

CHAPITRE XVII

De la nature naturée. — Coexistence éternelle et nécessaire de tous les modes avec la substance de Dieu. — Des modes infinis intermédiaires entre les attributs de Dieu et les modes finis. — Les corps, modes de Dieu en tant qu'étendu. — Les corps simples et les corps composés. — Les esprits, modes de Dieu en tant que pensant. — Réciprocation absolue des modes de l'étendue et des modes de la pensée. — Parallélisme de la connexion des idées et de la connexion des choses. — De la nature de l'homme. — L'homme, mode complexe de la pensée et de l'étendue de Dieu. — L'âme, idée ou suite d'idées de la pensée divine. — Le corps, idéal de l'âme. — L'âme, idée du corps. — Harmonie préétablie de l'âme et du corps. — Différence entre l'harmonie préétablie de Leibniz et celle de Spinoza. — Tous les êtres de l'univers animés à des degrés divers. — Différence entre le mécanisme de Spinoza et celui de Descartes. — Des divers modes de l'âme. — Caractère singulier de la psychologie de Spinoza. — Fausse apparence empirique de sa doctrine sur la connaissance. — Divers degrés de connaissance. — Idées adéquates et inadéquates. — Sphère des sens et de l'imagination, ou de la connaissance inadéquate et confuse. — Inadéquation de la connaissance du corps et de la connaissance de l'âme. — Démonstration de la conscience. — Des principales lois de l'imagination et de l'association des idées. — Point d'idées inadéquates en Dieu, quoique toutes nos idées soient des idées de Dieu. — Théorie de l'erreur. — Sphère de la raison, connaissance claire et adéquate. — Voie du raisonnement. — Voie supérieure de l'intuition par où l'âme arrive à contempler en toutes choses l'essence de Dieu. — Négation de la liberté dans l'homme. — Critique de Spinoza contre Descartes. — Différence entre l'action et la passion. — Causes de l'illusion du genre humain au sujet de la liberté. — De la propre illusion de Spinoza sur les conséquences religieuses et morales de sa doctrine.

Spinoza nous avertit que son dessein n'est pas d'expliquer la nature naturée tout entière, c'est-à-dire, toutes les choses, en nombre infini, qui découlent nécessairement des attributs de Dieu, mais celles-là seulement qui peu-

vent nous conduire à la connaissance de l'esprit humain et de sa béatitude souveraine. Aussi la physique tient-elle une moindre place dans les spéculations de Spinoza que dans celles de Descartes.

Comment donc la nature naturante a-t-elle engendré la nature naturée. Comment, du sein de l'infini, sont nées les choses finies ? Ce problème n'existe pas pour Spinoza qui repousse l'idée, non-seulement de création, mais d'émanation, ou d'une génération quelconque des choses. En effet, dans ce système, les attributs divins, avec tous leurs modes, existent de toute éternité, comme la substance divine elle-même avec tous ses attributs ; or les choses individuelles, étant constituées par ces modes, sont contemporaines de Dieu lui-même. Si Dieu les précède, ce n'est pas par le temps, mais par la nature et par la dignité ; car on ne peut supposer que Dieu ait été sans le monde, à moins de supposer qu'il a été sans ses attributs et sans ses modes.

Mais les modes de la substance divine, quoique coéternels, ne sont pas tous égaux les uns aux autres, et s'il n'y a point d'émanations successives, il y a des degrés divers dans la nature naturée. Entre les modes finis et mobiles qui constituent les êtres particuliers de ce monde, et les attributs de Dieu, Spinoza place, comme un intermédiaire, des modes éternels et infinis (1). Ces modes éternels et infinis sont, pour ainsi dire, le premier degré d'expansion des attributs éternels et infinis de Dieu. Il les partage même en deux classes, les uns qui suivent de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, les autres, d'un degré inférieur, qui suivent immédiatement d'une de ces premières modifications éternelles et infinies de quelque attribut de Dieu (2). Quels sont, soit dans l'ordre de la

(1) Dans le *De Deo et homine*, il divise en deux la nature naturée : 1° celle qui est générale, et qui consiste dans tous les modes qui dépendent immédiatement de Dieu ; 2° celle qui est particulière, constituée par toutes les choses particulières causées par les modes généraux.

(2) *Omnia quæ ex absoluta natura alicujus attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt. Eth., de Deo, prop. 21.*

Quidquid ex aliquo Dei attributo quatenus modificatum est tali mo-

pensée divine, soit dans l'ordre de l'étendue divine, ces modes éternels et infinis qui servent, pour ainsi dire, de lien entre la nature naturante et la nature naturée, et qui rappellent, par leur hiérarchie, l'antique doctrine de l'émanation ? C'est un point sur lequel on ne trouve dans Spinoza que quelques indications obscures. Ainsi l'idée de Dieu est le premier mode éternel et infini de l'attribut divin de la pensée. La pensée absolue, pure de toute détermination, sans autre objet que l'essence infinie dépouillée de ses attributs, est le fond et le principe de toutes les idées. Mais son ouvrage, son effet immédiat, son premier-né, pour ainsi dire, est l'idée de Dieu, laquelle, comprenant les attributs de Dieu, comprend à son tour les idées de tous les modes qui en découlent, c'est-à-dire toutes les idées sans exception. Voilà pourquoi Spinoza l'appelle entendement infini, et la place au premier rang de la nature naturée, dans l'ordre de la pensée (1). L'idée de Dieu est donc un mode éternel et infini, du premier degré, c'est-à-dire qui découle de la nature absolue de la pensée. Spinoza n'indique pas, dans cet ordre de la pensée, des modes éternels et infinis du second degré. On peut conjecturer, avec M. Saisset (2), que l'idée particulière de chacun des attributs de Dieu, l'idée de la pensée, ou l'idée de l'étendue, est un de ces modes éternels et infinis qui suivent d'une modification éternelle et infinie de quelque attribut de Dieu, à savoir de l'idée de Dieu.

Quant à l'ordre de l'étendue, Spinoza, non pas dans l'*Éthique*, mais dans une de ses lettres (3), et aussi dans le *de Deo et homine* (4), donne le mouvement et le repos comme

« dificatione quæ et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere. » *Ibid.*, prop. 22.

(1) *Éth.*, part. 1, prop. 21.

(2) Introduction à la traduction des *Œuvres de Spinoza*, p. 87.

(3) *Ep.* 66, édit. Paulus.

(4) Consulter sur ces modes infinis un chapitre important du *De Deo et homine*. Il dit, en parlant du mouvement dans la matière et de l'entendement dans la pensée : Quæ dicimus ab omni æternitate fuisse et in omnem æternitatem immutabiliter futura, opus revera tale quale

mode éternel et infini du premier degré, et la face de tout l'univers, qui demeure toujours la même, malgré l'infinité des changements qui s'y produisent, comme mode du second degré. Mais laissons ces modes éternels et infinis, que Spinoza indique à peine dans quelques passages obscurs, pour étudier les modes finis et mobiles, qui constituent l'homme et tous les êtres particuliers de ce monde.

C'est ici qu'on va voir se développer les étranges conséquences qui étaient contenues en germe dans le premier livre de l'*Éthique*. Spinoza en effet prétend faire une théorie de l'âme humaine, sans le secours de l'observation et de la conscience, par la seule voie de la déduction, en partant des définitions qu'il a données de la nature de l'être et de ses attributs. Non-seulement il ne veut rien fonder sur le témoignage de la conscience, mais nous le verrons se condamner à prouver, c'est-à-dire à déduire de ces mêmes définitions, la conscience elle-même. La conscience, qui pour Descartes est le point de départ, n'est pour Spinoza qu'une lointaine et pénible conclusion d'une série de démonstrations longues et compliquées.

Il donne d'abord une explication obscure et embarrassée de la nature des corps et de la nature des âmes, où déjà on peut voir qu'il est plus facile de spéculer sur l'unité de l'être, que de concilier avec cette unité la diversité des êtres de la nature. Les modes d'un attribut quelconque ont pour unique cause, d'après Spinoza, Dieu considéré sous le point de vue de cet attribut. Tous les corps sont des modes de Dieu en tant qu'étendu, et toutes les idées des modes de Dieu en tant que pensant. Sans doute il emprunte à Descartes cette doctrine de l'étendue essence des corps, et de la pensée essence des esprits, mais il ne faut pas perdre de

cum auctoris granditate conveniat. Il appelle le mouvement, qui est éternel, infini immuable : Filius, opus, vel effectus immediate a Deo creatus. L'entendement, comme le mouvement, est : Filius, opus, vel immediata Dei creatura est, ab omni æternitate et in omnem æternitatem manens. 1^{re} partie, chap. ix.

vue que, dans l'*Éthique*, cette étendue et cette pensée sont l'étendue et la pensée de Dieu. Tous les corps ont donc une même substance, l'étendue, et ne diffèrent les uns des autres que par leurs modalités. Entre les corps les plus simples, il n'y a pas d'autre différence que le repos ou le degré du mouvement (1). Mais comment y aura-t-il des corps simples et des corps composés dans un système où l'étendue est indivisible, et où le plein de l'univers exclut la possibilité même de toute particule réellement séparée ou séparable? Aussi la simplicité, de même que la composition des corps, n'ont-elles qu'une valeur relative et idéale dans la physique de Spinoza. L'acte simple de la pensée, auquel un corps correspond, voilà en quoi consiste sa simplicité. En effet, l'idée du corps et le corps lui-même ne sont, comme bientôt on l'expliquera plus au long, qu'un seul individu, tantôt conçu sous l'attribut de la pensée, tantôt sous l'attribut de l'étendue; le corps n'est que l'objet de l'idée, et l'idée n'est que la forme du corps. La simplicité d'un corps dépend donc entièrement de la simplicité de son idée (2).

Les corps composés au contraire sont ceux qui correspondent à des modes complexes de la pensée. Formés par des corps de diverses grandeurs et de divers degrés de mouvement, mais comprimés par d'autres qui les entourent, ils sont réunis en un même tout; tous leurs mouvements se communiquent, et sont en harmonie les uns avec les autres. La coercition des corps extérieurs sur les parties qui le composent, ou la correspondance des mouvements de toutes ces parties, voilà ce qui fait toute l'individualité du corps composé (3). Les modifications qui ne troublent pas l'ensemble et la correspondance des parties laissent subsister l'individualité du corps composé. C'est ainsi que, malgré la variété infinie des changements qui s'y opèrent,

(1) *Éth.*, part. 2. Axiomes à la suite de la prop. 13.

(2) *Ibid.*, prop. 13.

(3) *Ibid.*, définit. à la suite de la prop. 13.

l'univers demeure toujours le même. D'ailleurs, tous ces changements s'accomplissent suivant un ordre éternel et nécessaire. Considéré isolément, un corps est incapable par lui-même de changer l'état où il se trouve; chacune de ses modifications dérive d'une modification antérieure, celle-ci d'une autre, et ainsi de suite à l'infini, de telle sorte qu'elles sont comme les anneaux d'une chaîne sans fin. Tels sont les principes du monde des corps.

Mais, dans le système de Spinoza, le monde des esprits est inséparable de celui des corps. On ne peut, sans faire une abstraction, les considérer indépendamment l'un de l'autre. Ces deux mondes en effet se correspondent, s'adaptent exactement l'un à l'autre par toutes leurs faces, se renvoient une mutuelle lumière, et s'expliquent l'un par l'autre. Entre les modes de la substance pensante, qui sont les âmes, et ceux de la substance étendue, qui sont les corps, le plus parfait parallélisme existe, ou plutôt ils ne sont qu'une seule et même substance sous deux attributs différents. Que l'on envisage la nature sous l'attribut de l'étendue, ou sous celui de la pensée, on y verra une exacte correspondance, une absolue réciprocité des modes de ces deux attributs. Chaque idée a son idéat, et chaque idéat a son idée. L'ordre et la connexion des idées sont identiques avec l'ordre et la connexion des choses (1). Tout ce qui, dans l'ordre de la nature, suit formellement de l'étendue infinie de Dieu, suit objectivement de l'idée de Dieu, dans l'ordre de la pensée, au même rang, et avec la même connexion.

Par ces modes correspondants de l'étendue et de la pensée de Dieu, Spinoza prétend expliquer la nature de tous les êtres de ce monde et la nature humaine en particulier. Qu'est-ce que l'homme? Quelque étrange que pourra paraître la réponse de Spinoza à cette question, elle est en un accord parfait avec ses principes. Peu lui importe l'irrésistible témoignage de la conscience, et le *Je pense*,

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 7.

donc je suis de Descartes. Ne reculant pas devant les plus extrêmes conséquences de sa méthode, il enlève à l'homme toute réalité substantielle, pour n'en faire qu'un mode, ou plutôt une collection de modes de l'unique substance. L'homme n'est pas une substance, selon Spinoza, puisqu'il n'y a qu'une seule substance qui existe nécessairement, et qui est Dieu. Qu'est-ce donc que l'homme? Rien qu'un mode complexe des attributs de la pensée et de l'étendue. L'idée, qui précède et enveloppe tous les autres modes de la pensée, voilà le premier fondement de l'être de l'âme humaine. Notre âme n'est qu'une idée ou, pour mieux dire, n'est qu'une suite d'idées. Encore ces idées qui sont des modes de la pensée infinie, et, en conséquence, une portion de l'entendement infini de Dieu, ne sont-elles pas réellement les nôtres. Ce n'est pas nous qui pensons, mais Dieu qui pense en nous; ce n'est pas nous qui avons conscience de nous-mêmes, mais Dieu qui a conscience en nous; ce n'est pas l'âme qui perçoit telle ou telle chose, mais Dieu, en tant qu'il s'exprime par la nature humaine, et qu'il a telle ou telle idée.

L'idée est le fondement de l'âme humaine, mais elle n'est pas l'homme tout entier, car il n'y a pas d'idée sans idéat. Or l'objet, ou l'idéat de l'idée qui constitue l'âme humaine, c'est le corps, c'est-à-dire, un certain mode de l'étendue en acte. Spinoza prouve, par la connaissance que nous avons de ses affections, que notre corps est l'objet de l'idée essence de notre âme. En vertu de la connexion absolue de tous les modes de ses attributs, Dieu a la connaissance de tout ce qui arrive dans l'objet particulier d'une idée quelconque, en tant qu'il a l'idée de cet objet. Donc, en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine, il a connaissance de tout ce qui arrive dans l'objet de l'idée de l'âme humaine. Supposez que le corps ne soit pas l'objet de l'âme, les idées des affections du corps ne seraient pas en Dieu, en tant qu'il constitue notre âme, et non pas une autre, et l'âme ne percevrait rien de ce qui se passe dans le

corps (1). Le corps étant l'objet de l'âme, non-seulement, selon Spinoza, l'âme perçoit ses affections, mais rien ne peut arriver en lui qu'elle ne le perçoive, parce que rien ne peut survenir en Dieu, en tant qu'il est l'étendue de notre corps, qui ne se réfléchisse en Dieu, en tant qu'il est la pensée de notre âme. Aussi Spinoza n'hésite-t-il pas à affirmer que le corps humain n'existe que tel que nous le sentons.

L'âme humaine est donc l'idée du corps humain, idée complexe, réfléchissant nécessairement la complexité du corps composé de plusieurs parties ou individus qui eux-mêmes, à leur tour, sont composés. Mais, au sein de cette complexité d'idées, que devient l'unité, l'individualité de l'âme humaine? La réflexion, dans les diverses idées de l'âme, des rapports constants, de l'harmonie, qui font l'unité et l'individualité du corps, malgré la variété et la complexité de ses parties, voilà en quoi consiste l'unité de l'âme qui ainsi n'est elle-même, comme on le voit, que le reflet d'une fausse unité.

Les mêmes principes, qui expliquent la nature de l'âme et du corps, expliquent aussi le mode de leur union. Ni le corps, selon Spinoza, ne peut déterminer l'âme à la pensée, ni l'âme le corps au mouvement ou au repos (2). Ils sont également dépourvus de tout pouvoir d'action ou de réaction l'un sur l'autre. Quand, par impossible, toute la série des modes de l'étendue serait anéantie, rien ne serait changé à la série des modes de la pensée, et réciproquement. Comme Geulincx, Clauberg, Cordemoy et Malebranche, Spinoza place la raison de leur harmonie en Dieu seul, c'est-à-dire dans la connexion de tous les modes et de tous les degrés de développement des attributs de Dieu.

Rappelons-nous que, selon Spinoza, tout dans l'univers, tout dans l'âme et le corps se suit, s'enchaîne, se correspond, s'adapte et s'harmonise, en vertu d'un ordre néces-

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 11, 12, 13.

(2) *Éth.*, part. 3, prop. 2.

saire et de l'absolue coïncidence de tous les modes des attributs divins, émanant d'une même source et obéissant à une même loi. Les deux séries des modes de la pensée et de l'étendue représentent les développements de la même essence infinie ; ce sont deux chaînes partant d'un même point, et dont tous les anneaux non-seulement se correspondent, mais s'engrènent les uns dans les autres. Entre les modes de l'un et de l'autre attribut divin, entre un cercle existant et l'idée de ce cercle, la connexion est tout aussi intime et nécessaire qu'entre les deux faces d'une seule et même chose. Ce qu'est le corps formellement, l'âme l'est par représentation. L'esprit est nécessairement, dans la forme de la pensée, ce qu'est le corps, dans la forme de l'étendue ; l'un est toujours le reflet nécessaire de l'autre. L'âme n'est rien que le corps se pensant, et le corps rien que l'âme s'étendant, a dit Lessing, fidèle interprète de Spinoza. De là leur union, de là leur accord, par le milieu de la substance unique, c'est-à-dire de Dieu, leur sujet commun, indépendamment de toute réciprocity d'action (1). Aussi Spinoza a-t-il dit, comme Malebranche : nous sommes unis plus étroitement avec Dieu qu'avec notre corps. Là sans doute est le germe du principe de l'identité de la nature et de l'esprit, qui doit plus tard se développer et jouer un si grand rôle dans la philosophie allemande.

On voit que cette correspondance merveilleuse des modes de l'étendue et des modes de la pensée ne découle d'aucun plan ou dessein de Dieu, mais du développement nécessaire de son essence et de l'inhérence de tous ces modes à une seule et même substance. Telle est la différence profonde qui sépare cette harmonie préétablie de Spinoza de celle de Leibniz.

De cette connexion nécessaire de tout corps avec son

(1) « Quum Deum cognoscimus cognitione saltem æque clara ac ea qua corpus nostrum cognoscimus, nos arctius cum eo quam cum corpore nostro unitos esse debere corporeque tanquam liberatos. » *De Deo et homine*, pars 2, cap. xix.

idée, Spinoza conclut que chaque corps a une âme, et que la nature entière est animée. Ici encore il se sépare profondément de Descartes qui, hors de l'âme de l'homme, n'admet que l'étendue inerte et matérielle, même dans les animaux. Spinoza restitue expressément des âmes aux bêtes : *Bruta sentire nequaquam dubitare possumus* (1). Il entreprend même de prouver, pour répondre à certains partisans de l'automatisme, que nous pouvons sans scrupule les immoler pour nos besoins, quoiqu'elles soient animées. Nous en avons le droit, parce que ni leur nature ni leurs passions ne sont conformes aux nôtres, et parce que nous ne sommes pas liés avec elles par notre intérêt, comme avec les autres hommes (2).

Non-seulement Spinoza donne des âmes aux bêtes, mais même aux êtres en apparence inanimés, aux plantes et aux minéraux. Tout, quoique à divers degrés, est animé dans son univers : *Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt*. Mais en donnant des âmes à tous les êtres de la nature, Spinoza n'en repousse pas moins les imaginations féériques de la physique des mystiques du seizième siècle, et, fidèle au mécanisme de Descartes, il soumet l'univers entier aux lois générales du mouvement. Son tort est d'exagérer le mécanisme cartésien, en l'étendant à l'âme humaine elle-même, comme à tout le reste de l'univers.

Ainsi Spinoza, comme Leibniz, rattache l'homme à la nature, leur donnant en commun, à des degrés divers, la pensée, l'animation et la vie. Mais pour lui cette pensée et cette vie, dans l'homme comme dans la nature, ne sont que la pensée et la vie même de Dieu. Dans cette prétendue nature humaine, dont il vient de nous donner la théorie, qu'y a-t-il autre chose que Dieu lui-même ? Notre corps est l'étendue de Dieu, notre âme une idée de son entendement infini, toute notre connaissance, notre conscience

(1) *Éth.*, part. 3, pr. 57, schol.

(2) *Éth.*, part. 4, pr. 37, schol.