

CHAPITRE XVIII

Des passions. — Quelle méthode leur applique Spinoza. — La passion, pur mode de la pensée. — Principe des passions. — Désir essentiel de l'âme de persévérer dans l'être. — Passions primitives et passions secondaires. — Des lois de la sympathie et de ses effets sur les passions. — Jugement sur la théorie des passions de Spinoza. — De l'esclavage et de la liberté de l'homme par rapport aux passions. — Empire des passions sur l'homme. — Circonstances qui l'augmentent ou le diminuent. — Morale de Spinoza. — Contradictions apparentes. — Rapport de sa morale et de sa métaphysique. — Sens particulier de la règle fondamentale de travailler à se conserver soi-même par tous les moyens possibles. — Précepte d'augmenter et de perfectionner la connaissance. — Règles secondaires pour s'affranchir des passions. — Lien de la logique et de la morale de Spinoza. — Où est pour l'âme la vérité, la paix et le bonheur. — Amour des hommes contenu dans le principe de la conservation de soi-même. — Identité de l'amour de Dieu pour l'homme et de l'amour de l'homme pour Dieu. — Des passions bonnes et des passions mauvaises. — Condamnation de la pitié, de l'humilité et du repentir. — Portrait de l'homme affranchi de l'empire des passions. — Théorie de l'immortalité. — Conditions auxquelles on gagne l'immortalité. — Double illusion de Spinoza sur sa morale. — Ses vraies conséquences. — Des antécédents et des origines du système de Spinoza.

Spinoza applique aux passions la même méthode qu'à Dieu et à l'âme. Il annonce qu'il traitera des passions des hommes, de leurs vices et de leurs folies, de la même façon qu'il traiterait des lignes, des plans et des solides, parce que ce sont des choses non moins naturelles, et non moins réglées que tout le reste par les lois générales de l'univers. Aux philosophes qui ont parlé avant lui des passions, il reproche d'avoir fait de l'homme un empire dans un empire, et de lui avoir attribué tout pouvoir sur elles, de telle sorte que cet être chimérique troublerait l'ordre de l'univers, plutôt qu'il n'en ferait partie. Aussi, quoiqu'ils

aient écrit de belles choses sur la manière de bien vivre, aucun, suivant lui, n'a déterminé la vraie nature des passions, ni le pouvoir qu'elles ont sur l'âme, ou que l'âme exerce sur elles (1). De là les plaintes sur notre condition, de là la haine et le mépris des hommes, de là les éloquents invectives contre l'impuissance de l'âme humaine, comme s'il y avait quelque vice dans la nature, comme si toutes choses ne rentraient pas également dans l'ordre universel, et ne s'y produisaient pas suivant des lois nécessaires.

Une idée confuse, un mode de la pensée, qui représente dans le corps, ou dans quelques-unes de ses parties, une puissance d'exister plus grande ou moindre que celle qu'il avait antérieurement, telle est la définition des passions donnée par Spinoza. Mais quel est le principe des passions? Spinoza a l'avantage sur Descartes de remonter jusqu'au principe même de toutes les passions, et de le placer où il est réellement, non dans le corps ni dans les accidents extérieurs, mais dans l'essence même de l'âme. La source d'où il fait découler toutes les passions, c'est le désir. Mais qu'est-ce que le désir? La puissance divine, l'activité infinie étant le fond de toutes les choses particulières, ces choses ne contiennent rien en elles-mêmes qui soit capable de les détruire, et il n'y a qu'une cause extérieure par où leur destruction puisse arriver et puisse même se concevoir. Donc, selon Spinoza, dans l'âme humaine, dans chaque chose, il y a un effort fondamental et essentiel pour persévérer indéfiniment dans l'être, qui est son essence même (2). Mode émané de la puissance infinie de

(1) Voici le jugement qu'il porte sur le *Traité des passions* de Descartes : « Je sais que l'illustre Descartes, bien qu'il ait cru que l'âme a sur ses actions une puissance absolue, s'est attaché à expliquer les passions humaines par leurs causes premières et à montrer la voie par où l'âme peut arriver à un empire absolu sur ses passions, mais, au moins à mon avis, ce grand esprit n'a réussi qu'à montrer son extrême pénétration. » Trad. Saisset.

(2) *Éth.*, part. 4, pr. 4, 5, 6 et 7.

Dieu, sans cesse l'âme agit, sans cesse elle fait effort pour maintenir, et pour développer son être, à l'encontre de toutes les causes extérieures. Cet effort est le désir, *cupiditas*, principe de toutes les passions.

L'âme a donc un désir essentiel de persévérer dans son être. Mais cet être, comme nous l'avons vu, ne consiste que dans les idées, tant adéquates qu'inadéquates, dont elle est la collection, idées qui ne se séparent pas du corps humain, leur idéat. L'affirmation de l'existence du corps étant ce qu'il y a de fondamental dans l'âme humaine, toute idée qui contient la négation du corps est contraire à son essence même. Ainsi cet effort de l'âme pour persévérer dans l'être comprend à la fois le désir d'augmenter ses idées, et l'effort pour maintenir et fortifier le corps, son objet, sans lequel elle ne serait pas. Ce qui augmente ou diminue la puissance du corps, augmente ou diminue en même temps la puissance de penser qui est l'essence de l'âme; de là l'effort que fait l'âme pour imaginer ce qui augmente la puissance du corps, et pour repousser ce qui la diminue (1).

Tel est le désir, principe de toutes les passions. Spinoza nous montre ensuite comment toutes les passions naissent de l'action des causes extérieures sur ce désir essentiel de l'âme, en empruntant à Descartes un certain nombre de ses définitions. L'âme a-t-elle la conscience que ce désir est satisfait, elle éprouve la joie, qui est la passion que fait naître le passage de l'âme d'une perfection moindre à une perfection plus grande. Le désir essentiel de l'âme est-il contrarié, au lieu d'être satisfait, l'âme, au lieu de la joie, éprouve la tristesse, passion qu'engendre le passage de l'âme d'une perfection plus grande à une perfection moindre. Le désir, la joie, la tristesse, voilà les trois passions primitives d'où naissent toutes les autres (2).

Quelques exemples suffiront à montrer combien sont

(1) *Éth.*, part. 3, pr. 9, 11, 12 et 13.

(2) *Éth.*, 3^e partie, prop. 11, schol.

déliçates et exactes les analyses par lesquelles Spinoza ramène toutes les passions à des nuances diverses du désir, de la joie et de la tristesse. L'amour et la haine ne sont pas des passions primitives, mais des passions dérivées de la joie et de la tristesse. Ajoutez à la joie et à la tristesse la connaissance des causes qui les produisent, et vous aurez la haine ou l'amour (1). L'espérance est une joie mal assurée, née de l'image d'une chose présente ou passée dont la réussite est incertaine; la crainte, par opposition, est une tristesse mal assurée, produite par l'image d'un malheur encore incertain. De part et d'autre, si vous changez le doute en certitude, à la place de l'espérance et de la crainte, vous aurez la sécurité et le désespoir. Le repentir est un sentiment de tristesse accompagné de l'idée d'une action passée que nous nous imaginons avoir librement accomplie. La vanité et la honte sont la joie ou la tristesse causées par l'idée de l'approbation ou du blâme des autres (2). L'envie est la haine qui dispose l'homme à s'attrister du bonheur d'autrui et à se réjouir de son malheur; la miséricorde, au contraire, est l'amour qui dispose l'homme à se réjouir du bonheur d'autrui et à s'attrister de son malheur. L'humilité est un sentiment de tristesse de l'homme qui contemple son impuissance et sa faiblesse. Spinoza remarque profondément que cette passion est rare, parce que la nature humaine fait effort, autant qu'il est en elle, pour repousser le sentiment qui l'engendre et pour se représenter, non pas ce qui diminue, mais ce qui augmente sa puissance. Les hommes qui passent pour les plus humbles, sont presque toujours en réalité les plus ambitieux et les plus envieux de tous.

Spinoza n'analyse pas moins bien les effets de l'association des idées et de la sympathie sur les passions. Ces lois

(1) *Éth.*, 3^e partie, prop. 13, schol.

(2) Voir la définition des passions dans l'appendice de la 3^e partie de l'*Éthique*. Muller, dans sa *Physiologie*, a adopté la théorie des passions de Spinoza.

de la sympathie, si ingénieusement développées par Adam Smith dans sa *Théorie des sentiments moraux*, étaient déjà, avec plus de profondeur, dans l'*Éthique*. Voici comment Spinoza formule le principe de la sympathie : « Nous nous efforçons de faire toutes les choses que nous imaginons être vues avec joie par les hommes, et nous avons de l'aversion pour celles que nous savons devoir exciter leur aversion (1). » Plus vaste encore est le champ de la sympathie. En effet, Spinoza n'a pas moins bien remarqué que tout objet d'une nature analogue à la nôtre nous fait éprouver, jusqu'à un certain point, une impression semblable à celle que nous lui voyons éprouver (2). De là l'effort que nous faisons pour que les autres aiment ce que nous aimons, et haïssent ce que nous haïssons; de là enfin cette autre proposition, qui nous semble d'une vérité profonde, la joie de la destruction de l'objet le plus détesté, ne va jamais sans quelque mélange de tristesse (3).

Après avoir traité des passions en elles-mêmes, il les considère dans leur rapport avec le bonheur et avec le perfectionnement de l'homme. En quoi consistent l'esclavage et la liberté de l'homme à l'égard des passions, qu'est-ce que le bien et le mal, quelles sont les passions bonnes et les passions mauvaises, quelle est la voie pour arriver au vrai bonheur et à la vie éternelle? Tel est le sujet des deux derniers livres de l'*Éthique*, intitulés *de Servitute humana* et *de Libertate humana*. Ces deux livres contiennent la morale de Spinoza.

Il ne faut pas se faire illusion sur ce mot de liberté qui est le titre du cinquième et dernier livre de l'*Éthique*. Nous verrons qu'un degré plus ou moins grand de clarté dans la connaissance de la cause des passions, et non l'in-

(1) *Éth.*, part. 3, prop. 29.

(2) *Éth.*, part. 3, prop. 27.

(3) La Rochefoucault a dit le contraire, mais, suivant nous, et pour l'honneur de la nature humaine, avec moins de vérité : « Dans l'adversité de nos meilleurs amis, nous trouvons souvent quelque chose qui ne nous déplaît pas. »

tervention du libre arbitre, fait toute la différence entre ce qu'il appelle servitude et liberté. Avant de nous représenter l'empire que l'homme par l'entendement peut exercer sur les passions, Spinoza nous montre d'abord, dans le *de Servitute*, l'empire des passions sur l'homme et la puissance, infiniment supérieure à la nôtre, des causes extérieures qui les produisent en nous. L'homme, simple partie de la nature, dépendante de toutes les autres, ne peut être que la cause partielle, et non adéquate, des changements qui surviennent en lui. De là la nécessité des idées confuses et des passions (1). Pour être exempt de tout désir et de toute passion, il faudrait que l'homme n'eût que des idées adéquates, et qu'il fût infini comme Dieu (2). Donc l'homme, nécessairement soumis aux passions, suit la règle commune de la nature, autant que l'exige l'ordre universel des choses (3). Il n'y a qu'une passion contraire et plus forte, qui puisse combattre et détruire une autre passion (4). La connaissance du bien et du mal ne peut empêcher aucune passion, si ce n'est comme étant elle-même une passion engendrée par la conscience de la joie ou de la tristesse (5). Dans la lutte contre les passions, Spinoza ne voit que la lutte de deux forces fatales, où la plus grande l'emporte nécessairement sur l'autre.

Vient ensuite l'énumération des principales circonstances qui augmentent ou diminuent la force de la passion. Toutes choses égales d'ailleurs, la passion dont l'imagination nous représente l'objet comme présent est plus forte que celle dont elle nous représente l'objet comme passé. L'objet que nous imaginons comme nécessaire excitera en nous une passion plus vive qu'un objet possible

(1) *Éth.*, part. 4, pr. 2, 3 et 4.

(2) *Éth.*, part. 5, pr. 17.

(3) *Éth.*, part. 4, prop. 5, corol. 2.

(4) Descartes prescrit aussi de combattre une passion par une autre passion, d'opposer, par exemple, aux passions du corps les passions de l'âme.

(5) *Éth.*, part. 1, prop. 14.

ou contingent, parce que notre imagination ne nous présente rien qui en exclue l'existence. Ainsi une foule de désirs, dont la force est accrue par ces circonstances, l'emporteront sur le désir, en apparence plus puissant, qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal, et si cette connaissance regarde l'avenir, elle sera facilement étouffée par le désir d'un bien actuel. Voilà pourquoi les plus mauvaises passions l'emportent si souvent sur la connaissance du bien et du mal, et voilà en quel sens le poëte a eu raison de dire :

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Le témoignage de la conscience universelle en faveur de la liberté se réduit donc, pour Spinoza, à la défaite nécessaire d'une passion plus faible par une passion plus forte. Tel est l'empire des passions, telles sont les causes de l'inconstance des hommes et de leur impuissance à suivre les préceptes de la raison. Quels sont ces préceptes de la raison et quelles passions les favorisent ou les contrarient ?

Nous voici arrivés à la morale de Spinoza. De même que la théorie de la connaissance, suivant le côté par où on la considère, elle semble allier ensemble l'empirisme le plus grossier et l'idéalisme le plus pur. En lisant le dernier livre de *l'Éthique*, tantôt on croirait entendre Hobbes et tantôt Malebranche, tantôt un épicurien et tantôt un auteur presque ascétique. Essayons de rendre compte de ces apparentes contradictions. Pour suivre la raison, selon Spinoza, il n'est pas nécessaire de nous mettre en guerre avec nous-mêmes, parce qu'elle ne nous prescrit rien qui ne soit conforme à notre nature. S'aimer soi-même, chercher ce qui nous est véritablement utile, et faire effort pour conserver notre être, autant qu'il est en nous, en un mot chercher le bien et fuir le mal, voilà tout ce que la raison nous commande. Il définit le bien, comme Hobbes, tout ce que nous savons certainement devoir nous être

utile, et le mal, ce qui empêche le bien. Ce qui est avantageux ou contraire à la conservation de notre être, ou, en d'autres termes, ce qui augmente ou diminue notre puissance d'agir, voilà le bien et voilà le mal de l'homme.

Non-seulement la raison prescrit à chacun, selon Spinoza, de se conserver, mais de ne se conserver que pour soi-même, et de se conserver par tous les moyens possibles. Plus un homme travaille à conserver et à développer son être, et plus il est vertueux, car plus il a de puissance et de perfection. Plus, au contraire, il néglige le soin de sa conservation, et plus il est impuissant, car il ne peut le négliger que vaincu par les passions et par l'action des causes extérieures. Cet effort de l'âme pour persévérer dans son être est la vertu suprême. Quelle autre vertu, en effet, est-il possible de concevoir avant celle-là (1) ?

Jusqu'ici la morale de Spinoza paraît exclusivement marquée au coin de l'épicurisme. Mais lui-même il nous recommande de ne pas nous hâter de voir dans cette maxime, que chacun est tenu de rechercher ce qui lui est utile, un principe d'impiété et non un principe de piété. En effet, par une interprétation plus vaste et plus élevée de l'être, il va lui donner un nouvel aspect, et aboutir à des conséquences que n'eussent désavouées ni Fénelon ni Malebranche. Si Spinoza, en partant des principes de Hobbes, arrive à des conséquences opposées, c'est qu'il n'entend pas de la même manière cet être qu'avant tout il s'agit de conserver. L'être, pour Hobbes, n'est que le corps et la matière, tandis que, pour Spinoza, c'est la pensée, et l'essence de l'âme humaine. Ainsi la conclusion suprême de cette morale, qui a pour principe fondamental la conservation de soi-même pour soi-même, et l'identité du bien avec notre intérêt propre, sera la contemplation et l'amour de Dieu.

En effet, si l'homme est une idée de Dieu, et si la pensée est son essence, pour obéir aux préceptes de la raison, c'est la pensée qu'il doit aimer en lui, c'est la pensée que

(1) *Éth.*, part. 4, prop. 22.

tous ses efforts doivent travailler à conserver et à développer. Que faire donc pour conserver et accroître la réalité et la perfection de notre être, sinon conserver et accroître la réalité et la perfection de nos idées, c'est-à-dire, travailler à transformer nos idées inadéquates et confuses, d'où découlent toutes les passions, en des idées claires et adéquates, au sein desquelles seulement l'âme peut trouver la vérité, la perfection, la paix et le bonheur véritables ?

Mais comment l'âme réduira-t-elle les passions au silence pour n'obéir qu'aux préceptes de la raison ? Nécessairement soumise aux passions, comment s'en affranchira-t-elle ? Dépourvue de toute liberté, à quoi bon lui adresser des préceptes ? Sans doute il n'y a pas de vraie morale, pas de mérite et de démérite sans l'élément essentiel de la liberté. Aussi Spinoza n'a-t-il nullement la prétention de donner à ses préceptes un caractère impératif et obligatoire, ni de faire une morale semblable à celle que conçoivent d'autres philosophes, d'accord avec le genre humain. Quelle meilleure preuve en donner que la condamnation du remords et du repentir, devant laquelle, comme nous le verrons, il ne recule pas, pour demeurer jusqu'au bout conséquent avec ses principes (1) ? Il ne faut pas légèrement imputer, comme la plupart des historiens, à un si ferme logicien une aussi grossière contradiction. Ces prétendus préceptes de la morale de Spinoza ne sont que des descriptions des différents degrés de perfectionnement auxquels l'homme peut s'élever, mais par des causes qui ne dépendent pas de lui. La puissance de l'âme sur les passions, que Spinoza va décrire, n'est pas moins soumise à la nécessité que la puissance des passions sur l'âme, avec la seule différence, que cette nécessité est interne, au lieu d'être externe.

La connaissance seule, et non la liberté, donne quelque prise à l'âme sur les passions ; l'entendement seul est la puissance dont l'homme dispose pour contenir ses mau-

(1) Entre autres par Jouffroy dans son *Cours de droit naturel*.

vaises passions (1). Mieux une passion nous est connue, et plus elle est en notre dépendance, et plus l'âme cesse d'être passive. Or, comme toute passion est l'idée d'une affection du corps, et enveloppe, par conséquent, quelque chose de commun et de général, qui peut devenir l'objet d'une idée adéquate, toute passion est susceptible d'être convertie en une idée claire et distincte. Par une connaissance de plus en plus claire de nous-mêmes, nous pouvons arriver ainsi à diminuer en nous l'élément de la passivité. Tel est le but auquel nous devons tendre, tel est l'emploi que nous devons faire, contre le dérèglement des passions, de la puissance de notre âme, puissance qui ne consiste qu'à penser et à transformer des idées inadéquates en idées adéquates. Grâce à cette transformation, l'âme sera déterminée à aller, de la passion qui l'affecte, à la pensée d'objets qu'elle perçoit clairement et distinctement, et où elle trouvera le parfait repos.

L'amour, la haine et toutes les autres passions disparaîtront bientôt, ou du moins s'affaibliront, si l'âme, les détachant de leur cause extérieure, les rapporte à des pensées vraies (2). Parmi les remèdes indiqués par Spinoza, nous citerons encore cette recommandation, sur laquelle il insiste plus que sur toutes les autres, de bien pénétrer notre esprit du caractère de nécessité des choses. Plus l'âme conçoit toutes choses comme nécessaires, plus elle a sur ses passions, selon Spinoza, une grande puissance. Combien ne s'adoucit pas la douleur de la perte d'un bien quelconque, quand nous sommes persuadés qu'il n'y avait aucun moyen de le sauver, et combien est moindre notre émotion au regard de tout ce que nous avons jugé naturel et nécessaire (3) ! Quant à l'homme qui n'a pas encore cette connaissance accomplie des passions et de la nécessité des choses, il ne

(1) *Éth.*, part. 5, prop. 42.

(2) *Éth.*, part. 5, pr. 4, schol.

(3) *Éth.*, part. 5, pr. 6. La soumission à l'ordre universel, la résignation à tout ce qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher, est aussi le grand remède proposé par Descartes à la princesse Elisabeth.

peut faire mieux que de déposer dans sa mémoire une règle de conduite dictée par la raison, et d'en pénétrer son imagination, de telle sorte que, par une association nécessaire, elle revienne à l'esprit en même temps que la passion. Ainsi la raison prescrit de vaincre la haine, non par la haine, mais par l'amour et par la générosité; elle prescrit d'opposer à la crainte le sentiment de la bravoure, qui d'ordinaire est le plus sûr, en même temps que le plus glorieux. Si nous associons fortement ensemble les images et les motifs de ces sentiments opposés, ils pourront produire une passion contraire plus forte, qui triomphera de la haine et la crainte (1).

Sans entrer plus avant dans les détails, on voit que cette grande règle, de travailler à convertir en idées adéquates ses idées inadéquates, est la règle fondamentale de la morale comme de la logique de Spinoza. L'attachement aux objets mobiles et périssables, qui sans cesse lui échappent, et la font passer par toutes les alternatives de la crainte, de l'espérance et du désespoir, voilà la cause de tous les tourments de l'âme. Mais la paix succédera au trouble des passions, si, de ces choses passagères et périssables, elle s'élève, par les idées adéquates, jusqu'aux choses éternelles et impérissables, jusqu'à Dieu lui-même. L'éternité est l'essence même de Dieu enveloppant l'existence nécessaire; concevoir les choses comme éternelles, c'est donc les concevoir dans leur rapport avec l'essence de Dieu. De là ce remarquable théorème de Spinoza : « Notre âme en tant qu'elle connaît son corps et soi-même, sous le caractère de l'éternité, possède nécessairement la connaissance de Dieu, et sait qu'elle est en Dieu et qu'elle est conçue par Dieu (2). » Que l'âme s'élève jusqu'à ce degré suprême de la connaissance, qu'elle arrive à contempler en toutes choses l'essence éternelle et infinie de Dieu, et cette contemplation sera pour elle une intarissable source de paix et de bon-

(1) *Éth.*, part. 5, prop. 10, schol.

(2) *Éth.*, part. 5, pr. 30.

heur. La connaissance de Dieu, sans qui rien ne peut être conçu, et l'amour intellectuel qui accompagne cette connaissance, voilà, selon Spinoza, le but et le bien suprêmes de l'âme humaine. Hors de cet amour elle ne trouvera nulle part la paix parfaite, le bonheur et la liberté (1). Quelle chose pourra désormais apporter en elle le trouble et la tristesse, lorsque toute chose lui rappellera l'essence infinie de Dieu? La douleur même, dit Spinoza, devient de la joie quand nous concevons Dieu comme cause de la douleur. Voilà un langage qu'on prendrait pour celui du mystique chrétien le plus pur, si bientôt, par des maximes d'un genre tout opposé, Spinoza ne se chargeait de détruire lui-même cette illusion.

De même qu'il a fait sortir l'amour de Dieu du principe bien entendu de la conservation de soi-même pour soi-même, de même il en fait sortir aussi l'amour des autres hommes. En suivant la voie qui mène au bien suprême, l'homme travaille au bien des autres, en même temps qu'il travaille à son propre bien. Le vrai bien, sans se diminuer, se partage entre tous, il est commun à tous les hommes, il ne peut exciter ni la jalousie ni l'envie. Notre entendement serait moins parfait, si l'âme était isolée et ne comprenait rien qu'elle-même. Mais, parmi les choses du dehors, nulles ne sont plus utiles et plus désirables que celles qui sont identiques à notre nature. Que deux individus de même nature viennent à se joindre, ils composeront un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier. C'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même, quand il vit selon la raison. Plus chacun recherche ce qui lui est vraiment utile, et plus il sert les autres hommes, parce qu'il agit conformément aux lois de la nature humaine, qui s'accorde nécessairement avec la nature de tous les autres hommes. « Les hommes, dit encore très-bien Spinoza, ne peuvent rien

(1) *Éth.*, part. 4, pr. 28, et part. 5, pr. 27. — Voir aussi le commencement du *De Emendatione intellectus*.

souhaiter de mieux pour la conservation de leur être que cet amour de tous en toutes choses, qui fait que toutes les âmes et tous les corps ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule âme et qu'un seul corps, de telle façon, que tous s'efforcent de conserver leur propre être et de rechercher en même temps ce qui peut être utile à tous (1). » On voit que cet amour des hommes, en quelques beaux termes qu'en parle Spinoza, est uniquement fondé sur l'utilité que nous en retirons pour la conservation de notre être, et qu'il n'a rien de désintéressé.

L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu, selon Spinoza, comme selon Malebranche, est une dérivation de l'amour intellectuel de Dieu pour lui-même. Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes qui sont des modes de ses attributs. L'amour de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini de Dieu même pour sa perfection infinie, c'est l'amour que Dieu a pour lui-même, en tant qu'il constitue l'âme humaine. L'amour de Dieu pour les hommes, et l'amour des hommes pour Dieu, ne sont qu'une seule et même chose.

Si la pureté et l'élévation de ces conséquences inattendues avaient pu nous faire oublier un moment le vice fondamental de cette morale, nous serions brusquement désillusionnés par les jugements qui suivent sur les passions bonnes ou mauvaises. Spinoza approuve comme bonnes toutes les passions qui naissent de la joie, et condamne comme mauvaises toutes celles qui naissent de la tristesse, quelles que soient d'ailleurs leurs causes, quelles que soient la pureté ou la perversité des motifs, par la raison que les premières favorisent et augmentent la puissance d'action du corps, tandis que les secondes la contraignent et la diminuent. Réglée par la loi de notre véritable intérêt, la joie ne peut jamais être mauvaise, puisqu'elle est le sentiment de notre passage à une perfection plus grande. Il n'y a que la superstition qui de la tristesse veuille faire le bien,

(1) *Éth.*, part. 4, prop. 18, schol., pr. 35, 36, 37.

et du bien veuille faire le mal. Comment Dieu prendrait-il plaisir au spectacle de notre faiblesse, et nous ferait-il un mérite des larmes, des sanglots, de la crainte, signes de notre impuissance? Spinoza qui, tout à l'heure, semblait incliner au mysticisme, semble maintenant ici un vrai disciple d'Épicure : « Plus nous avons de joie, dit-il, et plus nous acquérons de perfection... Il est donc d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible, pourvu qu'il n'aille pas jusqu'au dégoût, car alors il ne jouit plus. Oui, il est d'un homme sage de réparer ses forces par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat des fleurs, d'orner même ses vêtements, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans nuire à personne (1). »

Assurément parmi les passions issues de la tristesse, il en est, telles que la haine et les passions qui en dérivent, que Spinoza a raison de condamner comme mauvaises. Mais il ne condamne pas moins la pitié, l'humilité, le repentir. Il repousse la pitié comme mauvaise, parce qu'elle est une sorte de tristesse, et qu'elle ne nous porte à aucun bien que la raison elle-même ne nous pousse à faire avec plus de discernement. Celui donc qui vit selon la raison, s'efforcera, autant qu'il est en lui, de ne pas se laisser toucher par la pitié. Ajoutons cependant, pour ne pas faire la doctrine de Spinoza plus odieuse qu'elle ne l'est en effet, qu'il ne condamne la pitié qu'en celui qui vit suivant la raison, mais qu'il l'approuve au défaut de la raison : « car, si un homme n'est jamais conduit ni par la raison ni par la pitié à venir au secours d'autrui, il n'a plus rien d'humain (2). »

Il traite encore plus mal l'humilité et le repentir que la pitié. Qu'est-ce que l'humilité? Un sentiment de tristesse qui vient du spectacle de notre impuissance. L'homme

(1) *Éth.*, part. 4, prop. 45, schol.

(2) *Éth.*, part. 4, pr. 50.