

CHAPITRE XVI

De la forme de l'*Éthique*. — Définition de la substance. — Importance de cette définition. — Critiques de Malebranche et de Leibniz. — Unité, infinité, nécessité de la substance. — Tous les êtres de l'univers modes de la substance unique ou de Dieu. — Preuves de l'existence de Dieu. — De l'infinité du nombre des attributs de Dieu. — Différentes sortes d'infinis. — La pensée et l'étude seuls attributs accessibles à notre intelligence. — De l'attribut divin de l'étendue. — Dieu incorporel quoique étendu. — Différence entre l'étendue de Spinoza et celle de Descartes. — De l'attribut divin de la pensée. — De l'objet de la pensée absolue de Dieu en soi. — Pas d'entendement, même infini, en Dieu. — La nature naturante. — La pensée en acte et la conscience n'ont place que dans l'écoulement nécessaire des attributs de Dieu. — La nature naturée. — Appréciation de la doctrine de Spinoza sur la pensée de Dieu. — Pourquoi Spinoza ne met pas la liberté au nombre des attributs de Dieu. — Fausse définition de la liberté. — Rien qui ne soit nécessaire, en Dieu, comme hors de Dieu. — Optimisme de Spinoza. — Guerre à l'anthropomorphisme. — Négation des causes finales. — Prétendue origine de la croyance vulgaire aux causes finales. — Prétendu renversement de l'ordre de la nature par les causes finales. — Résumé des caractères du Dieu de Spinoza et de la nature naturante.

L'*Éthique* ressemble plus à un traité de géométrie qu'à un *Discours de la Méthode*, aux *Méditations*, ou même aux *Principes* de Descartes ; partout, en effet, on y voit des définitions, des axiomes, des propositions, des démonstrations, des scholies, à la façon des géomètres. La méthode mathématique passait généralement alors pour un modèle à suivre dans toutes les sciences. Hobbes, que Spinoza avait beaucoup étudié, ramenait toute la logique au calcul, Descartes, cédant à la demande des auteurs des secondes objections, avait, comme nous l'avons vu, donné un exemple de cette application de la forme géométrique à une partie de sa métaphysique. Telle fut aussi la forme

choisie par Spinoza, d'abord pour l'exposition des *Principes* de Descartes, puis pour celle de sa propre philosophie. Peut-être la doctrine de l'*Éthique* s'y prêtait-elle mieux que celle des *Méditations*, parce qu'elle exclut l'expérience, et aspire à déduire toutes choses d'une idée première donnée par la raison. Néanmoins nous croyons que, malgré tout cet appareil mathématique, la pensée de Spinoza, sans avoir rien gagné en force et en rigueur, a beaucoup perdu en clarté. A travers ce labyrinthe de définitions, d'axiomes, de démonstrations, plus ou moins obscures et quelquefois douteuses, il est souvent difficile de saisir la suite des idées. Nous ne croyons pas qu'on puisse entièrement récuser ce jugement de Leibniz : « Spinoza ne se montre pas toujours un grand maître dans l'art de démontrer... L'esprit de cet auteur paraît être alambiqué et tortueux ; il va rarement par la voie claire et naturelle, il aime les chemins abrupts et les longs circuits ; la plupart de ses démonstrations surprennent l'esprit plutôt qu'elles ne l'éclairent... Il joue quelquefois à la démonstration (1). »

Mais d'ailleurs Spinoza lui-même a reconnu les inconvénients de cette méthode, dont il fait franchement l'aveu dans l'appendice de la quatrième partie de l'*Éthique* : « Les principes que j'ai posés, dans cette quatrième partie, sur la manière de bien vivre, ne sont point disposés dans un ordre qui permette de les saisir d'un seul coup d'œil pour les faire sortir plus aisément les uns des autres, j'ai été obligé de les disperser un peu. Il devient donc nécessaire de les réunir ici dans un ordre régulier en ramenant toute cette exposition à un certain nombre de chefs principaux (2). » C'est ainsi que, pour remédier à ce morcellement qui obscurcit sa pensée, Spinoza est obligé d'interrompre le fil de ses démonstrations et de les reprendre,

(1) *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz*, publiée par M. Foucher de Careil, in-8°, 1851.

(2) Traduction de M. Saisset. J'avertis que j'emploierai le plus ordinairement cette excellente traduction.

en parlant la langue de tout le monde, pour en mieux faire ressortir la liaison. Il est à regretter qu'il n'ait pas constamment parlé cette langue si claire, si ferme, si énergique qu'on rencontre dans quelques scholies ou appendices, quand il veut bien consentir un moment à abandonner la langue et la méthode des géomètres (1).

Mais la forme géométrique n'est que l'enveloppe extérieure de la pensée de Spinoza ; tâchons de pénétrer jusqu'à cette pensée elle-même, en la dépouillant des formules qui ne font que l'embarrasser et l'obscurcir. L'*Éthique* se divise en cinq parties intitulées, de Dieu, de la nature et de l'origine de l'esprit, des passions, de l'esclavage, et de la liberté de l'homme. L'ordre de ces parties a déjà par lui-même une signification caractéristique. C'est de Dieu que traite d'abord Spinoza, et c'est de Dieu seul qu'il déduit tout le reste, le monde et l'homme. A vrai dire, le vice du système n'est pas dans telle ou telle définition plus ou moins contestable, ni dans telle ou telle démonstration qui ne conclut pas, ou qui ne s'accorde pas avec telle ou telle autre, mais dans la méthode elle-même, c'est-à-dire dans le parti pris de passer par-dessus l'expérience, par-dessus celle de la conscience, comme par-dessus celle des sens, pour tout d'abord se placer au sommet des idées et de l'être d'où, par la raison seule, Spinoza prétend déduire *a priori* l'univers tout entier. Nous avons à faire voir avec quelle habileté de dialectique, avec quelle hardiesse, et avec quel degré, plus ou moins grand, de vraisemblance, Spinoza a poussé cette méthode jusqu'à ses dernières conséquences.

D'abord il pose un certain nombre de définitions, parmi lesquelles la plus importante est celle de la substance : « La substance est ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans

(1) Nous devons dire cependant que nous préférons encore l'*Éthique*, avec sa forme géométrique, au traité *De Deo et homine* écrit en langue vulgaire et sans nulle forme mathématique, si du moins nous en jugeons par la traduction latine de M. Van Vloten.

avoir besoin du concept d'une autre chose. » Sur cette définition de la substance s'appuie l'édifice entier de l'*Éthique*. Cependant Spinoza ne prend nul souci de la justifier, parce que sans doute elle lui semble universellement admise, et hors de toute contestation, de même que la définition du cercle ou du triangle. Il est vrai que Descartes, et l'École avant lui, avaient défini la substance : « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. » Mais ils restreignaient immédiatement cette définition à la substance première, le nom de substance n'étant nullement univoque, suivant la langue scholastique, au regard de Dieu et des créatures. Spinoza, qui supprime cette distinction, s'imagine à tort ne faire que reproduire la définition commune. Sollicité par Mairan de lui montrer le paralogisme de Spinoza, Malebranche, répond très-bien : « Spinoza donne une définition de Dieu qu'on lui pourrait passer en la prenant dans un sens, mais il la prend dans un autre d'où il conclut son erreur fondamentale, ou plutôt dans un sens qui renferme cette erreur, de sorte qu'il suppose ce qu'il doit prouver (1). »

Leibniz, pas plus que Malebranche, ne s'accommode de la définition de Spinoza : « Que signifie être en soi ? Puis, est-ce d'une manière disjonctive, ou cumulativement, qu'il réunit ces deux signes si divers, être en soi et être conçu par soi ? Autrement dit, veut-il que la substance soit, d'une part, ce qui est en soi, et d'autre part ce qui est conçu par soi ? Ou bien voudrait-il que le concours des deux choses fût requis pour constituer la substance ? Alors il faudra démontrer que l'une entraîne nécessairement l'autre et que, quand on a l'être en soi, on est aussi conçu par soi, ce qui paraît contraire à ce résultat, qu'il y a des êtres qui sont en soi, bien qu'ils ne soient pas conçus par soi. Et c'est même ainsi qu'on considère ordinairement les substances (2). »

(1) *Correspondance de Malebranche et de Mairan. Fragments de philosophie moderne*, de M. Cousin, 2^e partie, 1866.

(2) *Nouvelles remarques sur l'Éthique de Spinoza*, publiées par M. Foucher de Careil. Citons encore une lettre de Leibniz à Huygens, du 1^{er} oc-

Comment, en effet, nier tout d'abord qu'il y ait des êtres en soi, lesquels néanmoins ne sont pas des êtres par soi, sans le parti, pris à l'avance, de ne tenir nul compte du témoignage de la conscience sur notre propre existence ?

Grâce à cette définition, Spinoza pourra facilement démontrer, ce qui est la base de tout son système, qu'il n'y a qu'une seule substance nécessaire, infinie, en dehors de laquelle rien ne peut être conçu, ou plutôt il n'aura pas besoin de le démontrer, car cela est enfermé dans la définition elle-même. La raison, suivant lui, repousse l'idée d'une multiplication, d'une pluralité quelconque de substances. Comment en effet concevoir plusieurs substances ? Ou elles auront des attributs divers, ou elles auront des attributs communs. Dans le premier cas, elles n'auront rien de commun (1) et, par conséquent, l'une ne pourra être la cause de l'autre (2). Quant à la seconde hypothèse, elle n'est pas moins inadmissible, selon Spinoza, que la première. Rien en effet, en dehors de l'entendement, ne peut donner prise à une distinction quelconque dans les choses, si ce n'est les attributs des substances et leurs affections. Si ce sont les attributs qui diffèrent, un même attribut n'appartiendrait qu'à une seule substance, et il n'y aurait pas plusieurs substances de même attribut ; si ce sont seulement les affections, la substance étant antérieure aux affections (3), il suivrait qu'abstraction faite des affections, à la considérer en elle-même, rien ne distinguerait une substance des autres substances. Il n'y aurait

tobre 1679 : « Je voudrais savoir si vous avez lu le livre de feu M. Spinoza avec attention. Il me semble que ses démonstrations prétendues ne sont pas des plus exactes, par exemple, lorsqu'il dit que Dieu seul est une substance et que les autres choses sont des modes de la nature divine. Il me semble qu'il n'explique pas assez ce que c'est que substance. »

(1) Parce que chacune, d'après la définition, doit être en soi et être conçue par soi, prop. 2 et 3.

(2) Parce que, n'ayant rien de commun, l'une ne peut être conçue par l'autre, pr. 3.

(3) C'est la première proposition de l'*Éthique* qui s'appuie sur les définitions de la substance et de l'attribut.

done en réalité qu'une seule substance et non plusieurs. Ainsi Spinoza arrive à cette conclusion, que la production d'une substance est impossible (1), et qu'il n'y a pas plusieurs substances.

De cette impossibilité même d'être produite résulte nécessairement l'existence de la substance. En effet, ne pouvant être produite, elle est cause de soi, son essence enveloppe l'existence, ou bien encore, comme dit Spinoza, l'existence appartient à sa nature (2). Cette substance qui existe nécessairement est infinie, puisqu'il faudrait, pour ne pas être infinie, qu'elle fût limitée par une autre substance de même nature, ce qui a été démontré impossible (3).

Donnons maintenant, avec Spinoza, à cette substance nécessaire et infinie le nom de Dieu qui lui appartient. Déjà donc est prouvée l'existence de Dieu. Nier l'existence de Dieu, d'après Spinoza, c'est se mettre en contradiction avec son idée même, car c'est nier que son essence enveloppe l'existence.

Sous une forme plus abrégée et plus concise, cette démonstration est, au fond, identique avec celle que Descartes tire de l'essence même de Dieu (4). Pour la rendre

(1) De même qu'à la plupart de ceux qui ont réfuté Spinoza, ces démonstrations ne nous paraissent pas entièrement satisfaisantes. On ne voit pas que le divers et le commun ne puissent s'allier à divers degrés en diverses substances ; on voit encore moins comment, à défaut de toute autre distinction, la distinction numérique seule ne peut subsister. Il est à remarquer que Leibniz admet aussi, sous le nom de principe de l'identité des indiscernables, cette impossibilité de deux substances de même nature ; mais, au lieu d'en conclure qu'il n'y a qu'une seule substance, il en conclut que chaque monade diffère de toutes les autres et a en elle un principe d'individualité.

(2) 1^{er} livre, prop. 7.

(3) D'après la 2^e définition : « Une chose est dite finie en son genre quand elle peut être bornée par une chose de même nature. »

(4) Dans le traité *De Deo et homine*, Spinoza se rapproche beaucoup plus de Descartes pour les preuves de l'existence de Dieu. Il reproduit, pour la forme et pour le fond, la preuve tirée de l'essence même de Dieu : « Omne quod clare et distincte intelligimus ad naturam alicujus rei per-

plus facile à concevoir, Spinoza lui adjoint une autre preuve, qu'il appelle *à posteriori*, et qui n'est pas sans analogie avec celle de saint Anselme. Il est clair, dit-il, que pouvoir ne pas exister est de l'imperfection, tandis que pouvoir exister est une perfection. Si donc les êtres finis avaient seuls l'existence, ils seraient, ce qui est absurde, plus parfaits que l'être infini. Donc, ou rien n'existe, ou l'être infini existe nécessairement. Rapprochons cette preuve de ce qu'il dit ailleurs, sous une forme non moins originale : « Si un tel être n'existe pas, jamais il ne pourrait être produit, et ainsi l'esprit pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir (1). » Mais la vérité de l'existence de Dieu étant pour Spinoza une intuition immédiate de la raison, n'a pas besoin en réalité de démonstration. Selon Spinoza, comme selon Malebranche, si Dieu est pensé, il faut qu'il soit. Avec le système de l'*Éthique*, la grande difficulté est d'expliquer l'existence de l'homme et du monde, et non de prouver l'existence de Dieu. Mais, avant de chercher à sortir de Dieu, il faut approfondir, avec Spinoza, sa nature et ses attributs.

Dieu, comme déjà nous l'avons vu dans la *Réforme de l'entendement*, n'est pas la plus haute des abstractions, mais la réalité suprême. Or, plus un être a de réalité et plus, selon Spinoza, il a d'attributs, puisque l'attribut, d'après la définition qu'il en donne, est ce que la raison conçoit dans la substance comme consti-

« tinere, hoc etiam vere ea de re intelligere possumus. Quod autem existentia ad Dei naturam pertineat, clare et distincte intelligere possumus. Ergo, etc. » Il donne ensuite, avec d'assez longs développements, dont quelques-uns lui sont propres, la preuve tirée de l'idée de Dieu que nous avons en nous, tout en soutenant l'excellence et la prééminence de la preuve *à priori*, etc. En effet, dit-il, les choses qu'on démontre *à posteriori* doivent être démontrées par leurs causes extérieures, ce qui est en elles une cause manifeste d'imperfection. Mais Dieu, cause première de toutes choses et de lui-même, se manifeste par lui-même. Ce qu'a dit saint Thomas, que Dieu ne peut être démontré *à priori* n'a donc nulle valeur.

(1) *Réforme de l'entendement*, note.

tuant son essence. De là, non-seulement, avec tous les métaphysiciens, il conclut que les attributs qui expriment l'essence infinie de Dieu doivent être infinis, mais, en outre, que ces attributs infinis sont en nombre infini : « N'est-ce pas la chose la plus claire du monde que tout être se doit concevoir sous un attribut déterminé et que, plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs qui expriment la nécessité ou l'éternité et l'infinité de sa nature? Et par conséquent n'est-ce pas aussi une chose très-claire que l'on doit définir l'être absolument infini, l'être à qui appartiennent une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (1)? » De là même il déduit qu'il ne peut pas y avoir deux substances existant par elles-mêmes, ou, ce qui revient au même, qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Dieu, en effet, ayant tous les attributs, il ne se pourrait pas qu'une autre substance eût un attribut quelconque qui ne fût un attribut de Dieu, et ainsi il y aurait deux substances de même attribut, ce dont Spinoza prétend avoir démontré l'impossibilité (2).

Avouons que cette infinité en nombre des attributs de Dieu ne nous paraît pas une conséquence rigoureusement démontrée de l'infinité de son essence, surtout si l'on considère la définition de l'attribut. L'attribut, en effet, d'après Spinoza, étant ce que la raison conçoit dans la substance

(1) *Proposit. 10, schol.*, trad. Saisset. Il faut dire ici que Spinoza distingue plusieurs sortes d'infinis, d'abord l'infini absolu, Dieu qui est infini par la force de sa propre essence, puis l'infini par la force de sa cause, et non de sa propre essence, qui est le propre des attributs infinis de Dieu. Enfin, il y a encore une troisième espèce de choses infinies ou, si l'on veut, dit Spinoza, indéfinies, lesquelles ont des limites, mais dont aucun nombre ne peut égaler les parties, quoiqu'on en connaisse le maximum et le minimum, comme une ligne finie qui comprend un nombre infini de points. Telle est la nature de l'infinité des modes de chaque attribut infini de Dieu. Des infinis de cette dernière classe il n'y a nulle contradiction à dire que l'un est plus grand ou plus petit que l'autre. (Voir la lettre 29 de l'édit. Paulus.)

(2) *Proposit. 5.*

comme constituant son essence, Leibniz n'est-il pas en droit d'en conclure, tout au contraire, qu'une substance nē devra avoir qu'un attribut, puisqu'un seul attribut exprime toute son essence (1)? L'infinité de l'essence ne pourrait-elle se manifester par une puissance infinie, d'où dériveraient des effets en nombre infini ou, pour emprunter les termes mêmes de la seizième proposition, « une infinité de choses infiniment modifiées, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie? »

Mais, au sein de ce nombre infini d'attributs, il en est deux seulement, selon Spinoza, la pensée et l'étendue, qu'il nous soit donné de connaître; quant aux autres, l'intelligence humaine est condamnée à une ignorance éternelle. Pourquoi ces deux attributs, qui paraissent si peu compatibles, sont-ils seuls, entre tous, à la portée de notre esprit? C'est que, d'après l'*Éthique*, l'esprit humain, comme on le comprendra mieux dans la suite, n'ayant pas d'autre objet que le corps, ne peut connaître que ce qu'enferme l'idée du corps, ou ce qui se conclut de cette idée. Or l'idée du corps n'exprime aucun autre attribut de Dieu que l'étendue et la pensée. L'idée elle-même que nous en avons, mode de la pensée, a pour cause Dieu, considéré seulement sous l'attribut de la pensée; son idéat, qui est le corps, mode de l'étendue, a pour cause Dieu, considéré seulement sous l'attribut de l'étendue (2). Pensée et étendue : voilà, selon Spinoza, les deux grandes catégories dans lesquelles rentrent tous les êtres de ce monde, voilà aussi les deux seuls attributs de Dieu qu'ils révèlent à notre intelligence.

On peut demander de quelle estime sera digne cette connaissance de Dieu, qui, du nombre infini de ses attributs, ne peut en atteindre que deux seulement. Autant ne vaudrait-il pas reconnaître plus humblement que la connaissance de Dieu est au-dessus de la portée de notre intel-

(1) *Réfutat. inéd. de Spinoza.*

(2) *Éth.*, part. 2, prop. 7. — *Ep.* 67 et 68.

ligence? Tel n'est pas le sentiment de Spinoza, qui pense que notre connaissance de Dieu, quoique bornée à ces deux attributs, est néanmoins considérable et de grande valeur. En effet, si nous ne connaissons que deux des attributs de Dieu, nous connaissons d'une manière adéquate son essence éternelle et infinie, nous savons que tout ce qui est vient de lui, est en lui et par lui, connaissance qui est la plus féconde de toutes par rapport à la science et à la morale. Enfin, s'il manque beaucoup à notre connaissance de Dieu, du moins savons-nous ce qui lui manque, et pouvons-nous mesurer l'abîme que nous ne pourrons jamais franchir (1).

Que sont donc ces deux attributs seuls accessibles à notre intelligence? Nous ne reprocherons pas à Spinoza de placer en Dieu le principe d'où découle la réalité matérielle, à côté de celui d'où découle la réalité spirituelle, ni même de se moquer de ceux qui veulent que Dieu soit le principe de la matière, sans qu'il ait rien d'analogue dans sa nature à la substance corporelle. Mais, en adoptant la définition cartésienne de la matière, il accroît singulièrement la difficulté d'en placer le principe dans les attributs de Dieu. D'abord comment comprendre que deux attributs, aussi incompatibles que la pensée et l'étendue, coexistent dans la même essence? Selon Spinoza, cette incompatibilité n'est pas un obstacle à leur union dans l'essence divine, parce que cette union résulte du fait seul d'une coexistence éternelle au sein de l'essence de Dieu, et non pas d'un rapport quelconque de génération et de nature. Mais si Dieu est étendu, comment ne sera-t-il pas corporel, divisible, sujet à tous les accidents et à toutes les modifications de la matière? Il faut être juste envers Spinoza; autant il s'efforce de prouver que l'attribut de l'étendue appartient à Dieu, autant il repousse l'idée d'un Dieu corporel. L'origine des objections contre cet attribut de l'étendue vient, suivant lui,

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 1, 2, 47.