité en question, et simultanément restituer à l'unité une valeur numérique, ou constituer ce qui n'est qu'une qualification en détermination substantielle, en se figurant qu'une définition de nom vaut pour une définition de chose. « Un » n'est réel et ne peut être conçu qu'au titre d'une propriété : il n'est pas une chose. [↩]
45. En suivant cette pente, on en vient à mettre Dieu en tête ou à la tête de l'ordre des choses, ce qui conduit de fil en aiguille à se le figurer comme le maître du monde ou comme un roi dans son royaume où il détient la position première de « *princeps* ». [↩]

46. Le meilleur moyen de mettre un terme à cette discussion serait peut-être de forcer les usages ordinaires du langage, et de trouver un nouveau mot pour évoquer cette existence d'un type tout à fait spécial, incomparable, qu'est l'existence nécessaire. Par exemple, au lieu de « Dieu existe » (*ek-siste*), ce qui implicitement le met sur le même plan que toutes les choses qui existent alors même qu'elles n'existent pas nécessairement, ne pourrait-on dire que « Dieu insiste » ? Mais, alors, on prendrait le risque de ne pas se faire comprendre : il n'est pas du tout aisé d'échapper aux pièges de l'expression langagière dans la mise en place, l'organisation et le fonctionnement de laquelle l'imagination joue un rôle déterminant. Ces pièges sont d'autant plus efficaces qu'ils installent les conditions pour que soient confondues définition de mot et définition de chose. [↩]
47. Lorsqu'il est question de plusieurs dieux, il est préférable d'écrire ce mot sans majuscule. [↩]
48. Ce sera, dans la proposition 11 de la première partie de *l'Ethique*, selon laquelle « Dieu [...] existe nécessairement », la forme de la première démonstration qui établit cette thèse : « Si tu le nies... ». [↩]
49. Dans la Lettre 35 à Hudde, Spinoza laisse entendre que cet entendement infini est un « attribut » de Dieu, ce qui fait supposer que, au moment où il écrit cette lettre, il n'est pas encore arrivé à concevoir, comme il le fera dans *l'Ethique*, l'intellect de Dieu comme son mode infini dans l'attribut de la pensée, ce qui a pour conséquence de le renvoyer sur le plan de la nature naturée. Le Dieu de Spinoza ne « pense » pas avec son entendement qui serait l'une de ses composantes ou facultés : mais, par sa puissance en tant que celle-ci est comprise sous l'attribut de la pensée, donc en tant que « chose pensante » (*res cogitans*), il est, parce qu'il produit l'intellect infini ou « idée de Dieu » dans lequel toutes les idées sont d'emblée comprises, cause objectivement du fait qu'il y ait de la connaissance, manifestation de la pensée universelle dont Dieu n'est pas le « sujet » mais la cause. Dieu ne pense pas, mais il est en dernière instance la cause qu'il y ait de la pensée : c'est pourquoi il est d'une certaine manière présent et agissant dans toutes les pensées (quel que soit le genre de connaissance auquel elles se rapportent) ; de cette manière il est « chose pensante ». [↩]
50. Avec celle proposée dans la Lettre 34 et celle des *Principes de philosophie cartésienne*, la nouvelle démonstration exposée dans la Lettre 35 constitue donc un troisième essai, qui se révélera d'ailleurs insuffisant puisque Spinoza devra encore une fois revenir sur la question dans la Lettre 36. C'est la succession de ces reprises, – elle fait des trois lettres à Hudde un ensemble discursif à part entière consacré à un problème essentiel, comme c'est le cas par ailleurs des lettres à Blyenbergh et des lettres à Boxel – qui a dû convaincre des éditeurs des *Opera Posthuma* de l'intérêt qu'il y avait à intégrer ces lettres au recueil de la Correspondance, en dépit des réticences du destinataire de ces lettres, Hudde, qu'il leur a fallu vaincre. [↩]
51. Dans *Le spinozisme*, V. Delbos explique que la grande innovation philosophique de Spinoza consiste à être passé de la considération des « propres », qui qualifient Dieu, à celle des « attributs », qui le constituent substantiellement en le déterminant réellement dans son être : « Les propriétés ne sont que des expressions adjectives tandis que les attributs sont des déterminations constitutives et absolues [...] Ce sont des adjectifs, impossibles à comprendre sans leurs substantifs qui sont les attributs » (*Le spinozisme*, 3e leçon, « La justification rationnelle du principe de l'unité de la

substance », Paris, Vrin, 2005, p. 35-36). Notons que, lorsque Descartes écrit dans la troisième de ses *Méditations Métaphysiques* : « Par le nom de Dieu j'entends (*Dei nomine intelligo*) une substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées et produites » (trad. M. Beyssade), il est manifeste que la formule « par le nom de Dieu j'entends » renvoie à la procédure de la définition nominale, parfaitement habilitée à caractériser son objet par des propres, comme Descartes le fait ici, et non à celle de la définition réelle de chose qui la pénètre dans son être même. [↩]

52. « Les propres de Dieu [...] ne font pas connaître ce qu'il est. » (*Court Traité* I, chap. 2, par. 29). [↩]
53. La simplicité n'est pas prise en considération dans *l'Éthique*. Les trois autres propres sont examinés dans le cadre du développement qui suit la proposition 11 du *De Deo*, avant laquelle la notion d'attribut était intervenue en vue de rendre compte, bien avant que le nom de Dieu soit prononcé, de la constitution de la substance : l'indivisibilité est démontrée dans les propositions 12 et 13, l'infinité dans le premier corollaire de la proposition 14, et l'éternité dans la proposition 19. [↩]
54. C'est ce qu'affirme à propos de Dieu la proposition 20 du *De Deo* à laquelle sont annexés deux corollaires selon lesquels, 1/ l'existence (nécessaire) de Dieu est une vérité éternelle, 2/ les attributs de Dieu sont en eux-mêmes immuables, donc inaccessibles au changement. [↩]
55. La discussion de Spinoza avec Boyle au sujet du salpêtre, en 1663, avait tourné autour de la question de savoir s'il est un corps homogène, donc constitué de parties de même nature, ou hétérogène, donc constitué de parties de nature différentes susceptibles d'être séparées grâce aux procédures expérimentales de l'analyse chimique. [↩]
56. Disséquer un corps en extrayant tous ses organes, c'est le séparer de lui-même en le faisant passer de vie à trépas. [↩]
57. Cet argument, ici présenté sous une forme très abrégée, est complètement développé dans le scolie de la Proposition 15 du *De Deo*, d'où il résulte que toute l'étendue, conçue substantiellement comme *res extensa*, est contenue et comprise, ou pour le dire autrement présente et active, dans chacune de ses parties, une goutte d'eau par exemple. [↩]
58. La question du rapport entre tout et parties est examinée plus longuement dans la Lettre 32 à Oldenburg qui avait été composée quelques mois auparavant. [↩]
59. Rappelons que cette idée avait été évoquée au début de la Lettre 34, mais n'y avait pas été expressément mise en valeur en tant que pivot du raisonnement, comme c'est à présent le cas dans la Lettre 35. [↩]
60. Cette troisième éventualité fait penser à l'exemple cartésien du morceau de cire, qui prend place dans un monde en proie aux métamorphoses du type de celui évoqué poétiquement par Ovide. Concrètement, un tel monde où ne cessent de se produire des événements imprévisibles est celui dans lequel les choses finies que nous sommes ont à persévérer dans leur être autant qu'elles le peuvent, donc dans certaines limites avec les moyens dont elles disposent. [↩]

61. C'est dans ce sens précis que Deleuze a pu voir en Spinoza le philosophe de l'expression, ou le philosophe expressif par excellence. Ce passage de la Lettre 35 confirme son intuition. [↩]
62. L'hypotypose est la figure stylistique qui restitue de manière animée et frappante la présence d'une chose ou d'un événement, en donnant le sentiment qu'ils sont là, qu'on les a effectivement devant soi en vrai. [↩]
63. Il est préférable ici de traduire « *potentia* » par « puissance », et non, comme le fait M. Rovere dans la traduction de la Correspondance de Spinoza utilisée dans la présente étude, par « pouvoir ». [↩]
64. Au fil de ce raisonnement, on croise en chemin la formule canonique : « Je suis celui qui suis », dont peut alors être proposée une version abrégée : « Je suis Suis (*Sum*) », et même, en allant plus loin encore dans le sens de la concentration : « Suis Suis », et même, tout court : « Suis » (*Sum*), affirmation absolue ou autoaffirmation qui peut se permettre de ne pas faire référence à un sujet d'énonciation (« Je » ou « moi je », comme dans l'assertion cartésienne « *ego sum* ») ou à une quête d'identité (« celui qui »), mais résonne avec la force pure d'une évidence qui, n'admettant pas d'alternative, s'impose par elle-même et se suffit à elle-même. [↩]
65. On pourrait présenter ce désaccord, qui est en réalité un décalage, en disant que Hudde se refuse à abandonner le plan de la connaissance de deuxième genre, alors que Spinoza est déjà installé sur celui de la connaissance de troisième genre qui permet, au-delà de celle qu'on peut avoir au sujet de Dieu ou qui prend Dieu pour objet, d'atteindre l'idée de Dieu en tant que l'idée que Dieu a de lui-même parce qu'il en est la cause immanente et la produit par sa puissance propre. Le passage de la première idée (qui est un point d'arrivée) à la seconde (qui est un point de départ) nécessite un changement de perspective, une conversion radicale du regard. La « vraie philosophie » dont Spinoza parle par ailleurs dans sa lettre à Albert Burgh suppose que cette conversion ait été effectuée. [↩]
66. En fait, comme on va le voir, il va la corriger sur un point essentiel auquel les objections de Hudde l'ont amené à prêter attention. [↩]
67. Sa lecture de l'Écriture Sainte, à laquelle il applique une méthode d'analyse « naturelle » qui permet d'en traiter le texte comme une donnée historique de fait, indépendamment de tout présupposé extérieur à sa réalité effective, démontre que, au point de vue de la raison, il serait imprudent de se fier aux mots, du moins à ce qu'ils paraissent dire au premier degré. [↩]
68. Ce point est particulièrement développé par Pascal dans son essai sur l'esprit de géométrie dont Spinoza avait indirectement connaissance par l'intermédiaire de la Logique de Port-Royal (dont il possédait personnellement un exemplaire). [↩]
69. De même, c'est ce qui explique que Bertrand Russell, par ailleurs fervent adepte de l'éthique spinoziste, ait pu porter à l'encontre des démonstrations « géométriques » présentées dans *l'Éthique* l'accusation de verbalisme. [↩]
70. À quoi Spinoza pense-t-il lorsqu'il mentionne en passant, de manière sibylline, « d'autres » propres ? Peut-être à « l'unité », puisque le point de départ de la discussion avec Hudde avait été la question de « l'unité de Dieu ». Après tout, déclarer à propos de Dieu qu'il est « un » ou « unique », c'est le qualifier, donc lui attribuer une propriété dont, après en avoir précisé la nature exacte, – ce qui est loin d'aller de soi, car « unité » et « unicité », ce n'est pas la même chose comme Spinoza

l'avait signalé dans les *Cogitata Metaphysica* -, il faut déterminer s'il la possède effectivement ou non. [↩]

71. Par l'intermédiaire de cette définition, le mot « simple » est ramené à son sens premier tel qu'il est révélé par l'étymologie : littéralement, le simple (*simplex*) c'est ce qui est « sans pli ». Or cette formule fait intervenir une négation, comme c'est le cas par ailleurs pour le mot « infini », ce qui complique considérablement l'idée de simplicité et remet d'une certaine manière en question sa valeur « axiomatique » en raison de laquelle elle est censée s'imposer d'emblée. [↩]
72. C'est en rapport avec cette interrogation que, dans le commentaire ici présenté du passage de la Lettre 35 consacré à la question de l'infini, a été forgé, en vue de rendre en français le latin « *indeterminatum* », en lieu et place de « indéterminé » le mot « adéterminé » ; on l'a fait en vue de rendre mieux sensible que la négation de la détermination, dans le cas de l'être infini, n'est pas une négation simple ou une négation qui ne serait que négative, mais tout autre chose : c'est une espèce d'affirmation, une affirmation en suspens, en attente d'un complément d'information qui permette d'en préciser le contenu effectif. Parler d'indétermination, c'est bloquer la réflexion à laquelle au contraire le terme « adétermination », grâce à la force d'appel qu'il détient en raison de son imprécision, ouvre un champ d'investigation.. [↩]
73. Spinoza reprend le même raisonnement dans la Lettre 50 à J. Jelles où il affirme à propos de la figure : « Cette détermination n'appartient pas à la chose selon son être, au contraire, elle est son non-être (*ad rem juxta suum esse non pertinet sed contra est ejus non esse*) ». Autrement dit, la référence à l'idée de détermination fait connaître, à propos d'une chose, tout autant que ce qu'elle n'est pas que ce qu'elle est. Jusqu'à quel point cet argument peut-il être généralisé et être présenté sous la forme d'un axiome, comme le fait la formule « *omnis determinatio est negatio* » dont Hegel a imputé l'énoncé à Spinoza ? Prise à la lettre, elle signifie que la détermination n'est rien de plus qu'une négation, incapable de se transformer par elle-même en affirmation. [↩]
74. À propos du mal, la Lettre XXI à Blyengergh s'appuie sur cet argument pour distinguer « privation » et « négation » : « La privation revient à nier d'une chose une attribution que nous jugeons appartenir à sa nature, et la négation revient à nier d'une chose une attribution parce que celle-ci n'appartient pas à sa nature ». Du fait que la circularité n'appartient pas au carré, on ne peut conclure que celui-ci est privé de ce caractère circulaire qui d'aucune manière ne peut lui être attribué, à moins de faire de lui autre chose qu'un carré ce qui est contraire à l'hypothèse. [↩]
75. On chercherait en vain chez Spinoza le concept de négation absolue ou négation de la négation : c'est ce point qui a amené Hegel à déclarer que Spinoza avait « fait tort » au négatif en refusant de lui accorder la capacité de revenir sur soi pour se dépasser dialectiquement. [↩]
76. Dans la terminologie de l'*Ethique*, le fait d'être en relation à de l'autre (*esse in alio*) qualifie la réalité modale, en la distinguant de la réalité substantielle qui, étant toute en soi (*in se*), exclut ce type de relation. Dans ce contexte, à l'intérieur duquel Spinoza fait place au concept de « mode infini », le raisonnement présenté au sujet de l'infini dans la Lettre 36 et dans la Lettre 50 est pour une part remis en cause, ou du moins se complique : il perd sa valeur générale dans la mesure où il n'a pas la même signification selon qu'il est appliqué à la nature naturante, qui est infiniment

infinie, ou à la nature naturée où l'infini se présente sous une double forme, immédiate ou médiante. Pour s'en tenir au cas de l'étendue ici retenu par Spinoza, dans le cas de son mode infini immédiat, le mouvement et le repos, ceux-ci sont « *in alio* » dans la mesure où ils dépendent de l'action de la substance qui les produit ; dans le cas de son mode infini médiat, le « *facies totius universi* », « *in alio* » renvoie pour les diverses choses étendues qui le remplissent, et qui ne sont plus des manifestations immédiates et directes de la réalité substantielle, aux relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres, *partes extra partes*, et cela *ad infinitum*. [↩]

77. C'est une réserve de ce genre qu'exprime F. Alquié lorsque, dans son livre sur *Le rationalisme de Spinoza* (Paris, PUF, 1981), il déclare que Spinoza est à ses yeux « incompréhensible », déclaration révoltante au point de vue des « spinozistes » de stricte obédience qui se figurent que la doctrine de Spinoza conduit tout droit et définitivement à « la » vérité. Or rien n'empêche de refuser le pari, de ne pas consentir à accomplir le saut que Spinoza propose à son lecteur de faire avec lui, ce qui relève en fin de compte d'un choix libre accepté de manière responsable, sans garantie. Ce qu'on apprend en lisant, en étudiant Spinoza, c'est précisément que philosopher est une activité qui exige une prise de décision et un engagement relevant en dernière instance, non d'une contrainte, mais du principe assumé en connaissance de cause de la « libre nécessité », c'est-à-dire d'une nécessité qui ne s'effectue que dans la forme de la liberté et réciproquement. [↩]
78. Lorsque, dans les toutes premières lignes de *l'Ethique*, Spinoza déclare : « *per causam sui intelligo...* », il énonce les termes d'un choix qu'il propose à son lecteur de faire avec lui en en assumant jusqu'au bout les conséquences. Le fait que le verbe « *intelligere* » (comprendre) soit employé ici à la première personne du présent de l'indicatif (*intelligo*), et non à la forme neutre, au passif, telle qu'elle apparaît dans les versions courantes des *Eléments* d'Euclide (*per (x)... intelligitur*), est porteur d'une signification essentielle : il est révélateur d'une activité de pensée en cours, qui donne à la formule de la définition un caractère quasiment performatif, celui d'un engagement comparable à celui qu'on prend en disant : « Je le jure ». À cela s'ajoute que, dans la perspective adoptée par Spinoza, cet engagement personnel (*intelligo*) a normalement vocation à être partagé avec d'autres, donc à revêtir une forme collective (*intelligimus*) en étant pratiqué par de plus en plus de gens ce qui en universalise la portée : l'effort en vue de comprendre, qui incite à penser en commun et non en restant tout seul dans son coin, remplit par là une fonction de socialisation. [↩]
79. Lorsque, un peu plus loin, il revient sur la manière dont il comprend l'imperfection, qui implique que cette notion ne puisse être appliquée qu'à des êtres déterminés dans leur genre, Spinoza ajoute au lieu et au temps une troisième forme de détermination : celle par la quantité (évaluée en termes de grandeur ou de petitesse). Or un genre d'être considéré en lui-même, et a fortiori l'Être dont il est l'expression, ne peuvent qu'être indéterminés sous ces trois aspects du lieu, du temps et de la quantité. Il en résulte que « perfection » et « indétermination » sont des termes quasiment synonymes : ils désignent un même contenu, approché positivement par le premier (qui évoque la représentation d'un accomplissement) et négativement par le second (qui mentionne une absence de détermination). [↩]

80. Elle revient à nouveau dans le paragraphe [8] de l'édition de la *Correspondance* de Spinoza réalisée par M. Rovere et utilisée dans l'ensemble de la présente étude. [↩]
81. Si, comme on le suppose, les trois lettres à Hudde avaient été rédigées à l'origine en néerlandais, puis traduites en latin au moment de l'édition des *Opera Posthuma*, il n'est pas exclu que la formule en question ait été injectée dans le texte sur l'initiative du traducteur (Schuller probablement, puisque c'est lui qui a eu la responsabilité d'éditer la Correspondance). Il est à remarquer que cette formule ne semble avoir aucune autre occurrence dans le recueil des œuvres de Spinoza, ce qui pourrait confirmer qu'il s'agit d'un ajout. Si c'est le cas, il demeure que cet ajout a été effectué, sans doute après réflexion et en connaissance de cause, par des gens qui connaissaient de près la pensée de Spinoza et en conséquence estimaient qu'elle en restituait l'esprit correctement, ce qui l'authentifie au second degré au moins. [↩]
82. Le seul semble-t-il à avoir remarqué qu'il y a là quelque chose de bizarre est, dans l'édition des Oeuvres de Spinoza de la Pléiade, R. Misrahi. Il résout la difficulté en choisissant d'intégrer à la version française du texte de la lettre une formule reprise à l'original, ce qui se justifie parfaitement ; mais, ce faisant, il corrige ce qui lui paraît être une faute de langue : au lieu de « *to esse* » en latin-grec, il écrit tout en grec « *to esti* » (littéralement « le est »), et, plus étonnant encore, à propos de la privation d'être en quoi consiste l'imperfection, « *to eston* » (?). Il a donc remarqué que l'introduction de l'article défini est porteuse d'une signification importante qui doit être restituée, mais, en prenant sur lui de modifier le texte, il substitue à l'infinitif latin « *esse* » l'indicatif grec « *esti* » (à la troisième personne du singulier), ce qui est manifestement abusif. Que peut bien vouloir dire un énoncé comme « la perfection (est ce qui) a égard au *to esti* (au « le est ») ? Mystère ! [↩]
83. L'infinitif est la forme du verbe qui ne se conjugue pas, donc énonce sans déterminer. De là son nom, dérivé du latin classique « *modus infinitivus* », littéralement « sans fin, sans limite, indéfini ». Pris en tant que tel, un verbe à l'infinitif exprime une action saisie à même son mouvement, sans sujet ni objet, indéterminée quand au lieu, au temps et à la quantité. [↩]
84. En poussant encore un peu plus loin la violence faite aux normes de la langue, on pourrait oser le verbe « être », forgé grâce à la terminaison usuelle en -r de verbes à l'infinitif. L'être parfait est celui qui développe au maximum l'activité consistant à « être », à faire être et à se faire être par sa propre force. [↩]
85. Une telle manière de présenter les choses, qui soutient la conception aristotélicienne du premier moteur, peut être aussi imputée au néo-platonisme : la démonstration en forme de « *quanto magis* » évoque à certains égards l'ascension plotinienne, qui procède de bas en haut de façon continue, jusqu'à l'Un. Ce courant de pensée a indiscutablement exercé une forte attraction sur Spinoza qui a dû faire effort pour s'en démarquer, comme en témoigne le passage de la Lettre 36 commenté ici : il y rejoue le principe du raisonnement « *quanto magis* » en l'épurant de ce qui pourrait donner prétexte à l'interprétation ascensionnelle qui installe l'Être absolu dans la position de grand Etant ou de l'Êtant qui dispose d'une puissance maximale et domine tous les autres, ceux-ci n'étant que ses émanations ou ses images plus ou moins conformes. [↩]
86. La difficulté – et Spinoza a osé s'y confronter – est de penser la transcendance (pour autant que l'Être parfait n'est pas « un être » comme les autres, tout simplement parce qu'il n'est pas du tout un être parmi les autres) dans la forme de l'immanence

(car s'il n'est pas « un être » c'est parce qu'il est dans tous les êtres en tant qu'il en est la cause *immanens* et non *transiens*). [↩]

87. Rappelons que, par « substance », Spinoza entend « ce qui est en soi et se conçoit par soi » (*Ethique I* définition 3), donc hors relation à quoi que ce soit d'autre. [↩]
88. Spinoza emploie à nouveau le verbe « *nuncupare* » dans la Lettre 50 à Jelles où il évoque « un homme qui appelle Dieu un ou unique (*eum qui Deum unum vel unicum nuncupat*) » en vue d'expliquer « qu'il n'a pas une idée vraie de Dieu ou qu'il en parle improprement ». On peut estimer que ce verbe est alors utilisé à contre-emploi, en vue de tourner en dérision l'attitude d'esprit qui consiste à croire honorer Dieu en lui décernant solennellement l'appellation d'Un et d'Unique sans prendre le soin d'éclaircir le sens de ces mots. [↩]
89. Et bien sûr, quand il intitule la première partie de l'*Ethique* « *De Deo* », il ne pense à rien d'autre. C'est pourquoi la définition 6 commence en présentant Dieu comme étant l'Être absolu (*Ens absolutum*), avant de détailler cette nature en se servant des notions de substance et d'attribut. [↩]
90. Une chose est parfaite ou elle ne l'est pas : si elle n'était parfaite qu'à un certain degré, sa perfection serait affecté d'une privation ce qui est absurde. C'est la raison pour laquelle l'idée de perfection doit qualifier à niveau égal des « êtres » parfaits dans leur genre et l'Être parfait absolument. [↩]
91. La formule « *En kai Pan* » sur laquelle se sont focalisés les débats du *Pantheismusstreit* résume assez bien cette thèse. [↩]
92. TTP, XIV 13 (trad. Lagrée/Moreau). [↩]
93. L'avant-dernière proposition de l'*Ethique* (V 41) démontre que la piété dans ses formes ordinaires renforce les affects actifs de l'âme, la générosité et la fermeté indispensables au maintien de la paix civile qui est la forme par excellence de l'utile commun. [↩]
94. Les vingt premières propositions de la cinquième partie de l'*Ethique* sont consacrées à l'exposition du chemin qui mène à cet « amour envers Dieu », chemin au cours duquel les procédures de l'imagination sont peu à peu régulées, et peut-on dire apaisées. [↩]
95. À l'exception cependant des passages du Nouveau Testament dans lesquels le Christ s'exprime en personne ou par l'intermédiaire de Paul qui a été le meilleur interprète de sa pensée, à laquelle Spinoza reconnaît un caractère authentiquement philosophique, bien qu'elle n'emprunte pas pour se faire comprendre la voie démonstrative. Mais cette dimension philosophique de la pensée du Christ a été occulté par la théologie lorsque celle-ci a entrepris de la récupérer pour la réconcilier avec les autres représentations de Dieu qui circulent dans l'Écriture Sainte. [↩]