

d'une fausse idée de la divisibilité de la matière. Toute substance a été démontrée indivisible, et cependant on part de cette prétendue divisibilité de l'étendue, pour conclure qu'elle ne peut être infinie et qu'elle est indigne de la nature de Dieu. Les exemples dont on se sert pour prouver qu'elle ne peut être infinie, prouvent bien qu'une quantité infinie ne peut être composée de parties finies, mais non qu'il ne puisse y avoir une quantité infinie. Ainsi, dit Spinoza, le trait que ces adversaires maladroits veulent lancer sur nous, revient sur eux. Que si, de leur absurde supposition, ils persistent à conclure que la substance étendue est finie, ils sont semblables à celui qui, après avoir attribué au cercle les propriétés du carré, en conclurait que le cercle n'a point de centre et point de rayons égaux (1).

Si nous sommes toujours tentés, continue Spinoza, de supposer des divisions réelles au sein de l'étendue, c'est que nous confondons ce mode abstrait et superficiel de l'étendue, que nous donne l'imagination, avec la substance même de l'étendue, telle que l'entendement seul peut la concevoir. L'étendue que nous imaginons est en effet finie et divisible, mais celle que nous concevons est infinie et indivisible. Il ne faut pas prendre la divisibilité apparente des divers modes de la substance pour la divisibilité de la substance elle-même, il ne faut pas confondre l'étendue infinie avec ses modes. La distinction entre ses parties est une distinction modale, et non une distinction réelle. Si l'eau, par exemple, est sujette au changement et à la division, c'est l'eau, en tant qu'eau, en tant que mode de l'étendue, et non pas en tant que substance. Mais, malgré toutes les subtiles distinctions de Spinoza, comment comprendre qu'un mode de l'étendue étant divisible, l'étendue elle-même ne le sera pas, surtout au point de vue de la physique cartésienne, où tout mode de l'étendue n'est que l'étendue elle-même modifiée ?

(1) Prop. 15, schol.

En faveur de l'indivisibilité de l'étendue, il fait intervenir la doctrine cartésienne du plein de l'univers. S'il ne peut y avoir de vide dans la nature, il ne peut y avoir de distinction réelle entre les parties de l'étendue. En effet, dans la supposition d'une distinction réelle, pourquoi une de ces parties ne pourrait-elle pas être anéantie, toutes les autres demeurant dans le même rapport à l'égard les unes des autres, pourquoi le vide ne serait-il pas possible ? Dieu donc est incorporel et indivisible, quoique étendu ; il est même incorporel et indivisible parce qu'il est infiniment étendu. D'autres cartésiens, tels que Fénelon et Malebranche, mettront aussi en Dieu la réalité d'où découle ce qu'il y a de positif dans l'étendue, tout en s'efforçant, avec plus ou moins de succès, comme Spinoza, de ne porter nulle atteinte à son indivisibilité et à son immatérialité. C'est seulement, croyons-nous, en substituant, avec Leibniz, la notion de forces simples à celle de l'étendue inerte, qu'on peut faire découler de l'essence divine, ou de la réalité suprême, la réalité des choses matérielles, et échapper aux difficultés que nous venons de signaler.

Il faut cependant remarquer qu'il n'y a pas identité entre l'étendue de Descartes et l'étendue de Spinoza. L'étendue de Spinoza, attribut de Dieu, a une essence réelle, a une force dont est déstituée l'étendue inerte de Descartes. Cette force inhérente à l'étendue est l'essence vivante de Dieu même qui se manifeste, dit Spinoza, dans le corps, par le mouvement, et dans la pensée, par le désir. Aussi, contrairement à Descartes, Spinoza admet-il dans chaque chose une force et une vie par laquelle elle persévère dans son existence (1). En plusieurs passages de ses lettres, il attaque vivement Descartes au sujet de l'inertie de la matière. Il lui paraît difficile, et même impossible, d'expliquer l'existence et la variété des choses, si on conçoit l'étendue comme une masse inerte, et non comme un attribut de Dieu qui exprime son essence éternelle et infi-

(1) Voir les définitions des affections et la 39<sup>e</sup> proposition de la 4<sup>e</sup> partie.

nie (1). La force et la vie, avec l'étendue, sont partout dans le monde de Spinoza, comme dans celui de Leibniz, mais avec la différence que cette force et cette vie sont la force et la vie de Dieu même. Voilà donc comment, selon Spinoza, Dieu est étendu sans être divisible et corporel.

Si l'attribut divin de l'étendue présente dans Spinoza quelques obscurités, celui de la pensée en présente de plus grandes encore. Dieu est la pensée infinie, comme il est l'étendue infinie. Penser, en effet, est une perfection, et plus un être a de perfection, plus il doit penser. Mais, d'après Spinoza, quelle est cette pensée infinie de Dieu (2)? Dieu n'est pas tel ou tel être, il est tout l'être; sa nature absolument infinie exclut les attributs qui distinguent les choses individuelles, elle exclut toute négation, et en conséquence toute détermination. La pensée avec une conscience particulière, avec un objet déterminé ou, en d'autres termes, tout mode de la pensée lui est aussi incompatible que la forme ou la couleur. Il faut donc exclure de son essence tout ce qui ressemble à l'entendement, ou à la volonté, dont Spinoza, comme la plupart des cartésiens, ne fait qu'un mode de l'entendement (3). Entendement et volonté ne sont que des abstractions en dehors des modes qui les constituent, car toute réalité est contenue dans la substance, dans les attributs de Dieu, et dans les modes qui en découlent. L'entendement n'est donc que tel ou tel mode déterminé, ou une suite de modes déterminés de la pensée qui ne peuvent entrer dans l'essence de Dieu (4). En vain le ferait-on infini pour le rendre digne de Dieu, car

(1) « Ex extensione ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare, non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materia enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi olim affirmare, rerum naturalium principia cartesiania inutilia esse, ne dicam absurda. » (Ep. 72, édit. Paulus.)

(2) *Éthique*, 2<sup>e</sup> partie, 1<sup>re</sup> proposition, schol. 1.

(3) *Éth.*, de Deo, prop. 32.

(4) *Éth.*, de Deo, prop. 31.

un entendement infini ne sera toujours qu'une succession infinie de modes déterminés, absolument incompatibles avec l'immobilité, avec l'infinité absolue de la pensée divine. Le seul objet de la pensée infinie de Dieu est l'essence infinie de Dieu, l'essence nue, sans attributs, dont la connaissance introduirait déjà en lui la distinction et la détermination.

Qu'est-ce donc que la pensée absolue de Dieu en soi dans le système de Spinoza? Une pensée vide de toute idée, une pensée indéterminée, ayant pour unique objet l'être indéterminé, une pensée sans conscience, l'abstraction de la pensée, plutôt que la pensée elle-même. Sans doute elle contient en elle toutes les intelligences et toutes les idées, mais en puissance et non pas en acte. Pour retrouver l'intelligence, la conscience et l'idée, il nous faudra, des hauteurs de l'être en soi, descendre dans la série de ses développements. Persiste-t-on néanmoins à donner à Dieu un entendement, cet entendement n'aura pas plus de ressemblance avec le nôtre que le Chien, signe céleste, et le chien animal aboyant, suivant l'énergique image de Spinoza.

Voici encore d'autres différences entre l'entendement de Dieu et celui de l'homme. Tandis que notre entendement ne fait que suivre, ou accompagner, les choses intelligibles, l'entendement divin, qui en est la cause, les précède; tandis que notre entendement leur est subordonné, c'est de l'entendement divin que dépend leur vérité ou leur essence formelle, qui n'est ce qu'elle est, que parce qu'elle est en lui objectivement. D'ailleurs, l'entendement divin, qui est à la fois la cause de leur essence et de leur existence, est aussi la cause de l'essence et de l'existence de notre entendement. Il devra donc, selon Spinoza, en différer nécessairement, soit sous le rapport de l'essence, soit sous le rapport de l'existence, en vertu de ce prétendu principe, que ce qui est causé diffère de la cause, précisément en ce qu'il tient de la cause. S'il est vrai, objecterons-nous à Spinoza, que ce qui est causé diffère de

la cause précisément par ce qu'il en reçoit, avant qu'il l'ait reçu, la cause lui donnant ce qu'il n'avait pas, il est vrai aussi que, du moment où la cause a agi en lui, il ressemble à la cause, précisément par ce qu'il a reçu de cette cause. Il y aurait, d'ailleurs, à relever ici, comme le fait Meyer lui-même (1), une contradiction avec une proposition antérieure d'après laquelle, deux choses, qui n'ont rien de commun, ne peuvent être cause l'une de l'autre (2). Mais peut-être ne faut-il pas prendre ici Spinoza à la lettre; il a sans doute voulu seulement marquer avec force la différence qui sépare la pensée infinie de Dieu de notre entendement fini, sans supprimer le lien qui les unit. Car comment croire qu'il n'ait admis aucun rapport entre Dieu et ce qui émane de lui ?

Mais si Dieu en soi, ou la nature naturante, comme dit Spinoza, n'a ni entendement ni volonté, il n'en est pas de même de Dieu considéré dans l'ordre du développement nécessaire de sa nature. Il faut tenir compte de ces deux points de vue différents pour sagement apprécier la doctrine de Spinoza sur l'intelligence divine. Il est vrai de dire que le Dieu de Spinoza, considéré indépendamment de ses modes est un Dieu sans idée et sans conscience; mais ce même Dieu, dans l'écoulement de ses attributs infinis, non plus comme nature naturante, mais comme nature naturée, va rencontrer en quelque sorte la pensée en acte, l'entendement et la volonté. Non-seulement il aura une connaissance claire de chaque chose, mais chaque chose sera une idée de son entendement infini.

Cependant, outre l'étendue et la pensée, notre faible intelligence ne conçoit-elle pas encore la liberté dans le nombre infini des attributs de Dieu? Soit qu'il s'agisse de Dieu, soit qu'il s'agisse même de l'homme, le nom de liberté se trouve souvent dans l'*Éthique* de Spinoza. Mais la liberté, telle qu'il l'entend, est l'essence même de Dieu ou son ac-

(1) *Ep.* 75.

(2) 1<sup>er</sup> liv., 3<sup>e</sup> proposition.

tivité infinie, passant par toutes les formes possibles de l'existence, se développant à l'infini, suivant des lois nécessaires, et non un de ses attributs. En effet, être libre, c'est agir d'après les seules lois de sa propre nature, suivant la définition qu'en donne Spinoza, au commencement de l'*Éthique* : *Ea res libera dicitur quæ ex sola sua naturæ necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur*. Avec cette définition, non moins arbitraire que celle de la substance, il enlève tout d'abord aux créatures, sans nulle démonstration, jusqu'au nom même de la liberté, et, dans le créateur lui-même, il n'en laisse subsister que le nom. Cette nécessité interne ne ruine-t-elle pas, en effet, la liberté dans son essence même ? Dieu donc, selon Spinoza, est souverainement libre, en ce sens que rien, en dehors de lui, ne contrarie le développement nécessaire des lois de sa nature, mais non pas en ce sens qu'il agisse par choix et par une libre volonté.

Spinoza semble se complaire à nous montrer Dieu et l'homme fatalement enchaînés par les liens de la nécessité. Tout ce que Dieu fait suit nécessairement, dit-il, de sa nature, comme l'égalité des trois angles d'un triangle à deux droits suit de la nature du triangle. Tout ce qui est dans le monde n'a pu être en une autre façon, ni même en un autre ordre. Pour concevoir, qu'en une seule de ses parties, l'univers soit autre qu'il n'est, et que Dieu puisse vouloir autre chose que ce qui est, il faudrait concevoir que lui-même il changeât de nature. Les décrets de Dieu sont de toute éternité, il n'a pas existé avant ces décrets, il ne peut exister sans eux, il ne peut en former d'autres; toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine, dans l'homme comme dans le monde, *nullum datur contingens in rerum natura*. La différence entre le contingent et le nécessaire n'existe pas dans la réalité, mais seulement au regard de l'ignorance où nous sommes de l'essence et de l'ordre universel des choses.

Le monde, résultat du développement nécessaire de la nature divine, doit posséder le plus haut degré de perfec-

tion possible (1). Comme Descartes, comme Malebranche et Leibniz, Spinoza est optimiste, avec cette différence essentielle, qu'il fonde l'optimisme, non pas sur la sagesse de Dieu, mais sur la nécessité de sa nature. Ce n'est pas de l'action d'une cause intelligente, mais de l'unité du *substratum* de toutes choses, de l'inhérence de tous les modes à une même substance qu'il fait dériver l'ordre admirable du monde. Si nous croyons y apercevoir des imperfections, c'est que nous avons le tort d'estimer la perfection des choses, d'après notre avantage ou notre agrément, au lieu de les estimer suivant leur nature et leur essence propre. Dieu pouvait-il donc faire l'humanité telle qu'elle ne se conduisit que par la seule raison? La matière, selon Spinoza, n'a pas manqué à Dieu pour tout créer, depuis le dernier jusqu'au premier degré de perfection; les lois de sa nature sont assez vastes pour donner place, dans la réalité, à tout ce qu'une intelligence infinie peut concevoir, donc l'humanité, telle qu'elle est, devait trouver sa place dans l'univers. Ainsi il ne combat la liberté d'indifférence que pour tomber lui-même dans un autre excès. Sans doute les décrets de Dieu sont immuables, mais en vertu de sa sagesse souveraine, et non, comme le veut Spinoza, par une nécessité de sa nature. Une nécessité morale, et non une nécessité aveugle et métaphysique, suivant la doctrine de Malebranche et de Leibniz, fait l'immutabilité des décrets divins.

Dans l'*Éthique*, comme dans le *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza déclare la guerre à l'anthropomorphisme. Il abonde en traits pleins de force, d'éloquence et d'ironie contre l'idée d'un Dieu capricieux et fantasque, qui change en ses desseins, qui veut une chose, puis son contraire, qui se repent et se venge, qui s'apaise et s'irrite. Mais ce qu'il regarde comme la plus grossière et la plus dangereuse des superstitions, le plus grand des délires de l'esprit humain, c'est d'imposer aux actions de Dieu un but extérieur

(1) *Éth.*, part. 1, p. 33, schol.

à lui-même, une fin quelle qu'elle soit. De même que Dieu ne peut hésiter ou délibérer, de même, selon Spinoza, il ne peut se proposer un but à atteindre, ni un plan à réaliser; de même qu'il ne peut avoir ni fin, ni principe de son existence, il ne peut avoir ni fin, ni principe de ses actions. Mais d'où vient que cette croyance soit celle de l'immense majorité du genre humain, et que la plupart des hommes persévèrent dans des préjugés et des superstitions qui défigurent la Divinité? Spinoza attribue aux fausses notions, universellement répandues sur notre propre nature, cette superstition des causes finales. Dans leur ignorance des causes, les hommes s'imaginent être libres, et avoir en toutes leurs actions un motif, qui est leur intérêt propre, voilà pourquoi ils attribuent à Dieu une semblable liberté et de semblables motifs. Il y a des choses autour d'eux qui servent à leur vie et à leur bien-être, comme les yeux pour voir, les dents pour mâcher, etc.; ils en concluent que le monde tout entier a été disposé par Dieu en faveur de l'homme, pour se l'attacher et pour en retirer de la gloire et des hommages. Aussi partout le peuple et les savants ont-ils cherché des causes finales; mais ils semblent tous, dit Spinoza, n'avoir réussi qu'à démontrer que la nature, les dieux et les hommes délirent également.

Que Dieu serait petit, imprévoyant, malhabile, si l'homme était la fin qu'il se fût proposée? Comment soutenir les éclatants démentis de l'expérience? Comment justifier l'existence de tant de fléaux? Osera-t-on dire qu'ils ont pour but de punir des crimes, quand on les voit, chaque jour, accabler indifféremment l'homme juste et le méchant? Mais, poursuivis de retraite en retraite, les partisans des causes finales, plutôt que de renoncer à leur système, aiment mieux se réfugier dans l'incompréhensibilité des desseins de Dieu, qui serait la ruine de la science, et qui tiendrait toute vérité cachée au genre humain.

Attaquant ensuite directement les causes finales en elles-mêmes, Spinoza leur reproche de bouleverser l'ordre de la nature, et de porter atteinte à la perfection de Dieu.

L'effet le plus parfait n'est-il pas celui qui procède le plus directement de la source de l'être et de la perfection? Or, d'après la croyance aux causes finales, ce serait au contraire l'effet le plus rapproché de la fin et, en conséquence, le plus éloigné de la source de l'être, qui serait le plus parfait. Enfin supposer que Dieu agit pour une fin, n'est-ce pas, en dépit de toutes les subtilités des théologiens, supposer qu'il désire nécessairement quelque chose dont il est privé?

Nous avons déjà condamné l'abus des causes finales; mais nous avons maintenu leur existence dans le plan providentiel de l'univers et leur place légitime dans la science, sans nullement faire de l'homme la fin de l'univers. Spinoza leur reproche à tort de bouleverser l'ordre de la nature et de porter atteinte à la perfection de Dieu. Comment la fin pourrait-elle être estimée plus parfaite que la pensée divine qui la conçoit? Comment une fin éternellement conçue, et éternellement accomplie dans le plan du monde, pourrait-elle témoigner de quelque défaut dans la nature divine?

Spinoza termine le premier livre de l'*Éthique* par ces confiantes et audacieuses paroles : « J'ai expliqué par ce qui précède la nature et les propriétés de Dieu (1). »

Ce Dieu de Spinoza est tout l'être, tout l'être à tous ses degrés. En dehors de son essence et de ses attributs, rien ne mérite le nom de substance. Non-seulement tout est par lui et tout est en lui, mais tout est lui. Il est cause efficiente de l'existence et de l'essence de toutes choses, mais cause immanente, c'est-à-dire, qui ne se sépare de l'effet, et en qui l'effet demeure. Le Dieu de Spinoza n'est pas, dit Jacobi, l'Insoph émanant de la Kabbale, c'est un Insoph immanent. Il n'y a en lui ni évolution, ni procès, mais une éternelle immobilité par la plénitude infinie et éternelle de son développement. Cependant, il ne faut pas croire que cette immobilité soit passivité et inertie; c'est,

(1) *Éth.*, part. 1, appendix.

au contraire, la vie et l'activité, à leur degré suprême et nécessaire d'expansion, sans aucune possibilité ultérieure de dilatation ou de contraction. Telle est la nature naturante d'où, avec Spinoza, nous passons à la nature naturée, pour nous servir de ses expressions (1). C'est toujours de Dieu qu'il sera question, mais de Dieu, en tant qu'univers, de Dieu en tant qu'homme, de Dieu dans ses modes, et non dans son essence infinie.

(1) On trouve dans la scholastique ces expressions de nature naturante et de nature naturée. Dieu, dit saint Thomas, est appelé par quelques philosophes nature naturante : *Deus a quibusdam dicitur natura naturans.* (*Summa theol.*, pars 2, quæst. 85, art. 6.)