

elle-même, n'est que la connaissance et la conscience de Dieu, en tant que les modes de la pensée divine constituent l'âme humaine. Aussi Spinoza, malgré l'intrépidité de son dogmatisme, malgré son peu de souci de l'expérience et du sens commun, manifeste ici la crainte que les lecteurs ne soient arrêtés par mille choses qui leur viendront à la mémoire, il les prie de poursuivre lentement leur chemin et de suspendre leur jugement jusqu'à ce qu'ils aient tout lu (1). Mais c'est bien en vain que, à la prière de Spinoza, nous le suspendrions ; en avançant, nous verrons de nouvelles conséquences, mais non des preuves nouvelles, des principes de son système.

Après la théorie de l'âme et de ses rapports avec le corps, l'*Éthique* décrit les divers modes dont se compose l'âme humaine, en commençant par la connaissance. Nous voici arrivés, par l'ontologie, à la psychologie de Spinoza, psychologie vraiment étrange, tirée tout entière de la nature de Dieu et de ses attributs, et dont la prétention est de ne rien demander à l'observation et à la conscience. D'abord dans l'âme, telle que la conçoit Spinoza, il n'y a que des modes et non des facultés. Comment en effet l'âme, pure collection de modes, serait-elle le sujet d'un pouvoir réel quelconque, c'est-à-dire d'une vraie faculté ? Entendement, volonté, sensibilité, sont des termes sans valeur, de pures abstractions ; les modes seuls de la pensée ont quelque réalité. Quels sont ces modes de la pensée ? Pour les déterminer, Spinoza n'interroge pas la conscience, mais l'idée de Dieu. C'est en passant par le milieu de la pensée divine, c'est de la seule idée de Dieu, qu'il va déduire les divers degrés ou modes de la connaissance, et la conscience elle-même.

Au premier aspect, on croirait que la théorie de la connaissance de Spinoza est purement empirique, comme celle de Hobbes ou de Gassendi. En effet, d'après sa définition, l'âme n'est que l'idée du corps humain, et les affec-

(1) *Éth.*, part. 2, pr. 13, schol.

tions immédiates du corps sont la matière et le principe de la connaissance tout entière. L'âme n'a pas d'autres idées que les affections du corps ; elle est d'autant plus susceptible de percevoir que le corps est susceptible d'un plus grand nombre de modifications et de changements ; telle est, selon Spinoza, l'unique raison de la diversité qui existe entre les âmes humaines et de la supériorité de l'âme humaine sur toutes les autres âmes de la nature. Mais ce corps, unique objet de l'âme, est un mode de l'étendue divine et enveloppe Dieu lui-même. Voilà ce qui est propre à Spinoza, et voilà comment, malgré ce point de départ empirique, sa théorie de la connaissance va s'élever jusqu'aux plus hautes conceptions de l'idéalisme.

Les quatre degrés de la connaissance, distingués dans la *Réforme de l'entendement*, sont réduits à trois dans l'*Éthique*, où les deux premiers sont réunis en un seul qui est celui des idées particulières, inadéquates et confuses. Spinoza appelle inadéquate une idée qui n'égale pas son objet, et adéquate une idée qui l'égale. Seules les idées adéquates sont parfaitement claires, et seules elles sont absolument vraies. La perception de notre propre corps et des corps étrangers, l'imagination, la mémoire, qui viennent à la suite, la conscience de notre âme elle-même ; voilà la sphère de la connaissance obscure et confuse. L'âme ne connaît le corps que confusément, et seulement par les affections qu'elle en a, quoique l'idée du corps soit en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme humaine, parce que le corps humain a besoin de plusieurs autres corps qui l'entretiennent et le régénèrent. Or, les idées de ces corps ne sont pas en Dieu, en tant que constituant l'âme humaine, mais en tant qu'affecté des idées de plusieurs autres choses particulières, voilà pourquoi nous n'avons pas une connaissance adéquate du corps (1). Ceci pourrait, au premier abord, paraître en contradiction avec une proposition antérieure, d'après laquelle rien ne peut

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 19.

arriver dans le corps humain, sans que l'âme le perçoive. Mais Spinoza distingue entre les parties qui se rapportent à l'essence du corps humain et celles qui ne s'y rapportent pas; ce sont les premières seules que l'âme connaît nécessairement, tandis qu'elle ignore les secondes (1). De là l'inadéquation de la connaissance du corps. Comme toute affection participe à la fois de la nature du corps qui l'éprouve, et de la nature du corps qui la cause, l'âme, en connaissant son propre corps, connaît aussi quelque chose des corps étrangers. Mais cette connaissance est encore plus confuse et plus incomplète que celle de notre propre corps.

Rien de plus clair à l'esprit, selon Descartes, que l'esprit lui-même, rien, au contraire, de plus obscur, selon Spinoza. En effet l'âme, d'après la théorie de l'*Éthique*, ne sachant d'elle-même que les idées qu'elle a des affections du corps, est condamnée à ne jamais se connaître, de même que le corps, que d'une manière confuse et incomplète. Mais comment l'âme a-t-elle conscience d'elle-même? C'est en Dieu que Spinoza va chercher l'explication de la conscience, comme de la connaissance des corps. Sans tenir nul compte de son immédiate et irrésistible évidence, il prétend en donner la démonstration par une déduction des attributs de Dieu. Voici cette bizarre et obscure déduction. L'idée de l'âme humaine est en Dieu qui contient en lui l'idée de tous les modes de l'attribut de la pensée. Mais l'âme ayant été définie l'idée du corps humain, l'idée de l'âme humaine est l'idée de l'idée du corps humain. Or, comme l'ordre des idées est le même que celui des choses, l'idée de l'idée du corps humain doit être unie à son objet, qui est l'âme humaine, comme l'idée de l'âme est unie elle-même à son objet, qui est le corps. L'idée de l'âme et l'âme sont donc une seule et même chose, sous un seul et même attribut, la pensée, et ainsi la conscience est démontrée (2).

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 24.

(2) *Éth.*, 2^e partie, prop. 20 et 21, schol.

Mais les affections immédiates produites par les corps étrangers ne cessent pas avec la présence de ces corps. Elles persistent, tant que persiste la modification qu'ils ont faite sur notre corps, et jusqu'à ce qu'elles soient exclues par une modification nouvelle. Telle est l'origine de l'imagination et de l'association des idées, dont Spinoza a le mérite d'avoir donné les principales lois. L'association des idées est le fondement même de la mémoire que Spinoza définit : un certain enchaînement d'idées exprimant la nature des choses qui sont en dehors du corps humain, enchaînement qui se produit dans l'âme, suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain (1). Tels sont les divers modes de la pensée que Spinoza désigne par les noms d'expérience vague ou de connaissance du premier genre. Tant que l'âme s'abandonne passivement au cours extérieur de la nature, elle ne peut s'élever au-dessus de cette connaissance confuse, inadéquate et mêlée d'erreur.

Mais si toutes les idées sont des modes de Dieu, les idées inadéquates et fausses de l'entendement humain ne devront-elles pas se retrouver aussi dans la pensée infinie de Dieu, ce qui est incompatible avec la perfection de cette pensée infinie? Spinoza nie cette conséquence en s'appuyant sur ce que l'erreur n'est qu'une simple privation. Ni en Dieu, ni hors de Dieu, dit-il, il n'est possible de concevoir un mode positif quelconque de l'erreur et de la fausseté des idées; l'erreur est une simple privation de connaissance, ce qu'il prouve par quelques exemples. Ainsi les hommes pensent être libres et ne le sont pas. D'où vient cette erreur? Uniquement, d'après Spinoza, de l'ignorance où ils sont des causes qui les poussent à agir. Quand nous contemplons le soleil, il nous semble à deux cents pieds de nous; or, selon l'apparence et l'imagination, il est en effet situé à cette distance, et nous continuons de l'y voir, lors même que l'astronomie nous a instruits de

(1) *Éth.*, 2^e part., prop. 18, schol.

sa grandeur et de sa distance réelles. L'erreur est tout entière dans un défaut d'application du raisonnement à l'interprétation de cette distance apparente. Nos idées ne sont donc pas fausses et inadéquates en elles-mêmes, mais seulement au regard de telle ou telle âme particulière, tandis qu'elles sont toutes vraies au regard de Dieu (1). Il n'y a en Dieu d'idées inadéquates, qu'autant qu'on le considère exclusivement sous le point de vue de telle ou telle partie de son développement, par exemple, sous le point de vue de telle ou telle âme particulière; mais, dans son essence infinie, et dans la totalité de ses développements, toutes les idées conviennent avec leur objet, se complètent les unes les autres, toutes sont donc adéquates. L'inadéquation n'est qu'au regard des êtres particuliers ou de Dieu partiellement considéré; en Dieu lui-même il n'y a, et il ne peut y avoir, qu'adéquation, vérité et lumière absolues (2).

Mais l'âme n'est pas nécessairement enfermée dans le cercle de cette connaissance obscure et confuse. Il lui est donné d'en sortir par sa propre vertu, et de convertir en idées claires et adéquates ses idées inadéquates et confuses. Au-dessus de l'opinion et de l'imagination, il y a la raison; au-dessus de la sphère de la connaissance obscure et imparfaite, il y a la sphère de la connaissance claire et parfaite (3). L'imagination nous montre les choses sous le faux jour de la contingence, la raison nous les montre sous le jour vrai de la nécessité et de l'éternité. Or l'âme s'élève à cette sphère supérieure en ramenant à l'unité la diversité de ses perceptions. C'est le propre de toute idée particulière, d'être confuse et inadéquate, parce que les idées de toutes les parties, de toutes les propriétés, de tous les rapports de son objet ne sont pas contenues en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme correspondante à cet

(1) *Éth.*, part. 2, prop. 35 et schol.

(2) *Éth.*, part. 2, prop. 32.

(3) *Éth.*, part. 2, prop. 40, schol. 2.

objet. Le général et le simple, ce qui est commun à chaque chose, ce qui est également dans le tout et dans la partie, voilà l'objet unique de la connaissance claire et adéquate. Ainsi, pour avoir l'idée adéquate d'une propriété telle que l'étendue, commune à toutes les parties du corps, et existant tout entière en chacune d'elles, il suffira de la connaissance d'une seule de ses parties, laquelle sera nécessairement tout entière en Dieu, en tant qu'il constitue la nature humaine. Que l'âme qui aspire à sortir de la confusion et de l'erreur travaille donc à se détacher du particulier pour s'élever au général. Qu'elle recherche ce qui est commun à toutes choses, et ce qui ne fait l'essence d'aucune en particulier, en un mot, qu'elle consulte, non l'imagination et l'opinion, mais la raison (1).

On arrive de deux manières au général, selon Spinoza, soit par la voie du raisonnement ou des généralisations médiatees qui partent de l'observation, soit par l'intuition et par des généralisations immédiates. Ce dernier mode est le troisième et le plus parfait degré de la connaissance. L'âme, qui y est parvenue, voit dans chaque chose particulière, comme par une sorte d'illumination, l'essence adéquate des attributs de Dieu; elle voit dans chaque corps l'étendue divine, dans chaque idée la pensée divine, et dans chacun de ces attributs l'essence infinie de Dieu. En chaque chose elle contemple la substance infinie, et sa connaissance se confond avec celle de l'entendement infini de Dieu lui-même (2). Nous verrons comment, dans la morale de Spinoza, ce plus haut degré de la connaissance est aussi le degré suprême de la vertu et du bonheur.

Ainsi l'âme, quoique n'ayant d'autres affections que celles du corps, peut s'élever à cette hauteur où elle n'a plus d'autre objet de sa pensée que Dieu lui-même, parce que le corps, son unique objet, exprime l'essence de Dieu.

(1) *Éth.*, part. 2, pr. 44, coroll. 2.

(2) *Éth.*, part. 2, pr. 46.

Telle est la théorie de la connaissance déduite par Spinoza des prémisses du premier livre de l'*Éthique*, théorie qui a pour véritable sujet, et pour centre, non pas le moi, mais la pensée infinie de Dieu. Ce n'est pas l'âme humaine qui pense et qui connaît, c'est Dieu seul qui pense et qui connaît en elle ; l'activité par laquelle elle s'élève jusqu'à Dieu, ne se distingue pas de l'activité même de Dieu.

De même que Spinoza a nié la liberté en Dieu, de même il nie la liberté dans l'homme. Pour ces philosophes qui, avec le genre humain, croient à la liberté il n'a que la plus méprisante ironie. Croire que l'âme, mode de la pensée divine, a le pouvoir de faire ou de ne pas faire telle ou telle chose, de parler ou de se taire, c'est, dit-il, rêver les yeux ouverts. Il confond l'entendement et l'idée avec la volition ; vouloir avec affirmer ou nier (1). Quoiqu'il attribue à la volonté la fonction d'affirmer ou de nier, Descartes n'a pas cependant confondu la volonté avec l'entendement. On se rappelle qu'il donne à la volonté plus d'étendue qu'à l'entendement, et qu'il admet le pouvoir sans limites de suspendre le jugement. Spinoza le combat vivement sur l'un et l'autre point. Si, par entendement, on comprend seulement les idées claires, la volonté, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation, dépasse en effet l'entendement. Mais si par entendement on comprend toutes les idées, soit claires, soit obscures, la volonté ne peut le dépasser, car jamais on n'affirme, jamais on ne nie que ce dont on a l'idée. Selon Descartes, la volonté peut s'appliquer à une foule d'actes autres que ceux qu'elle exécute ; mais n'en est-il pas de même de la perception ou de toute autre faculté de l'entendement qui peut toujours embrasser une foule d'objets autres que ceux qu'elle embrasse ? Quant au pouvoir de suspendre le jugement, il le traite de pure chimère. Ce qu'on appelle suspendre le jugement c'est, selon Spinoza, s'apercevoir qu'on ne connaît pas une chose d'une manière adéquate ; donc une suspension de jugement n'est qu'une simple perception. Il se rit des

(1) *Éth.*, part. 2, pr. 49.

philosophes qui ont considéré l'homme comme formant un empire à part dans la nature, qui, en sa faveur, ont voulu faire une exception aux lois générales du monde, et ont imaginé, au sein de la nécessité universelle, une petite sphère pour sa liberté et son indépendance. Il n'y a pas deux mondes dans l'univers, celui de la nécessité et celui de la liberté ; il n'y en a qu'un seul, où tout se produit par des lois universelles et nécessaires, dans l'homme, comme dans tout le reste de la nature.

Au regard de l'âme Spinoza distingue, il est vrai, la passion et l'action, mais il fait consister toute la différence entre agir et pâtir dans le plus ou moins de clarté de la connaissance de la cause de notre action. L'âme agit quand elle conçoit clairement ce qui résulte de sa nature, elle pâtit quand elle ne le connaît que confusément. Toutes les actions découlent d'idées adéquates, et toutes les passions d'idées inadéquates, ou plutôt, puisqu'il n'y a dans l'âme que des modes de la pensée, les actions et les passions ne sont que des idées adéquates ou inadéquates. Dans l'action, l'âme est déterminée par la nécessité de sa propre nature, dans la passion par la nécessité de la nature extérieure ; mais, dans le premier cas, comme dans le second, elle est toujours nécessairement déterminée.

Pour Spinoza, la foi du genre humain à la liberté n'est donc qu'une illusion. Mais comment expliquer cette illusion universelle ? Parmi les causes qui concourent à chacune de nos actions, et qui toutes font partie de la chaîne nécessaire et infinie de causes et d'effets dont le monde se compose, il en est que nous connaissons clairement, et que nous prenons pour les motifs de notre action, il en est d'autres que nous ne connaissons qu'obscurément, et qui n'en ont pas moins exercé sur nous une décisive influence. Or, dans notre ignorance de ces dernières causes, jointe à l'insuffisance de celles qui nous sont connues, nous nous imaginons follement que c'est nous qui, indépendamment des motifs, nous déterminons nous-mêmes par notre propre puissance. De là, selon Spinoza, l'illusion du libre arbitre,

illusion d'enfant et d'homme ivre, non moins digne de risée que la pierre qui se persuaderait qu'elle tombe parce qu'il lui plaît de tomber (1). Nous sommes, dit-il, aux mains de Dieu comme l'argile, que le potier pétrit indifféremment pour les plus nobles ou les plus vils usages (2).

Toutes les difficultés inhérentes au panthéisme apparaissent dans cet effort du génie de Spinoza, pour expliquer l'existence réelle des êtres finis et de la nature humaine. Souvent il accuse ses adversaires de se repaître de chimères; mais quelle chimère que l'homme qu'il vient de nous décrire! Cette prétendue image de l'âme humaine peut-elle soutenir la comparaison avec l'original que nous portons en nous? Dans cette collection d'idées qui appartiennent à l'entendement infini de Dieu, où donc trouver quelque chose qui ressemble au moi, à son unité, à sa causalité, à cette première et vivante réalité, qui est notre être propre, et notre point d'appui nécessaire pour atteindre toute autre réalité?

Spinoza ne se fait pas une moindre illusion sur les conséquences morales de sa doctrine. A la fin du second livre de l'*Éthique*, il célèbre, avec une sorte d'enthousiasme, ses merveilleux effets pour la vertu et pour le bonheur. Si nous l'en croyons, elle donne à l'âme la paix et la sérénité, en nous pénétrant de l'idée de notre dépendance absolue à l'égard de Dieu et de la nécessité des choses. Elle place la félicité souveraine dans la connaissance de Dieu, et la récompense de la vertu dans la vertu elle-même, elle nous fait supporter, d'une âme égale,

(1) *Ep.* 62. Ainsi Leibniz compare l'homme qui se croit libre à une aiguille aimantée qui s'imaginerait se tourner vers le nord de son propre mouvement.

(2) *Ep.* 33 et *Tractatus politicus*, cap. II. — « Memores esse debemus « quod in Dei potestate sumus, sicut lutum in potestate figuli qui ex eadem massa, alia vasa ad decus, alia ad dedecus facit. » Cette comparaison est tirée de saint Paul : « O homo, tu quis es, qui respondeas Deo? « Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic? — An « non habet potestatem figulus luti, ex eadem massa facere aliud quidem « vas in honorem, aliud in contumeliam? » *Epist. ad Rom.*, IX, 20 et 21.

la bonne et la mauvaise fortune, elle nous purifie de la haine, de l'envie ou du mépris à l'égard des autres, elle nous apprend enfin à nous contenter de ce que nous avons et à secourir les autres. Sans doute Spinoza prend ici les sentiments de son âme pour les conséquences et pour les fruits de sa doctrine. Le système de la nécessité universelle ne peut aboutir qu'à l'indifférence absolue entre le bien et le mal, au désespoir ou à une sombre résignation, et non, comme Spinoza l'imagine, à la piété, à la vertu et au bonheur. Mais c'est surtout dans les livres suivants de l'*Éthique* sur les passions, les obstacles et les secours qu'elles apportent à notre perfectionnement, que nous allons le voir chercher à accréditer sa philosophie comme l'unique voie qui conduit à la vertu et au bonheur.