

JOHN M. KELLY LIBRARY



Donated by
**The Redemptorists of
the Toronto Province**
from the Library Collection of
Holy Redeemer College, Windsor

University of
St. Michael's College, Toronto

LE DIEU DE SPINOZA

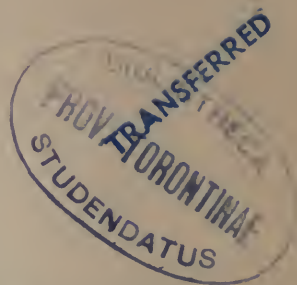
PAR

GABRIEL HUAN

Docteur ès lettres

« Croyez-le : il a été le Voyant de son âge : il a été à son heure celui qui a vu le plus profond en Dieu. »

E. RENAN.



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1914

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés
pour tous pays.



HOLY REDEEMER LIBRARY, WINDSOR

LE DIEU DE SPINOZA

INTRODUCTION

Le Problème et la Méthode.

I

LE SPINOZISME ET LA PHILOSOPHIE DU SALUT

Non moins éloignée du pur naturalisme qui se refuse à dépasser les données de la simple expérience que du mysticisme spéculatif qui se flatte de posséder dès la vie présente l'intuition de l'Absolu, la philosophie de Spinoza se présente comme une tentative originale et profonde pour construire sur les fondements de l'unique Raison et avec les seules ressources de la démonstration mathématique une doctrine capable de satisfaire aux besoins d'une âme que ne peuvent remplir les vaines agitations des passions du monde et qui aspire à l'éternelle félicité, à la Béatitude. *Le Spinozisme est une théorie philosophique du Salut* (1). Tandis que chez Descartes la méditation n'avait pour objet que la découverte d'idées claires et distinctes dont l'évidence mit fin

(1) Cf. sur ce point : WINDELBAND, *Geschichte der neuen Philosophie*, Bd. 1, p. 208 ; PFLEIDERER, *Religions philosophie*, Bd. I, p. 41 et sqq. ; KARPPE, *Essais de critique et d'histoire de la Philosophie*, p. 77 ; NOSSIG, *Über die bestimmende Ursache des Philosophirens* (Introduction § 1) ; BERGMANN, *Geschichte der Philosophie*, p. 279 et sqq. (cf. du même auteur : SPINOZA, *ein Vortrag*, in : *Phil. Monatshefte*, 23 Bd., 1887) ; WENZEL *Die Weltanschauung Spinozas* (Erster Teil, p. 30 et sqq.) ; DUNIN-BORKOWSKI (*Der junge de Spinoza, Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie*, p. 144 et sqq.) ; LIEBERT (*Spinoza-Brevier*, p. 174 et sqq.).

aux doutes d'un esprit devenu incertain de toutes ses connaissances, elle est issue chez Spinoza d'un besoin religieux et moral. Possédé du sentiment de l'éternité de son être, intimement convaincu que la vie de l'esprit n'est pas limitée à la durée de son existence temporelle, mais que l'âme, comme toutes choses dans la Nature, est une expression éternelle et nécessaire de l'essence divine, Spinoza éprouve au plus profond de sa conscience l'impérieux besoin de donner à cette âme l'aliment spirituel nécessaire à sa conservation.

Toute chose actuelle tend, en effet, à sa propre conservation (*Eth.* III, 6). Mais on ne peut dire en vérité que l'âme ait fait son salut, accompli sa destinée que lorsque cet effort est parvenu à son terme et que l'âme a pleinement réalisé son essence dans l'éternité. A quel signe l'âme reconnaît-elle que son effort de conservation est parvenu à son terme ? En quoi consiste proprement le salut ? L'essence de toute chose actuelle étant constituée par son effort pour persévérer dans l'être, l'homme est nécessairement déterminé à accomplir les actes qui favorisent cet effort. Mais il n'est qu'un anneau particulier dans la chaîne des phénomènes ; et son effort est toujours limité par la puissance des causes extérieures qui le dominent. Il éprouvera donc des affections qui auront pour effet d'accroître ou de diminuer la puissance et la perfection de son être, c'est-à-dire qu'il éprouvera de la joie ou de la tristesse. Son effort de conservation le déterminera nécessairement à rechercher les affections de joie et à repousser les affections de tristesse ; et, comme cet effort n'enveloppe en lui-même aucune durée définie, l'homme désirera une joie pure et continue, le désir n'étant que la conscience même de l'effort. Le désir d'une joie pure et continue dérive ainsi de l'essence même de la nature humaine. (*Eth.* III, 8-13 ; IV, 3).

Par quels biens ce désir peut-il être pleinement satisfait ? Honneurs, volupté, richesses, voilà pour la plupart des hommes le Souverain Bien. Mais ce Souverain Bien, qui devrait leur apporter la félicité, n'est-il pas en définitive la source de tous leurs maux, la cause de leurs tristesses et de leurs haines, le principe même de leur mort ? Ils y cherchaient la conservation de leur être ; ils n'y trouvent que la désolation et la ruine (*De Int. Em.*,

p. 4-5) (1). Il faut à tout prix échapper à la magie dangereuse de ces faux biens. L'homme ne doit poursuivre que la réalisation d'idéaux qui lui assurent une joie pure et continue, car celle-ci est pour son âme l'unique condition du salut. Or toute félicité dépend de la qualité de l'objet auquel nous nous unissons dans l'amour (*De Int. Em.*, p. 5 ; *Tr. th. pol.*, p. 3). Toute jouissance terrestre est finie et périssable, parce qu'elle est relative à des objets finis et périssables. La joie pure et continue que l'homme désire en vertu de l'essence même de sa nature, ne peut donc naître de l'amour des choses qui sont soumises aux vicissitudes de la durée et aux limitations de l'espace. Elle ne doit causer à l'esprit qui l'éprouve aucun sentiment mêlé de tristesse ni de crainte ; elle ne doit donc être liée à aucune condition de durée : il faut que son objet soit une essence *éternelle*. Elle ne doit causer à l'esprit qui l'éprouve aucun sentiment mêlé de haine ni d'envie ; elle doit donc pouvoir être possédée par tous les hommes : il faut que son objet soit une essence *infinie*. La joie pure et continue ne peut donc consister que dans l'amour d'une essence éternelle et infinie ; c'est-à-dire que le désir de conservation, qui constitue l'essence de l'âme humaine dans son actualité, ne peut être satisfait que par l'amour même de Dieu. C'est seulement dans l'amour de Dieu que l'âme jouira de la Béatitude ; c'est seulement par l'amour de Dieu qu'elle opérera son salut. L'amour de Dieu est l'unique fin, le terme ultime de toute pensée humaine et de toute action humaine (*Eth. V*, 36 sch. ; *Tr. th. pol.*, pp. 3, 4 et 50 ; *Ep.* 21, p. 276 ; *Tr. de Int. Em.*).

II

LE SPINOZISME ET LA THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

Par quels degrés l'homme peut-il s'élever à un tel état de liberté absolue ou de félicité pure et continue ? Si Spinoza se sépare de Descartes sur la question du principe et de la fin de toute méditation philosophique et imprime à sa doctrine par l'idée de

(1) Je cite d'après l'édition de Van Vloten et Land en trois volumes, La Haye, 1895.

salut une tournure religieuse, il se rattache au rationalisme cartésien par les conditions qu'il impose à la recherche du salut.

Toute joie pure et continue ne peut naître que d'une action de l'esprit, car elle suppose l'affranchissement de tous les sentiments passifs. Or l'esprit n'agit que dans la mesure où il a des idées adéquates. La joie pure et continue dépend donc de la connaissance claire; nous ne nous reposons véritablement que dans les choses que nous connaissons clairement (*Tr. th. pol.*, p. 50). Mais l'amour est un sentiment de joie accompagné de l'idée de l'objet qui l'a fait naître. L'amour de Dieu, qui constitue notre béatitude, doit donc être immédiatement et nécessairement conditionné par l'idée de Dieu (*Tract. brevis*, 2^e P^{le} ch. 22; *Tr. th. pol.* p. 5 et note 34; *Tr. pol.*, p. 282; *Tr. de Int. Em.*, p. 1; *Ep.* 21, p. 276; *Elh.* IV, app. ch. IV; V, 18, 32 cor. et 42; *Ep.* 19, p. 255). Si l'amour est ainsi nécessairement conditionné par la connaissance, la Béatitude ne peut jamais être qu'un produit de la *Raison*. Bien loin que Spinoza veuille reprendre l'œuvre des religions positives et, à la façon d'un Messie, prêcher aux hommes un nouvel Évangile du salut, il prend soin de séparer tout d'abord, avec la plus grande netteté, de la tâche de toute Religion la tâche de la Philosophie, de la foi et de la croyance la connaissance claire et distincte; et, après avoir ainsi circonscrit en chacune le domaine de son action propre, il nous enseigne que l'unique préparation à la Philosophie est une critique de l'entendement humain, qui détermine la nature et l'étendue de la connaissance claire. C'est par une *purification* de l'entendement qu'on s'ouvre le chemin du Salut.

Si le besoin religieux sur lequel repose tout l'effort philosophique de Spinoza n'est pas inspiré par un esprit d'Église ou de confession, il serait d'autre part inexact de prétendre, avec Windelband, qu'il l'est. « par cet esprit non-confessionnel, qui caractérise le mysticisme sous toutes ses formes ». (1) N'est-ce pas précisément parce qu'il refuse à la foi, à la croyance, au sentiment le droit de porter sur sa doctrine un jugement de valeur, que Spino-

(1) *Op. cit.*, p. 209; cf. aussi KARPPE (*op. cit.*, p. 89) PRÜMERS, *Spinozas Religions begriff*, p. 20 et sqq. J. COHN, *Führende Denker*, p. 66; BUSSE, *Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit*, p. 29).

za a tout d'abord strictement délimité l'étendue et la portée des conceptions théologiques ? N'est-ce-pas encore parce qu'il veut mettre un terme aux égarements et aux contradictions du sens individuel dont s'inspirent tous les mystiques (*Tr. th. pol.*, préface et p. 38 ; *Eth.* I, app.) qu'il pose comme fin dernière à l'activité humaine, sans doute l'amour de Dieu, mais un amour « intellectuel » fondé sur la connaissance claire, un amour qui reste par conséquent toujours conscient et ne va jamais se perdre dans l'obscur sentiment d'une union ineffable ? N'est-ce-pas enfin parce qu'il reconnaît les difficultés d'une telle entreprise, l'impossibilité même qu'elle doit présenter pour certains esprits, qu'il ne prétend pas revendiquer en sa faveur une valeur universelle (1) et qu'il reconnaît à la théologie le droit d'enseigner, elle aussi, la voie du salut à ceux qui ne peuvent y atteindre par la seule raison, parce qu'ils ne sont capables que d'obéissance (*Tr. th. pol.*, p. 120) ? Si donc le Spinozisme est une théorie du Salut, il se caractérise plus particulièrement comme une *théorie philosophique ou rationaliste du Salut* : la connaissance est pour lui l'unique moyen de parvenir à la béatitude.

Mais, si la connaissance est l'unique condition du Salut, ne vatt-elle pas devenir à son tour une fin immédiate, en ce sens qu'il s'agira de l'atteindre tout d'abord pour s'élever à cette fin dernière, la Béatitude ? On a voulu voir parfois (2) dans la seule connaissance claire le terme ultime de la philosophie chez Spinoza, comme elle l'avait été chez Descartes ; et la teneur de certaines propositions de l'*Ethique* prête assurément à une semblable interprétation. Que la connaissance ne puisse cependant jamais être qu'un moyen au service d'une fin supérieure, cela résulte, non seulement des textes où il est expressément déclaré que l'amour de Dieu est le terme de toute pensée et de toute action, mais encore de ce que la connaissance est toujours définie comme un Bien, et la connaissance de Dieu comme le souverain Bien (*De Int. Em.*, p. 6 ; *Tr. th. pol.*, p. 3 ; *Eth.* IV, 28). Or Spinoza a posé entre le Bien et

(1) De là le « si fieri potest » du *Tr. de Int. Em.*, p. 6. Cf. aussi l'« homo carnalis » du *Tr. th. pol.*, p. 4 et de l'*Ep.* 23.

(2) Cf. FISCHER, *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II, p. 542 et sqq. ; WRZECIOŃKO, *Der Grundgedanke der Ethik des Spinoza*, p. 35.

l'Utile une relation qui suffit à établir le caractère subordonné de la notion de Bien, aucune chose n'étant utile qu'en qualité de moyen en vue d'une fin supérieure. A cela s'ajoute que, si Spinoza se propose seulement dans l'*Ethique* de découvrir la voie philosophique du Salut, il n'a pas moins reconnu dans le *Tractatus Theologicopoliticus* que d'autres voies y conduisent aussi(1), que par suite la connaissance n'est jamais qu'un moyen parmi d'autres, et qu'il est même permis dans certaines circonstances de sacrifier la vérité au salut de son âme (*Tr. th. pol.*, pp. 105, 106, 120). D'ailleurs, dans l'*Ethique* même, la Préface de la 2^e P^{te} nous avertit que la connaissance y restera toujours subordonnée aux conditions de la Béatitude.

Que, d'autre part, la connaissance ne puisse jamais être une fin, la proposition qui pose l'essence de toute chose actuelle dans

(1) Mais dont on ne peut rendre compte ni par la seule essence de la nature humaine ni par les concepts de la raison pure, et qui par conséquent ont dû être l'objet d'une Révélation divine (*Tr. th. pol.*, pp 5 et sqq., 117, 120, 129 et notes 31 et 34) ; pour la Raison, la connaissance claire reste toujours l'unique voie du salut. — On s'est demandé s'il y avait accord entre la philosophie de Spinoza et cette concession à la Théologie. Selon PFEIDERER (*op. cit.*), Spinoza n'évite la contradiction que par une distinction de points de vue qui introduit « entre l'amour intellectuel de Dieu et la religion hétéronome de l'obéissance un dualisme qui devrait être résolu, mais qui ne peut l'être par les prémisses de Spinoza ». NOSSIG (*Op. cit.*, liv. II, ch. I § 9) estime que la contradiction subsiste et que Spinoza ne l'a pas levée, mais qu'on peut cependant établir l'accord sur le terrain même de sa doctrine. RAU (*Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia coherent*) ne réussit à établir cette concordance qu'en transformant la métaphysique même de Spinoza en une espèce de théologie. Enfin KAMPE (*op. cit.*, p. 93) fait remarquer que dans l'idée de salut fusionnent l'*Ethique* et le *Trat. théol. polit.* — En fait, le problème de cet accord ne se pose pas pour Spinoza ; le philosophe a expressément déclaré qu'entre la théologie et la philosophie il n'y a « nullum commercium nullumve affinitatem » (*Tr. th. pol.*, p. 112) ; que, loin de chercher à les accommoder l'une à l'autre (*ibid.*, p. 117), il faut les séparer radicalement de manière à ce que « unaqueque suum regnum sine ulla alterius repugnantia obtinet » (*ibid.*, p. 120). L'Écriture est pour Spinoza un fait qui appartient à l'histoire et, par suite, ne relève pas des conceptions de la raison humaine. Elle échappe au contrôle et à l'examen de la Raison ; la Raison ne peut pas la justifier, mais non plus la condamner. On ne peut pas dire qu'elle s'accorde avec la Raison, mais non plus qu'elle la contredit. Elle n'est pas de nature rationnelle et ne se fonde pas sur des raisons ; elle est d'un autre ordre. Vouloir l'expliquer rationnellement, ce serait la soumettre aux lois de la Raison, donc déjà la nier. Il faut l'accepter comme un fait de l'histoire comme une donnée de l'expérience, et lui appliquer les règles de la critique historique. (*Tr. th. polit.*, passim). Cf. KAMPE : *quam Spinoza Methodum Scripturæ interpretandæ proposuerit.*

un effort de conservation suffit à le démontrer. Cet effort, nous l'avons vu, ne tend à rien d'autre qu'à une joie pure et continue, à la Béatitude. Or un être ne peut accomplir que les actes qui suivent nécessairement de son essence, et il ne peut les accomplir qu'en vue de donner satisfaction à son effort (*Eth.* IV, 25). L'homme ne peut donc poursuivre d'autre fin que sa Béatitude, c'est-à-dire l'amour de Dieu. Et, puisque cette joie doit être action pure, elle ne peut être obtenue que par la connaissance claire. La connaissance claire ne sera donc qu'un moyen, mais l'unique moyen qui réponde à l'effort de conservation, par conséquent le seul Bien véritable, le Souverain Bien. Si à *Eth.* IV, 26 Spinoza établit qu'on ne cherche pas la connaissance en vue d'une autre fin, c'est qu'il s'agit ici, non plus des conditions de la Béatitude, mais des conditions de la connaissance claire. Or il est évident que la Raison ne peut considérer comme un Bien que ce qui conduit à l'intellection pure, de sorte que l'esprit ne recherche pas la connaissance claire en vue de ce bien, mais au contraire ce bien en vue de la connaissance claire.

Après avoir fait très fortement ressortir que le terme poursuivi par toute la doctrine de Spinoza ne peut être que l'éternisation de la joie, Nossig (1) ajoute que la connaissance finit par devenir en fait l'unique but de son effort philosophique. Car, si l'essence de notre esprit ne consiste que dans la pensée, son effort de conservation ne peut tendre qu'à la connaissance claire, si bien que le principe de toute action humaine résidera dans la recherche d'une telle connaissance. Nous n'éprouvons, d'ailleurs, de joie pure et continue que dans la connaissance claire. Cette interprétation a le mérite de relever, comme il convient, l'importance que présente pour Spinoza le problème de la connaissance. Kühnemann (2) a fait très justement remarquer que le Spinozisme repose tout entier sur le concept de vérité. Comment pourrait-il en être autrement ? L'amour de Dieu une fois posé comme fin dernière, la pensée du philosophe ne doit plus s'attacher qu'aux moyens d'atteindre cette fin dernière. Or la connaissance claire de Dieu

(1) *Op. cit.*, liv. I, ch. IV, § 4.

(2) *Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza*, in : *Philos. Abhandlungen R. Haym gewidmet*, p. 208.

est l'unique condition de la Béatitude ; et, puisque cette connaissance enveloppe celle de toutes choses dans la Nature, il importe d'acquiescer tout d'abord une connaissance claire de Dieu et de sa relation avec le monde. Le Salut ou la Béatitude sera l'œuvre d'une philosophie entièrement constituée par la recherche d'une connaissance claire de Dieu, de la Nature et de l'Homme ; mais, ajoutons-le avec Spinoza, d'une connaissance dans la mesure seulement où cela est nécessaire pour conduire l'esprit à sa fin dernière (*De Int. Em.*, pp. 6 et 9 ; *Eth.* II, préf.) (1).

III

LES FORMES DE LA CONNAISSANCE : L'EXPÉRIENCE

De quelle manière, maintenant, devons-nous procéder dans la recherche de cette connaissance, si nous voulons atteindre pleinement notre but ? Toute connaissance se ramène à trois formes : expérience, raisonnement, intuition. L'expérience n'embrasse que le donné, le phénomène (*Princ. Phil. Carles.*, p. 159), l'existence des choses particulières en tant qu'elle ne peut être dérivée de leur essence (*Ep.* 10) (2). Elle est donc nécessairement limitée dans l'espace et dans le temps ; par suite, elle est incomplète et superficielle — abstraite. Sans doute, l'étendue de son domaine ne cesse de s'accroître à mesure que la science expérimentale élargit le cercle de ses investigations. Mais rien ne nous autorise à affirmer que ces limites s'évanouiront un jour et que la science finira par saisir l'essence des choses, puisque au contraire, par définition, elle ne peut dépasser le donné. La connaissance de

(1) Nous admet d'ailleurs qu'« une connaissance qui ne servirait pas immédiatement à notre effort de conservation, résiderait en dehors du cercle de désirs de notre essence ».

(2) PASIG (*Spinoza's Rationalismus und Erkenntnislehre* § 1) ne veut voir dans l'expérience au sens de Spinoza qu'un pur produit de l'esprit, non déterminé par la perception sensible. Or Spinoza ramène expressément la connaissance expérimentale à la perception sensible (*Eth.* II, 29 cor.) ; et cette perception sensible est si peu un pur produit de l'esprit qu'elle est dite (*Eth.* II, 29 sch.) déterminée « externe, ex rerum nempe fortuito occursu », par opposition à la connaissance adéquate qui est déterminée « interne » et dépend immédiatement de l'essence de l'esprit (cf. *Eth.* II, 11 cor. ; III, def. 2 et prop. 1).

l'essence des choses ne serait accessible au sein de l'expérience qu'à un esprit capable d'embrasser dans une conception unique la totalité des phénomènes (cf. les Dem. à *Elh.* II, 24-30), or il ne paraît pas possible que la totalité des phénomènes puisse jamais nous être donnée, car elle ne forme pas un nombre accessible à l'imagination (*De Int. Em.*, pp. 5 et 30 ; *Tr. pol.*, p. 274 ; *Tr. lh. pol.*, pp. 2 et 122). Mais sans la connaissance de l'essence des choses il n'y a pas de certitude pour l'esprit. Par cela seul, en effet, qu'elle reconnaît ses limites, la science est amenée à poser la possibilité d'une Réalité éternelle et infinie, dont la nature reste sans doute pour elle indéterminée, mais dont l'existence, si elle était acceptée, aurait pour conséquence de frapper d'une relativité radicale toute conception fondée sur l'expérience pure. C'est sur la base des données de l'expérience que la science s'élève à la conception de lois générales des phénomènes. Or qui nous assure que ces données sont demeurées identiques et immuables au cours du travail scientifique qui les élabore ? Cet Infini, dont la science pose elle-même la possibilité, n'est-il pas en état d'exercer sur les données de l'expérience, dans certaines conditions non définies, une influence de nature à les modifier en totalité ou en partie ? L'expérience ne peut donc jamais apporter à l'esprit une connaissance qui le satisfasse pleinement, une connaissance qui ait une valeur universelle et nécessaire à l'exemple d'une démonstration mathématique (*Tr. lh. pol.*, p. 18). C'est dans l'essence même des choses, non dans leur existence temporelle et finie, que l'esprit doit chercher les lois qui les régissent (*De Int. Em.* pp. 30-31). Mais, si l'expérience ne possède par elle-même aucune certitude apodictique, comment pourrait-elle être appelée en témoignage contre ce que l'entendement a clairement et distinctement conçu (*Princ. Phil. Carl.*, p. 159) ? Son rôle se borne ici à servir de confirmation, relative et subordonnée, aux conclusions du raisonnement pur (cf. par ex. *Elh.* II, 17 sch. ; III, 2 sch., 32 sch., aff. déf. 27). Bien loin que l'expérience puisse jamais être posée comme norme de la connaissance claire, elle a besoin d'être elle-même constamment soumise au contrôle de l'entendement : elle n'a de valeur que dans la mesure où elle s'accorde avec lui.

Si la philosophie ne peut s'appuyer sur l'expérience pour s'éle-

ver à une connaissance adéquate de l'essence des choses, si par suite elle doit être tout entière l'œuvre de l'entendement pur, elle ne pourra cependant manquer de faire à l'expérience sa part ; car, au terme de ses déductions, elle aboutira à ce monde des phénomènes ou du donné qui constitue le domaine propre de l'expérience. Et, à ce terme, la philosophie ne devra pas seulement trouver dans la science expérimentale la confirmation de ses propres conceptions ; l'expérience lui imposera une certaine représentation des phénomènes, dont la philosophie devra tenir compte à son tour pour achever son édifice intellectuel (*De Int. Em.*, p. 31 ; *Eth.* I, app. p. 68). S'il est vrai que l'existence des choses particulières ne peut être clairement connue avant que leur essence ait été déterminée par l'entendement, cependant le seul entendement ne peut jamais dériver de l'essence des choses leur existence temporelle et finie, puisque celle-ci n'y est pas nécessairement impliquée, mais dépend de l'ordre universel des phénomènes. Il faut donc que l'expérience pose tout d'abord l'existence des choses comme un fait (*De Int. Em.*, p. 9) ; et, à ce titre, elle obtient droit de cité dans la philosophie. Elle n'y joue plus seulement le rôle d'une servante, dont la parole n'a d'autorité que dans la mesure où elle confirme la pensée de son maître ; elle s'élève à la dignité d'une auxiliaire dont le concours n'est pas seulement utile, mais nécessaire (*De Int. Em.* p. 31) (1). Remarquons toutefois que sa situation n'en reste pas moins subordonnée ; car tout droit lui est refusé de se prononcer sur l'essence des choses et de dépasser la sphère des existences temporelles et finies : elle ne trouve place en philosophie qu'au terme même de la déduction, sans pouvoir en aucun cas en constituer le fondement. Ajoutons enfin que l'expérience n'aura de valeur pour la connaissance que si elle observe

(1) « Par la perception sensible, dit très bien WENZEL (*op. cit.*, p. 47 ; cf. aussi p. 64 et sqq.), une connaissance adéquate du monde extérieur est impossible ; mais sans perception sensible une telle connaissance n'est pas moins impossible ». Cf. aussi SCHULTZ VON ASCHERADEN, *Die Erkenntnislehre Spinozas*, 2^e P^{is} § 2 ; LESDAZEILLES, *De logica Spinozae*, ch. XIII. SAISSET. (*Introduction critique aux œuvres de Spinoza*, 1^{re} P^{is} II § 2) estime au contraire que « l'expérience n'a rien à faire dans la métaphysique de Spinoza. Comme la dialectique platonicienne, la méthode spinoziste exclut toute donnée sensible. Elle part des idées, poursuit avec des idées et s'achève par des idées ».

certaines règles (cf. *Tr. th. pol.*, p. 38), suit un certain ordre, reste soumise à une vérification constante, que si en définitive l'entendement ne cesse de l'éclairer et de la conduire (*De Int. Em.*, pp. 7 et 31 ; *Eth.* II, 40 sch. 2).

IV

LES FORMES DE LA CONNAISSANCE : L'INTUITION

Si l'essence des choses est inaccessible au pur empirisme, si cette Réalité éternelle et infinie, contre laquelle la Science vient pour ainsi dire se heurter chaque fois qu'elle touche à ses limites, échappe constamment à toute tentative de la saisir par la voie de l'expérience, il ne reste plus à l'esprit, semble-t-il, qu'à se placer d'emblée et comme par un acte d'autorité dans le domaine du supra-sensible pour en déterminer à priori tout le contenu et en développer déductivement toutes les conséquences. Mais qu'est-ce à dire sinon que l'esprit doit posséder, en vertu de sa nature même, une intuition intellectuelle par laquelle l'essence des choses se révèle à lui immédiatement et nécessairement ? L'esprit ne peut réfléchir que sur des éléments qui lui soient tout d'abord immédiatement donnés (*De Int. Em.* p. 10) ; or ce qui est donné dans l'expérience n'est jamais que l'existence particulière, temporelle et finie des choses. Il semble donc qu'il doive y avoir une autre catégorie du donné, qui se rapporte, non plus à l'existence des choses, mais à leur essence, et qui, par suite, soit l'objet, non plus d'une expérience sensible, mais d'une intuition supra-sensible, intellectuelle. En effet, Spinoza nous apprend qu'il est au pouvoir de l'esprit de percevoir intuitivement l'essence des choses (*Tr. Brev.*, 2^e P^{te}, ch. 1 ; *De Int. Em.*, pp. 7 et 9 ; *Eth.* II, 40 sch. 2). Mais la question est de savoir dans quelles conditions cette espèce de perception est au pouvoir de l'esprit humain ; et cette question est une des plus délicates que soulève l'interprétation du Spinozisme.

Que l'esprit ne puisse posséder dans la vie présente une intuition d'ordre intellectuel, il semble bien que l'inspiration générale du Spinozisme l'exige impérieusement. Dans la vie présente, l'âme est toujours l'idée d'un corps, de sorte qu'elle ne perçoit ja-

mais rien en elle-même ni en dehors d'elle que du point de vue de son corps, sous l'idée de son corps. Comment, dans ces conditions, pourrait-elle avoir l'intuition d'un objet qui n'appartienne en aucune façon au domaine de l'Étendue ? L'Étendue ou l'espace est la forme nécessaire de son intuition ; l'intuition qu'elle a d'elle-même est sensible au même titre que son intuition des objets extérieurs (*Eth.* II, 23 et 26). N'est-ce pas d'ailleurs parce que l'Étendue est la forme nécessaire de toute intuition dans la vie présente que l'esprit ne peut rattacher « à posteriori » à l'essence divine d'autre attribut que la seule Étendue ? (*Tr. Brev.*, p. 12). Enfin, pour démontrer que l'Étendue est un attribut de Dieu, Spinoza s'appuie avant tout sur son indivisibilité ; or il établit cette indivisibilité par cet argument que l'Étendue ne peut être supprimée sans contradiction, même par la pensée, c'est-à-dire qu'elle est la condition nécessaire de toutes nos représentations (*Eth.* I, 15 sch.). Mais de ce que l'Étendue est ainsi la forme de toute intuition dans la vie présente, il ne suit pas immédiatement que cette intuition ne puisse être intellectuelle. Sous l'inspiration de la mathématique, Spinoza distingue précisément deux manières de concevoir l'Étendue, et l'Étendue, telle qu'elle est en soi, comme substance infinie, unique et indivisible, ne peut être saisie que par l'entendement pur (*Eth.* I., 15 sch. ; Ep. 12). Aussi Spinoza reconnaît-il à l'esprit la faculté de percevoir son corps sous la forme de l'éternité, tel qu'il est en soi, dans son essence, c'est-à-dire d'en posséder une connaissance d'ordre intellectuel.

Que cette idée du corps sous la forme de l'éternité appartienne à l'esprit dans la vie présente, il n'est pas possible d'en douter. Non seulement Spinoza ne conçoit l'existence de l'âme dans l'entendement infini de Dieu c'est-à-dire dans la vie éternelle, que comme une idée pure, sans relation avec le corps, dégagée de toute représentation corporelle, cette représentation fût-elle entièrement intellectuelle (cf. les scholies d'*Eth.* V, 20, 23, 38 et 40) (1) ; mais il déclare expressément que l'âme n'a conscience

(1) Selon H. C. W. SIGWART (*Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert*, p. 171), il est impossible que ces scholies veuillent signifier que ce qui a été enseigné jusque-là, en particulier la théorie de la science intuitive et de l'amour intellectuel, ne se rapportent pas à la vie présente, qu'ils soient

de son éternité dans la vie présente que dans la mesure où elle y conçoit son corps sous la forme de l'éternité (*Eth.* V, 23 sch.). Mais la question est de savoir si cette connaissance du corps sous la forme de l'éternité, que l'âme possède dans la vie présente, est une intuition. Or Spinoza la rattache au 2^e genre de connaissance, par conséquent à la déduction rationnelle. En effet, après avoir démontré que l'idée du corps sous la forme de l'éternité appartient nécessairement à l'esprit humain (*Eth.* V, 23), Spinoza établit dans la Dem. de V, 29 que l'esprit ne possède cette idée que parce qu'il est doué d'une Raison à laquelle il est donné de concevoir les choses sous la forme de l'éternité. Or la Raison constitue le 2^e genre de connaissance. Aussi Spinoza renvoie-t-il, dans cette Dem. de V, 29, au 2^e coroll. de II, 44. En outre, Spinoza, ayant démontré à *Eth.* V, 28 que le *désir* du 3^e genre de connaissance ne peut naître que de la possession du 2^e, il lui faut expliquer comment de cette possession naîtra ce désir. Or la prop. 31 nous apprend que l'esprit n'est *apte* à connaître les choses selon le 3^e genre que parce qu'il est éternel ; et cette éternité de l'esprit résulte, d'après les prop. 29 et 30, de ce qu'il connaît toutes choses sous l'idée de l'éternité de son corps. D'où il suit très clairement que

des moments et des états dans la vie de l'esprit qui ne se présentent pas et ne peuvent se présenter dans la vie temporelle. Mais le sens de Spinoza ne peut être que celui-ci, à savoir que ces états ne se trouvent en aucune relation avec la durée temporelle du corps ». Aussi SIGWART est-il obligé de contester la correction des termes par lesquels Spinoza déclare passer à ce qui concerne la durée de l'esprit sans relation avec le corps. Mais il paraît bien hardi de taxer d'inexactitude un texte qui ne s'accorde pas seulement avec l'interprétation générale du Spinozisme, mais qui est confirmé à plusieurs reprises. S'il est vrai qu'à *Eth.* V, 40 schol. Spinoza vise expressément l'« existence » du corps et que par « existence » il entend ici l'existence actuelle et temporelle, on ne peut en conclure avec SIGWART que le « sine relatione ad corpus » d'*Eth.* V, 20 sch. s'applique seulement à cette existence temporelle du corps et non à son essence conçue sous l'idée de l'éternité ; car : 1^o) au commencement de ce même scholie Spinoza annonce qu'il va traiter dans ce qui suit de ce qui se rapporte « ad solam mentem » ; 2^o) au scholie de V, 23, il parle d'une existence de l'esprit « ante corpus » ; 3^o) au scholie de V, 38 il remarque que l'esprit ne périt pas tout entier avec le corps. Si enfin le scholie de V, 40 se rapporte manifestement à l'existence temporelle du corps « humain » il convient d'ajouter que le corps « humain » ne peut jamais avoir d'autre existence qu'une existence temporelle, car son essence n'est représentée dans l'éternité que par une « idée » qui le conçoit en dehors du temps ; cf. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence, dans la philosophie de Spinoza*, p. 185 ; et LÉON, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*, p. 222.

cette idée du corps sous la forme de l'éternité a pour effet de donner à l'esprit simplement la possibilité de connaître les choses selon le 3^e genre, mais ne constitue pas encore ce 3^e genre. Elle reste une conception d'ordre rationnel et déductif.

Si donc l'esprit a le pouvoir de percevoir intuitivement l'essence des choses, il ne l'a que dans la mesure où il n'est plus l'idée d'un corps, même conçu sous la forme de l'éternité. Or l'esprit ne cesse d'être l'idée d'un corps que s'il cesse d'être l'idée d'une chose actuellement existante, c'est-à-dire devient idée pure dans l'entendement infini de Dieu (*Eth.* II, 8) ; et l'existence de l'esprit comme idée pure dans l'entendement infini de Dieu est précisément ce qui constitue d'après Spinoza la vie éternelle. Le 3^e genre de connaissance, par lequel l'esprit aperçoit intuitivement l'essence des choses, n'est donc pas simplement une connaissance sous la forme de l'éternité, sous une « certaine » forme de l'éternité : celle-ci appartient à la Raison. L'intuition intellectuelle est l'intuition de réalités qui ne sont plus conçues comme de simples modes de l'Étendue, mais qui sont immédiatement rattachées à l'infinité des attributs de Dieu. Et c'est pourquoi elle n'est donnée qu'à l'esprit qui n'est plus lui-même simplement l'idée d'un corps. Elle exige que l'esprit soit élevé à un point de vue supérieur à celui de son corps propre, c'est-à-dire qu'il fasse partie intégrante de cet entendement infini de Dieu qui représente dans l'infinité des attributs et de leurs modes l'essence infinie de Dieu (*Eth.* II, 3 et 8) ; qu'il cesse, en d'autres termes, d'être compris dans le monde de l'espace et du temps.

Toutefois cette interprétation ne va pas sans difficultés. Il semble bien, d'après certains textes, que l'esprit doive posséder dès la vie présente cette science intuitive qui constitue selon l'*Éthique* le 3^e genre de connaissance, et même qu'en dehors de cette science intuitive il n'y ait pour l'esprit aucune connaissance adéquate. Le *Tractatus Brevis* (2^e P¹^e, ch. I à IV) ne considère comme science vraie, comme connaissance claire et distincte, que la seule intuition, qu'il définit comme une union immédiate avec la chose connue. De même le *Tract. de Int. Em.* (p. 7) ne qualifie d'adéquat que le 4^e genre de perception, lequel procède par intuition, puisque l'essence n'y est pas conclue, mais directement perçue par

elle-même ou par sa cause prochaine. Une première solution consisterait à se demander si Spinoza, après avoir dans ces deux traités formé l'espoir de percevoir intuitivement l'essence des choses, n'y aurait pas finalement renoncé dans l'*Ethique*. Déjà, dans le *Tr. de Int. Em.* (p. 8), il avoue que les choses qu'il a pu saisir jusqu'ici intuitivement sont bien peu nombreuses. Cette solution est cependant inacceptable ; car l'exemple arithmétique, qui sert d'illustration dans les deux traités aux genres de la connaissance, est presque textuellement reproduit dans l'*Ethique* (II, 40 sch. 2), et l'intuition y jouit des mêmes prérogatives. De plus, si dans le *Tr. de Int. Em.* Spinoza avoue n'avoir encore connu que peu de choses par intuition, il donne cependant de ces choses deux exemples qu'on retrouve dans l'*Ethique* (II, 21 schol. et 43 schol.), de sorte que certaines propositions de l'*Ethique* seraient effectivement le produit d'une connaissance intuitive. Mais l'examen de ces deux exemples nous invite à tenter une seconde solution qui a le double mérite de ne point supposer un hiatus dans l'évolution du spinozisme et de rendre compte d'une des raisons profondes qui ont motivé l'emploi de la méthode géométrique. Cette intuition, dont parlent le *Tr. Brev.* et le *Tr. de Int. Em.*, ne serait-elle pas en vérité une autre espèce de connaissance que la « *Scientia intuitiva* » de l'*Ethique*, une intuition qui, sans être proprement intellectuelle, ne serait cependant pas purement sensible, une intuition par conséquent qui, à l'exemple de la mathématique, constituerait le fondement même de la déduction rationnelle, de sorte que la mathématique fournirait le type de toute connaissance adéquate ? Cette conclusion n'est-elle pas nécessaire, s'il est vrai que l'esprit ne conçoit adéquatement les choses que dans la mesure où il a l'idée de son corps sous la forme de l'éternité, et que l'objet de la mathématique est précisément de percevoir les corps sous cette forme, dans leur essence et leurs propriétés éternelles ? Ajoutons qu'à trois reprises successives Spinoza a cru devoir choisir un exemple mathématique pour expliquer sa pensée.

On ne peut, en effet, identifier la « *Scientia intuitiva* » de l'*Ethique* avec l'« intuition » du *Tr. Brev.* et du *Tr. de Int. Em.* (1). La

(1) DESCARTES avait déjà distingué de la connaissance intuitive, qu'il définit (Lettre du 1^{er} avril 1648), « une illustration de l'esprit par laquelle il

« Scientia intuitiva » procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses ; c'est une connaissance « processive » qui embrasse la totalité du Réel. Au contraire, la perception intuitive du 4^e genre n'est pas une science, une articulation d'idées multiples en relation nécessaire ; c'est l'appréhension immédiate d'un objet déterminé et très simple. De plus, en dehors de cette perception du 4^e genre, il n'y a pour l'esprit aucune connaissance claire et adéquate ; or, selon l'*Ethique*, la « Ratio » partage ce double privilège avec la « Scientia intuitiva ». Enfin les exemples que Spinoza donne de la perception intuitive dans le *Tr. de Int. Em.*, ou bien se rapportent à des notions évidentes par elles-mêmes, ou bien deviennent dans l'*Ethique* l'objet de démonstrations : c'est ainsi que la connaissance de l'union de l'âme et du corps y est dérivée déductivement des prop. 11, 12 et 13 (cf. *Eth.* II, 13 sch. : « ex his », et *Tr. de Int. Em.*, p. 8) ; et que l'existence d'une « idea ideæ » (*Eth.* II, 43 et sch.) y est démontrée au moyen des prop. 20 et 11 d'*Eth.* II. La « Scientia intuitiva », telle qu'elle est exposée dans l'*Ethique*, apparaît donc comme un élément nouveau dans la théorie spinoziste de la connaissance. Si parfois elle semble avoir été obscurément entrevue dans le *Tr. Brev.*, elle ne se pré-

voit en la lumière de Dieu les choses qu'il lui plaît lui découvrir par une impression directe de la clarté divine sur notre entendement, qui en cela n'est point considéré comme agent, mais seulement comme recevant les rayons de la divinité » (Spinoza dira qu'elle est un don de Dieu, cf. *Tr. th. pol.*, p. 102 et sqq.). — l'intuition proprement dite qu'il définit « la conception ferme qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison » (*Reg. ad Dir. ing.*, Reg. 3), à laquelle il pose cette double condition d'être claire et distincte et d'être comprise tout entière à la fois et non successivement (*ibid.*, Reg. 11), et qui enfin constitue avec la déduction nécessaire les seules voies ouvertes à l'homme pour parvenir à la connaissance certaine de la vérité (*ibid.*, Reg. 12). — C'est faute d'avoir fait la même distinction chez Spinoza qu'on a cru voir dans le 3^e genre de connaissance la condition du 2^e (cf. CHARTIER, *Spinoza*, p. 46 ; RICHTER, *Die Methode Spinozas*, in : *Zeitschr. f. Ph. und. ph. Kritik* Bd 113, Heft 1, 1898 ; JOACHIM, *A Study of the Ethics of Spinoza*), bien que Spinoza ait lui-même nettement déclaré le contraire à *Eth.* II, 47 schol ; cf. aussi la Dem. d'*Eth.* V, 31 et les observations de CAMÉREN, *Die Lehre Spinozas*, p. 126 et sqq., et de RICHTER, *loc. cit.* — Cette distinction permet encore de défendre Spinoza contre le reproche d'avoir mêlé les deux derniers genres de la connaissance, en faisant rentrer la déduction dans l'intuition et les concepts intuitifs dans la Raison par les notions communes (cf. RICHTER, *loc. cit.* ; FISCHER, *op. cit.*, p. 496 ; BUSOLT, *Grundzüge der Erkenntnislehre und Metaphysik Spinozas*, 1^{re} P^{te}, § 5).

sente en pleine lumière que dans l'*Ethique* ; et encore n'y est-elle tout d'abord mentionnée qu'en passant (*Eth.* II, 40 sch. 2) ; même dans la 5^e P^{te}, où elle fait l'objet de propositions spéciales, elle n'est prise en considération que dans son rapport à la « Ratio ». Tant il est vrai qu'elle n'a jamais été pour Spinoza qu'une espérance, mais une espérance fondée sur le sentiment de sa propre éternité. Comment dès lors prétendre que l'*Ethique* repose en dernière analyse sur une intuition intellectuelle et qu'elle a été construite selon le 3^e genre de la connaissance ? (1) Ce n'est pas la « *Scientia intuitiva* » qui nous donne la connaissance adéquate de l'essence de Dieu, elle en est au contraire un résultat (*Eth.* II, 47 et sch.). C'est la « Ratio » seule qui élève l'édifice de la Philosophie (cf. *Tr. th. pol.*, ch. 13 et *Eth.* V, 23 schol.) ; les définitions mêmes, qui sembleraient devoir être des intuitions primordiales, ne sont jamais que le produit de raisonnements, lorsqu'elles doivent exprimer des essences objectives (*Eth.* II, 10 sch. ; I, 10 sch. ; IV p. ref. ; *Tr. th. pol.*, p. 38).

V

LES FORMES DE LA CONNAISSANCE : LA « RATIO »

La « Ratio » est ainsi la seule connaissance adéquate accessible à l'esprit dans la vie présente. Dès lors, ne serait-ce pas parce que l'intuition, qui forme le 4^e genre de perception dans le *Tr. Brev.* et dans le *Tr. de Int. Em.*, appartient à la « Ratio » à quelque titre que ce soit, qu'elle y a été définie comme la seule perception adéquate ? Le 3^e genre de perception n'aurait-il pas été qualifié d'« inadéquat » (*de Int. Em.*, p. 7) (2) pour ce motif que par lui-même

(1) Bien que Spinoza ait fait observer lui-même que toute la 1^{re} P^{te} de l'*Ethique* est étrangère à la « *Scientia intuitiva* » (*Eth.* V, 36 schol.), certains interprètes (GRZYMSCH, *Spinozas Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit*, p. 25 ; KÜHNEMANN, *op. cit.*, p. 211 ; COUCHOU, *Benôit de Spinoza*, p. 61) ont cru voir dans l'*Ethique* un produit du 3^e genre de connaissance. TRENDLENBURG (*Hist. Beitr.*, III, p. 389) pose la question sans prétendre la résoudre. Selon BUSOLT (*loc. cit.*), l'*Ethique* ne reposerait sur le 3^e genre que dans ses premières hypothèses ; pour JOACHIM (*op. cit.*, p. 175), si l'*Ethique* est en grande partie un produit de la « Ratio », quelques éléments y sont fournis par la « *Scientia intuitiva* ».

(2) SCHULTZ (*loc. cit.*) fait très justement observer que le mot « *adequat* » ne présente pas ici la signification que lui donnera l'*Ethique* : « tandis que là

(« per se », *ibid.*, p. 10), il ne suffit pas à constituer une démonstration, mais que ses conclusions, quoique exemptes d'erreur (« absque periculo erroris », *ibid.*, p. 9), doivent s'appuyer sur une autre espèce de perception, d'ordre intuitif, qui prendra en conséquence la première place (« maxime erit usurpandus », *ibid.*, p. 10) ? L'Éthique donne en effet pour bases au raisonnement les notions communes (*Eth.* II, 40 sch. 1 et 2 ; cf. aussi *Tr. th. pol.*, p. 112). Elle ne peut donc pas considérer ces notions communes comme des produits du raisonnement. La déduction doit reposer en dernière analyse sur des concepts immédiatement saisis par l'esprit. Tel est le rôle que paraît jouer l'intuition dans l'exemple arithmétique qui sert à l'illustrer. L'intuition y est présentée comme la condition même de l'inférence rationnelle qui détermine la 4^e proportionnelle : « uno intuitu... concludimus », dit l'*Éthique* ; et dans le *Tr. de Int. Em.* l'« intuitive » est rattaché par un « sed » aux « mathematici », de sorte qu'il devient la condition de cette connaissance de la proportionnalité, dont est ensuite tirée la 4^e proportionnelle.

Mais cet exemple arithmétique n'est pas seulement à nos yeux un exemple privilégié, en ce sens qu'il nous permet de comprendre comment l'intuition se rattache au 2^e genre de connaissance de l'Éthique, il nous apprend encore quelle est exactement sa fonction dans le domaine de la « Ratio ». Car la 4^e proportionnelle, après avoir été déterminée au moyen d'une démonstration par la propriété commune des proportions, l'est ensuite intuitivement dans le cas de nombres simples, de sorte que la « Ratio » peut

il coïncide avec vrai, il a ici le sens de parfaitement exhaustif ». Cette interprétation est confirmée, non seulement par le contexte qui pose la perception du 3^e genre comme « étant exempte d'erreur », quoique pas « absolue » (pp. 8 et 9), mais encore par l'exemple arithmétique qui la rattache à la démonstration mathématique. On ne comprendrait pas en effet que Spinoza ait pu qualifier d'« inadéquate », au sens où l'entend l'Éthique, cette mathématique dont il dira (*Eth.* I. app.) qu'elle reste la norme de toute vérité. Sinon, il faudrait s'étonner avec SIGWANT (*op. cit.*, p. 244) que Spinoza ait désigné la connaissance mathématique comme inadéquate, ou conclure avec BRUNSCWIG (*Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre 1904, p. 771 ; septembre 1906, p. 717) que pour Spinoza la démonstration euclidienne ne serait qu'une forme inférieure de la connaissance. (Cf. aussi ZEITSCHEL, *Die Erkenntnislehre Spinozas*, p. 29 ; RICHTER, *loc. cit.* ; VORLANDER, *Geschichte der Philosophie*, Bd. II, p. 99).

s'appuyer soit sur une propriété commune soit sur une intuition : la particule « at » indique très nettement cette double possibilité. Or Spinoza vient de déclarer (au début du scholie) que nos perceptions du 2^e genre dérivent de notions communes et d'idées adéquates des propriétés des choses ; et ces propriétés ne peuvent être que des propriétés communes, ainsi que l'énoncent expressément les Dem. d'*Eth.* V. 7 et 12. L'intuition, ayant été opposée, dans l'exemple de la 4^e proportionnelle, à la démonstration par les propriétés communes, ne peut donc se rapporter qu'à l'autre base de la « Ratio » : les notions communes. Les notions communes, en effet, sont proprement des intuitions de la Raison ; elles sont données à tous les hommes ; (*Eth.* II, 38 cor. ; de là le « nemo non videt » d'*Eth.* II, 40 sch., 2) ; elles sont constitutives de l'esprit humain ; elles forment cette « lumière naturelle », dont parlait déjà le Tr. Brevis à l'exemple de Descartes. Si dans l'*Ethique* Spinoza évite ce terme scolastique, il se garde également d'employer celui d'intuition, auquel il attache désormais un sens très déterminé sous le nom de « scientia intuitiva ». Sa surprenante résurrection au 2^e scholie d'*Eth.* II, 40 paraît due, selon une juste remarque de Martineau (1), à la survivance dans cette œuvre d'une terminologie qui n'y est plus exactement adaptée.

Le résultat auquel nous conduit l'analyse du concept spinoziste de l'intuition nous engage à son tour dans une espèce de dilemme. Il ressort de la dem. d'*Eth.* II, 30 que la connaissance adéquate de la manière dont sont constituées les choses suppose et implique celle de tout l'univers, et la prop. 38 nous apprend qu'il n'y a d'adéquate que la connaissance de ce qui est commun à toutes choses. Or la prop. 37 a démontré que ce qui est commun à toutes choses ne constitue l'essence d'aucune chose particulière. La connaissance ne peut être adéquate que si elle a pour objet l'universel, mais l'universel ne constitue l'essence d'aucune chose particulière. L'essence particulière des choses paraît donc devoir nous échapper encore. Sommes-nous condamnés à ne jamais connaître des choses que leurs propriétés communes ? La connaissance rationnelle doit-elle rester un point de vue abstrait ? Telle paraît

(1) *A Study of Spinoza*, p. 153.

bien être, au premier abord, la pensée de Spinoza. Il qualifie d'universelle la connaissance du 2^e genre (*Eth.* V, 36 sch.) ; or l'abstrait est rattaché à l'universel par un « sive » (*Eth.* IV, 62 sch. ; *de Int. Em.*, p. 24) et même par un « et » (*de Int. Em.* p. 30). Le *Tr. de Int. Em.* (p. 29) nous apprend d'autre part que des seuls axiomes universels l'entendement ne peut descendre aux essences particulières ; mais il résulte du *Tr. th. pol.* (p. 18) que ces axiomes universels ne sont pas autre chose que les notions communes qui servent de fondement à la déduction rationnelle. L'*Ethique* elle-même (I, 8 sch. 2) range les axiomes parmi les notions communes (cf. aussi la Préface de L. Meyer aux *Cog. Met.*, p. 107). Or le *Tr. de Int. Em.* (p. 23) énonce de son côté que les axiomes en dépit de leur vérité restent des abstractions. Ce même Traité nous déclare encore très nettement (p. 8 note 2) que ce qui n'est pas conçu par l'essence vraie est conçu abstraitement ; il exige en outre que les essences des choses soient tout d'abord connues pour que leurs propriétés puissent l'être également (p. 29) ; il n'admet même pas (p. 9) que les « accidentia » des choses puissent être clairement compris, si leurs essences n'ont tout d'abord été perçues. Or la « Ratio » ne saisit jamais son objet qu'au moyen de notions qui n'expliquent aucune espèce particulière (*Eth.* II, 44 cor. 2, dem.). Il semble donc bien qu'elle doive rester purement abstraite.

Remarquons tout d'abord que les notions communes ne sont qu'une espèce particulière de notions universelles (*Eth.* II, 40 sch. 1 et 2) ; et que l'imagination peut, comme la « Ratio », former des notions universelles ; on pourrait ajouter qu'elle en possède le privilège (*Eth.* II, 40 sch. 1), de sorte que la qualification d'abstraite s'appliquerait de préférence à l'imagination (*Eth.* II, 15 sch. ; II, 45 sch.) (1). La question est maintenant de savoir

(1) Si RICHTER (*loc. cit.*) a raison de remarquer que Spinoza, nominaliste radical, n'a pu construire son système sur des concepts métaphysiques abstraits, il commet une méprise en ajoutant que toute la différence qui sépare le général-concret du général-abstrait réside dans le choix des mots « universalia » et « communis ». Loin d'opposer ces deux termes, Spinoza range les « notions communes » parmi les « universales », l'autre élément des « notions universales » étant constitué par la « communis imago » (*Eth.* II, 40 schol. 1) ; cf. aussi JOACHIM (*op. cit.*, p. 163).

si cette espèce de notions universelles, qui forme les notions communes, ne pourra pas fournir à la Raison une base qui serve à déterminer par voie de déduction les essences particulières des choses. Le *Tr. de Int. Em.* nous apprend que les « choses fixes et éternelles » (p. 30-31), en raison de leur « ubiquité » et de leur « puissance » (1), ont un caractère d'universalité qui permet de les considérer comme causes prochaines des choses particulières. Or la détermination des essences particulières peut être opérée au moyen de leurs causes prochaines (ibid., p. 7). Mais le contenu des notions communes n'est-il pas précisément constitué par des choses « fixes et éternelles » ? La « Ratio » ne conçoit les choses que sous la forme de l'éternité (*Elh.* II, 44 cor. 2) et, par conséquent, en dehors de la durée et du changement (*Elh.* II, 31 cor.). Et si maintenant ces choses « fixes et éternelles », qu'embrassent les notions communes, sont des « éléments » (*Tr. de Int. Em.*, p. 24, *Tr. th. pol.*, p. 41-42) constitutifs de la Nature, de sorte qu'elles soient universellement données comme essences ou comme lois des choses particulières, il n'est plus à craindre que nous les confondions avec des abstractions, puisque l'entendement ne pourra rien imaginer qui ne soit réel (*de Int. Em.*, p. 24). Or, en renvoyant à *Elh.* II, lemma 2, la prop. 37 d'*Elh.* II (cf. aussi *Tr. th. pol.*, p. 41) nous apprend que les notions communes se rapportent en effet à des « éléments » constitutifs de la Nature : l'Étendue et le mouvement, par exemple.

Nous apercevons, dès lors, la voie par laquelle il nous sera possible de déterminer l'essence des choses particulières au moyen d'une connaissance rationnelle fondée sur des notions communes. Si nous pouvons en effet découvrir dans l'ensemble de nos connaissances immédiatement données une notion commune dont l'objet soit le principe même, l'origine et la source de la Nature, c'est-à-dire un Être unique et infini, qui embrasse en soi tout le Réel comme des modifications de son essence propre, qui par suite soit la cause, à la fois efficiente et immanente, de la Nature, il nous suffira, une fois cette idée déterminée, de déduire par voie de con-

(1) Le texte de Van Vloten et Land porte « potentia » ; peut-être faut-il lire « patentia » ; cf. ELBOGEN, *Der Tractatus de Intellectus Emendatione Spinozas*, p. 29.

séquence logique tous les effets qu'elle enveloppe nécessairement, de manière à reproduire dans l'ordonnance de nos concepts l'ordre même des réalités objectives. Chaque degré de cette déduction rationnelle sera objectivement représenté par une essence de plus en plus particulière (cf. *Tr. th. pol.*, p. 42) ; et à son terme nous rencontrerons ces essences dont nous aurons poursuivi à travers tous nos raisonnements la connaissance adéquate. Mais sous quelle forme cette connaissance nous sera-t-elle donnée ? Ce ne peut être dans une intuition, puisque l'intuition, sous sa forme intellectuelle, ne nous est pas accessible dans la vie présente, et que, sous sa forme rationnelle, elle constitue le point de départ, non le terme de la déduction. Mais nous savons déjà que la conclusion d'un raisonnement peut s'exprimer en une définition ; la définition sera donc pour nous et devra même être pour nous (*de Int. Em.*, p. 29) la formule des essences particulières : nous n'aurons de ces essences une connaissance adéquate que dans la mesure où nous pourrons les formuler en définitions. Toute la méthode consistera, par suite, à montrer comment l'esprit devra procéder pour partir d'une idée vraie donnée (intuition ou notion commune), déduire par voie de raisonnement toutes les idées adéquates que cette idée primordiale enveloppe nécessairement, enchaîner la série de ces idées adéquates de manière à ordonner nos concepts selon l'ordre même des essences objectives, et enfin formuler les résultats de cette procession logique en définitions qui expriment l'essence des choses particulières.

VI

L'IDÉE DE DIEU

La déduction repose tout entière sur une idée vraie donnée. A quels signes reconnaitrons-nous que l'idée que nous prendrons pour point de départ sera une idée vraie et qu'elle remplira les conditions nécessaires pour engendrer par son seul développement logique la série totale des idées adéquates ? La déduction porte en elle-même sa propre vérification, en ce sens que la possibilité de la poursuivre sans interruption est une preuve de sa validité (*de Int. Em.*, p. 19 et 25). Mais qui nous assurera de la

vérité de notre intuition primordiale ? La méthode a pour tâche première de réfléchir sur cette idée donnée, afin d'établir les caractères qu'elle doit présenter comme garanties de sa vérité. Or, si cette vérité avait besoin d'un autre critère que sa propre essence, il faudrait que son critère fût à son tour l'objet d'une intuition qui en établisse la validité, et ainsi de suite à l'infini. L'idée vraie doit donc posséder en elle-même sa propre certitude (1) et par conséquent manifester immédiatement sa vérité par des propriétés intrinsèques, qui suffisent à la distinguer des idées fausses et des idées fictives. Analysons ces propriétés.

Toute idée renferme une triple relation : à l'essence, à l'existence et à la causalité. L'idée, qui nous est donnée, sera nécessairement une idée vraie, si elle a pour objet une essence simple ; car, d'une part, la fiction ne peut naître que d'une confusion d'idées engendrée par la composition de leurs objets ; mais l'idée d'une essence simple ne peut être perçue, si elle n'est perçue dans sa totalité : elle doit être absolument claire et distincte (*de Int. Em.*,

(1) Spinoza dit sans doute à *Eth.* Iax. 6 et 30 dem. que l'idée vraie doit « cum suo ideato convenire » ; mais cette condition, qui est nécessaire, n'est pas suffisante ; car le *Tr. de Int. Em.* (p. 21) établit qu'une idée peut être vraie sans qu'aucun objet ne lui corresponde dans la réalité, et que réciproquement une idée peut être fausse bien qu'un objet lui corresponde dans la réalité ; de sorte que la « convenientia » n'est en somme qu'une propriété extrinsèque de l'idée vraie (cf. *Eth.* II, def. 4 expl.). Ajoutons d'ailleurs avec BRUNSCWICG (*Revue de Mét. et de Mor.*, sept. 1904, p. 772) que cette « convenientia » n'implique pas comme chez les scolastiques l'antériorité de l'objet par rapport au sujet, mais la correspondance du sujet qui perçoit et de l'objet qui est étendu, donc un parallélisme qui laisse à chacun des deux termes son activité propre, intrinsèque. SOMMER (*Die Lehre Spinozas und der Materialismus*, in : *Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik*, Bd. 74, 1878) s'appuie sur ce parallélisme pour affirmer que la vérité ne peut pas signifier chez Spinoza un accord de la connaissance avec des objets extérieurs ; mais il paraît difficile d'interpréter, comme il le fait, la « convenientia » de manière qu'elle soit exclusivement le rapport d'une idée à une autre, au sein du même attribut, au sens où Spinoza déclare (*De Int. Em.*, p. 11) qu'une idée peut être l'objet d'une autre idée ; car la Dem. d'*Eth.* I, 30 explique l'axiome 6 par ceci que ce qui est contenu « objectivement » dans l'entendement doit nécessairement être donné dans la Nature. JOACHIM (*op. cit.*, p. 147), se référant à *Eth.* II, 7 schol., qui identifie l'idée à son objet ou idéat et par suite établit entre eux une distinction absolue comme entre les attributs dont ils sont les modes, se demande également comment il est possible de parler d'un accord de l'idée avec son objet, car ils n'ont rien de commun et leur unité n'est pas une unité de relation ; et il conclut qu'une idée ne peut être vraie que parce qu'elle est intérieurement réelle, complète, cohérente, adéquate, c'est-à-dire constitue un acte de la spontanéité de l'esprit.

p. 20) ; d'autre part, l'erreur consiste en cela seul que nous affirmons d'une chose ce qui n'est pas contenu dans son concept, mais l'idée d'une essence simple ne peut rien affirmer d'elle, si elle n'embrasse dans une seule intuition tout son contenu : elle sera donc nécessairement vraie (*ibid.*, p. 22). Notre idée sera vraie, en second lieu, si l'essence de la chose à laquelle elle se rapporte enveloppe nécessairement l'existence, c'est-à-dire est une vérité éternelle ; car, d'une part, la fiction ne peut s'appliquer qu'aux choses dont nous ne savons ni si elles sont impossibles ni si elles sont nécessaires, c'est-à-dire aux choses possibles ou contingentes (*ibid.*, p. 16) ; et, d'autre part, l'erreur n'aura pas prise sur elle, puisque nous ne pouvons nous tromper sur l'existence d'une chose dont la non-existence serait contradictoire (*ibid.*, p. 21). Enfin notre idée sera vraie, si elle se rapporte à une essence qui soit la source et l'origine de toutes choses, le principe de la Nature, de manière qu'on en puisse tirer déductivement la série totale des idées adéquates suivant l'ordre même des essences objectives ; car, d'une part, la fiction ne peut naître que de concepts abstraits et le seul remède à l'abstraction consiste à partir de l'idée même de la cause de toutes choses et à reproduire dans l'ordre de nos idées l'ordre de la Nature (*ibid.*, p. 23) ; et d'autre part, l'erreur ne pourrait se glisser dans un enchaînement d'idées régulier et progressif sans en interrompre immédiatement le cours et révéler ainsi sa présence (*ibid.*, p. 25).

Essayons de déterminer de plus près encore cette idée d'un Etre simple, existant d'une manière nécessaire et principe de toutes choses. Il faut qu'elle soit entièrement et absolument affirmative, afin que nous ne puissions rien lui attribuer qui ne soit contenu dans son concept, c'est-à-dire afin qu'elle ne soit pas sujette à l'erreur. Or toute finité est une négation ; l'affirmation absolue de l'existence d'une chose implique son absolue infinité (*Eth.* I, 8 sch. I) ; notre idée donnée sera l'idée d'un Etre absolument infini (*De Int. Em.*, p. 29 et 24). Elle sera nécessairement aussi l'idée d'un Etre unique ; car une idée est d'autant plus claire qu'elle est plus distincte et d'autant plus distincte qu'elle est plus déterminée. Notre idée sera garantie contre toute confusion, si elle se rapporte à une essence particulière (*ibid.*, p. 29 et 30). Mais com-

ment cette essence peut-elle être à la fois particulière et infinie, si elle n'est unique ? Son infinité absolue, en excluant la possibilité d'une autre essence de même nature, la particularise de telle sorte que toutes choses dans la Réalité ne peuvent plus être que ses modifications : elle est l'Unique. Nous obtenons ainsi pour point de départ de toute notre déduction l'idée d'un Etre simple et infini, nécessairement existant, cause unique de toute réalité dans la Nature. Mais l'idée d'un tel Etre est l'idée de l'Etre souverainement parfait, l'idée de Dieu. Seule l'idée de Dieu peut remplir les conditions que l'examen de l'idée vraie donnée nous a conduits à poser à l'idée qui doit servir de fondement à tous nos raisonnements. L'idée de Dieu sera donc le principe et la source de toutes nos idées adéquates, de même que l'essence de Dieu est objectivement le principe et la source de toutes les essences particulières. Ajoutons cependant que cette idée ne nous fait pas connaître encore l'essence de Dieu (*De Int. Em.* p. 24), car l'essence de Dieu ne peut être connue qu'au moyen d'une définition ; et toute définition essentielle est le terme, non l'origine de la déduction. La détermination de l'essence de Dieu sera l'œuvre de la déduction (*Elh.* I, 10 sch. ; II, 47 sch.).

Mais il ne suffit pas que cette idée de Dieu soit une idée vraie ; il faut encore qu'elle soit une notion commune, c'est-à-dire immédiatement et universellement donnée. L'idée de Dieu est, en effet, une notion commune (cf. *Tr. th. pol.*, p. 257, p. 5 et note 6 ; *de Int. Em.*, p. 16 ; *Elh.* I, 8 sch. 2 et II, 47 sch.). Car, en dernière analyse, elle est l'idée d'un Etre en soi ; et l'idée d'un Etre en soi s'impose à tout esprit, puisque la série des choses qui sont « in alio » ne peut être infinie et doit nécessairement se rattacher à une chose qui ne soit plus « in alio », mais « in se » (*Elh.* I, ax. 1). C'est pourquoi toute idée, même l'idée d'un corps actuellement existant dans l'espace et dans le temps, enveloppe déjà nécessairement l'idée de Dieu (*Elh.* II, 45). De même qu'en toute essence donnée est renfermé un noyau d'essence divine, parce que rien ne peut exister sans Dieu ; de même en toute idée donnée est contenue l'idée de Dieu, parce que rien ne peut être conçu sans Dieu (*Elh.* I, 15) (1).

(1) * Dans le royaume de l'esprit, dit WENZEL (*op. cit.*, p. 77), toutes les voies conduisent à Dieu ».

L'idée de Dieu est ainsi un concept nécessaire de l'esprit. Si elle ne paraît pas présenter chez tous les hommes le caractère d'une notion commune, il faut en chercher la raison, non dans la nature même de l'idée, mais dans le fait qu'au lieu de s'élever à la contemplation de l'essence divine elle-même, les hommes imaginent un être purement fictif qui n'a de commun avec cette essence que le nom qu'ils lui donnent (*De Int. Em.*, p. 16 ; *Elh.* II, 47 sch.).

VII

LA SYNTHÈSE DÉDUCTIVE ET LA MÉTHODE GÉOMÉTRIQUE

Après avoir établi que l'idée donnée sera nécessairement une idée vraie, et que de cette idée s'ensuivra nécessairement par voie de déduction la série totale des idées adéquates, la méthode a pour seconde tâche de montrer comment nous devons ordonner cette série, enchaîner l'une à l'autre ces idées adéquates, pour que notre esprit reproduise par la pensée l'ordre même de la Nature (*de Int. Em.*, p. 28). L'idée vraie donnée, qui servira de fondement à la déduction, est une idée simple, mais elle est unique. Toutes les autres idées adéquates sont donc des idées composées. Or le passage du simple au composé ne peut s'opérer que par déduction (*ibid.*, p. 21). La déduction est, par conséquent, une synthèse. Sous quelle forme devons-nous poursuivre cette synthèse ? Faudra-t-il considérer chaque anneau de la série totale des idées adéquates comme étant déterminé dans sa position par celui qui le précède ou par celui qui le suit ? L'idée vraie donnée produira-t-elle toutes les autres idées adéquates en vertu d'une nécessité interne et suivant leur degré de perfection, ou bien conformément à des fins supérieures et lointaines ? Faudra-t-il suivre l'ordre de la causalité efficiente ou celui de la finalité ? Il est hors de doute que la synthèse finaliste « intervertit » l'ordre de la Nature (*Elh.* I app.) et, par suite, le « pervertit » (*De Int. Em.*, pp. 23) ; mais si nous apercevons nettement la nécessité de procéder des causes aux effets, sans faire appel en aucun cas à des fins supposées, l'examen de nos idées ne nous permet pas de saisir immédiatement sous quelle forme leur série pourra s'ordonner selon la loi de causalité efficiente. D'une part, en effet, l'idée vraie donnée est bien

l'idée du principe de l'origine de toutes choses ; mais il faudrait que ce principe fût déjà déterminé dans son essence pour que nous puissions découvrir la loi de son activité ou de sa causalité ; or cette essence ne peut être donnée que par une définition, c'est-à-dire au terme de la synthèse déductive. D'autre part, la série des idées adéquates qui découlent de cette idée vraie donnée ne se rapporte pas à la série des choses particulières et changeantes, car celles-ci ne sont pas l'objet d'une connaissance adéquate, mais à la série des choses fixes et éternelles. On ne peut donc établir l'ordre de ces dernières d'après l'ordre des premières. Par suite il ne peut y avoir entre les choses fixes et éternelles des rapports de succession dans la durée ; dans leur domaine, tout est naturellement simultané (*De Int. Em.* p. 31). Mais toute causalité efficiente n'implique-t-elle pas une succession dans la durée ? Si, par conséquent, nous comprenons clairement que la finalité ne peut servir de type à notre synthèse déductive, nous ne voyons pas cependant comment cette synthèse peut suivre une loi de causalité efficiente. Pour déterminer la loi de notre synthèse, il faudrait avoir déjà fixé la nature des éléments qui la constituent, mais ces éléments ne peuvent être déterminés dans leur nature que par cette synthèse même.

La difficulté serait insoluble, si le type parfait d'une synthèse déductive, procédant suivant l'ordre de la causalité efficiente, ne nous était offert par la mathématique (1). En s'appliquant à la

(1) Selon BRUNSCVIGG (*Revue de Mét. et de Mor.*, sept. 1904 et sept. 1905), la méthode géométrique de Spinoza serait la méthode spécifique de Descartes, non celle d'Euclide ; or la géométrie de Descartes est proprement une algèbre, et elle procède suivant une méthode analytique. Cette interprétation me paraît contredite par les textes. Descartes (*Rép. aux 2^e obj.*) fait observer que les anciens géomètres avaient coutume de se servir seulement de la synthèse dans leurs écrits ; or Spinoza déclare revenir à la méthode des anciens (*De Int. Em.*, p. 27). En outre, selon Descartes (*ibid.*), la synthèse ne convient pas aussi bien que l'analyse aux matières qui appartiennent à la métaphysique ; Spinoza estime au contraire (Préf. de L. Meyer aux *Princ. Phil. Cart.*, p. 112) qu'en métaphysique la méthode analytique, non seulement ne peut résoudre tous les problèmes, mais aboutit elle-même à des difficultés insolubles ; et c'est pourquoi il se propose précisément d'appliquer à l'étude des questions métaphysiques cette méthode synthétique que Descartes avait rejetée de propos délibéré. Et, s'il a commencé par l'appliquer à la philosophie cartésienne elle-même, n'était-ce pas en définitive dans le dessein d'en éprouver la valeur et la fécondité ? Cf. *Princ. Phil. Cart.*, p. 133. Quand Spinoza qualifie d'inadéquante la démonstration de la 9^e proposition du 7^e livre

détermination purement logique des essences géométriques, de leurs propriétés et de leurs rapports, elle a ouvert à l'homme une voie nouvelle vers la vérité (*Eth.* I, app.). Elle a démontré que toute causalité efficiente n'implique pas nécessairement une succession dans la durée, qu'une essence géométrique engendre ses propriétés par une espèce de causalité qui est identique à celle par laquelle un principe engendre ses conséquences, et que pour ce motif il conviendra d'appeler causalité logique : *causa sive ratio* (*Eth.* I, 11 dem. aliter ; IV préf.) ; et cette causalité logique, par cela même qu'elle n'implique aucune succession dans la durée, établit entre les termes qu'elle enchaîne un lien d'une telle nécessité qu'il y aurait désormais contradiction à les concevoir les uns sans les autres. Si, par conséquent, nous voulons poursuivre sans arrêt la synthèse des idées adéquates qui dérivent de l'idée vraie donnée, il importe que ces idées soient enchaînées les unes aux autres par une relation de causalité logique, éternelle et nécessaire, dont le type parfait nous est présenté par la mathématique

d'Euclide, il ne prend pas, nous l'avons vu, le mot « adéquat » au sens de vrai, mais d'exhaustif ou d'absolu (cf. d'ailleurs le jugement de Spinoza sur Euclide dans le *Tr. th. pol.*, pp. 49-50 et 177). Ajoutons avec POLLOCK (*Spinoza, his life and philosophy*, p. 148) que la définition du cercle, que Spinoza recommande dans le *Tr. de Int. Em.* (p. 32) est opposée à celle qu'en donne la géométrie analytique. Si, pour Descartes, l'idée du cercle est une équation dont il s'agit d'évaluer les racines, elle est pour Spinoza, comme pour Euclide, non sans doute une simple image de la « fantaisie », mais un concept de l'entendement pur, dont on peut dériver logiquement les propriétés intrinsèques. BRUNSCWIG (*Revue de Met. et de mor.*, sept. 1904) cite d'ailleurs lui-même (p. 776) une Lettre du 6 mai 1676, dans laquelle Spinoza déclare inutiles, pour ne pas dire absurdes, les principes de la physique cartésienne ; or cette physique était-elle autre chose qu'une géométrie ? (Lettre de Descartes du 27 juillet 1638). On ne peut donc attribuer à l'influence de Descartes l'emploi que fait Spinoza de la méthode géométrique. HOFFMANN (*Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas*, in : *Zeitschr. für Phil. und phil. Kritik*, bd 125, Heft 2, 1905, p. 163), qui partage cette opinion, cite des textes curieux de Hobbes, qui sont comme un appel au Spinozisme et un pressentiment de l'Éthique, et que Spinoza a très probablement connus. Sans faire de Hobbes, comme le veut Hoffmann, « le St. Jean de la méthode déductivo-synthétique », on doit cependant observer avec lui que Spinoza était trop peu versé dans la mathématique pour avoir soupçonné la portée de la nouvelle méthode découverte par Descartes et perdue dans la méthode euclidienne la confiance que Hobbes lui témoignait encore. COUCHOUX (*op. cit.*, p. 82) remarque très justement que, si Spinoza avait beaucoup de goût pour l'algèbre (n'avait-il pas songé à écrire une algèbre simplifiée ? Cf. Préf. aux « *Opera Posthuma* »), il a montré « qu'il en avait plus le goût que l'usage » (cf. notamment le traité sur l'Arc-en-ciel et le calcul algébrique de l'Ép. 36).

(1). La mathématique ne peut assurément pas nous fournir les

(1) KÜNNEMANN (*op. cit.*, p. 223) rattache également l'emploi que fait Spinoza de la méthode géométrique à la conception de la causalité logique ; mais, au lieu de considérer cette dernière comme inspirée à Spinoza par l'exemple de la mathématique, il croit au contraire que Spinoza n'a appliqué la méthode géométrique à sa philosophie que parce qu'il n'avait reconnu d'autres liens entre les essences que ceux d'une causalité logique, telle qu'elle était impliquée dans son concept fondamental de la vérité. Pour JOACHIM (*op. cit.*, p. 230), au contraire, le seul type de nexus causal qu'admette Spinoza serait la cohérence géométrique, c'est-à-dire une connexion qui n'est ni mécanique ni téléologique, mais logique, donc une connexion dans laquelle la nature des éléments conjoints contribue essentiellement à leur cohérence. Spinoza n'aurait, par suite, appliqué à sa philosophie la méthode géométrique que parce pour lui toute causalité logique serait d'ordre géométrique. Ces deux interprétations sont également inexactes dans leur opposition. Toute causalité logique n'est pas nécessairement de nature géométrique, puisque ni le point de départ ni les éléments ni le terme de la synthèse spinoziste ne sont de nature géométrique. Mais d'autre part, si la mathématique n'a pas été pour Spinoza, comme l'observe très bien KÜNNEMANN (*op. cit.*, p. 224), le type de toute pensée vraie, le modèle d'après lequel il fallait chercher la vérité philosophique, il ne suffit pas de dire qu'elle n'a été pour lui qu'un exemple, l'application d'un principe que révélait déjà la simple analyse du concept de vérité ; car, dans ces conditions, c'eût été bien plutôt à la géométrie d'emprunter à la philosophie sa méthode. En fait, la mathématique a fourni à Spinoza beaucoup plus qu'un exemple, la loi même de sa synthèse déductive, avec l'espèce de nécessité et de certitude qu'elle enveloppe. Il est intéressant de rappeler que cette méthode géométrique a été l'objet de jugements bien divers. Certains interprètes ne lui attribuent qu'un rôle tout secondaire : RICHTER (*loc. cit.*) y voit un expédient ou, si l'on veut, une espèce de symbolisme ; SAISET (*op. cit.*, 1^{re} P^{te}, II § I) l'enveloppe de la méthode, dont il importe fort peu que Spinoza ait fait usage ; FLEIDERER (*loc. cit.*) un simple moule dans lequel Spinoza a coulé des idées déjà établies par lui dans ses premiers ouvrages ; BRUNSCWICG (*Grande Encyclopédie*, art. *Spinoza*) une forme, sans doute particulièrement appropriée au système, mais sans laquelle toutefois il existerait tout entier. HÖFFDING (*Geschichte der neuern Philosophie*, bd I, p. 336) reproche à Spinoza d'avoir cédé « au goût du temps » et POWELL (*Spinozas Gottesbegriff*, p. 18 ; cf. du même auteur, *Spinoza and Religion*) « au préjugé propre à son époque ». Ceux qui lui reconnaissent une valeur essentielle ne sont pas d'accord sur la question de savoir par quel lien elle se rattache au système ; pour ZEITSCHEL (*op. cit.*, p. 27), elle est une conséquence nécessaire de l'épistémologie spinoziste ; pour WINDELBAND (*op. cit.*, p. 210), elle est la solution donnée par Spinoza au problème du panthéisme et conditionne en définitive sa conception du monde ; pour BUSOLT (*op. cit.*, 1^{re} P^{te}, § 6), elle est au contraire imposée par la tâche même que poursuit le système ; enfin pour FISCHER (*op. cit.*, p. 335), la méthode et le système se conditionnent réciproquement, de sorte que si la conception spinoziste du monde ne peut être exposée que suivant une méthode géométrique, celle-ci exige à son tour que le monde soit conçu en accord avec elle. Notons enfin que HEGEL (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, trad. anglaise, London 1896, vol. 3, p. 282 et sqq.) considère la méthode géométrique comme la faute capitale du Spinozisme ; que HARTMANN (*Geschichte der Metaphysik*, Bd I, p. 400) l'accuse d'être une camisole de force, source de tautologies et de cercles vicieux ; que NIÉTZSCHE (*Par de là le Bien et le mal*, aph. 5) l'a traitée de jonglerie et de mascarade.

idées qui entreront comme éléments dans cette synthèse ; mais elle nous donne la loi même de cette synthèse. Nous ne raisonnons pas sur des essences géométriques (cf. surtout *de Int. Em.*, p. 29 et *Ep.* 83 où Spinoza range les figures géométriques parmi les « entia rationis » et les oppose aux « entia physica et realia »), mais nous raisonnerons à la manière des géomètres, « ordine geometrico », comme s'il s'agissait de figures géométriques (*Eth.* III, préf.). Notre déduction ne sera pas proprement une déduction géométrique ; s'étant posé pour fin d'établir entre les idées des relations de causalité logique, elle sera seulement de même nature que la déduction géométrique ; c'est-à-dire qu'elle enveloppera une nécessité d'ordre mathématique (*Eth.* I, 17 sch. ; *Cog. Met.*, II, 9) et par suite une certitude d'ordre mathématique (*Tr. th. pol.*, pp. 112, 372-373 ; *Ep.* 21 et 76).

Mais, si l'application de la méthode de géométrie à la Philosophie doit consister uniquement à déterminer l'ordre synthétique suivant lequel nous enchaînerons nos idées adéquates (cf. le sous-titre de l'*Ethique* et *Eth.* IV, 18 sch.), elle ne peut prétendre imposer à notre déduction des conclusions qui ne soient pas impliquées dans notre point de départ. Les définitions qui formuleront ces conclusions ne seront donc pas des définitions géométriques ; de même que l'idée vraie donnée, qui sera la source de tous nos raisonnements, ne sera pas formée d'éléments géométriques (1). C'est pourquoi s'il est permis au géomètre de définir une figure par l'une quelconque de ses propriétés, ce procédé nous sera absolument interdit, puisque, nous l'avons vu, les propriétés des choses ne sont clairement intelligibles que dans la mesure où leurs essences ont tout d'abord été déterminées (*de Int. Em.*, p. 29).

(1) Ainsi tombent les objections que LATTI (*on the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz*, in : *Mind*, 1899) adresse à Spinoza de ce point de vue que, s'il est légitime pour une science spéciale d'établir des postulats présupposant un système dans lequel sont compris les objets de cette science, une telle procédure est incompatible avec la tâche d'une philosophie absolue. Cf. aussi les objections formulées contre l'application de la méthode géométrique à la philosophie par KANT (*Critique de la Raison pure, Méthodologie transcendante*, ch. I, section 1) ; KIRCHMANN (*uber die Anw. der math. Methode auf die Philosophie*) ; OPITZ (*Grundriss einer Seinswissenschaft*, H. d. I, Einleitung, et Bd III, p. 37 et sqq.) ; UENENWEG (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III Theil, neunte Ausg., p. 125), etc...

C'est pourquoi encore, s'il est vrai que de la définition d'une figure géométrique on ne peut tirer qu'une seule de ses propriétés, de la définition d'une essence réelle nous devons pouvoir déduire la totalité de ses propriétés intrinsèques (*Ep.* 83). C'est pourquoi, enfin, si le géomètre peut donner d'une même figure plusieurs définitions qui en expriment également la cause prochaine (*de Int. Em.*, p. 33), l'essence d'une chose réelle ne peut être formulée que par une seule définition qui révèle son essence dans ce qu'elle a d'intime, de particulier, d'affirmatif (*ibid.*, p. 29). Nous ne pouvons donc attendre de la mathématique qu'elle nous fasse connaître les conditions que doivent remplir les définitions vraies et légitimes, pas plus qu'elle ne nous a montré la nature des notions communes. La détermination de ces conditions est la troisième et la dernière tâche de la Méthode.

VIII

LES DÉFINITIONS ET LES CATÉGORIES DE L'ENTENDEMENT PUR

Toute chose existe en vertu de son essence propre ou de sa cause prochaine. Il y aura, par suite, deux manières de formuler la définition d'une chose, selon que l'existence de cette chose résultera de sa seule définition ou qu'elle sera déterminée par sa cause prochaine. Seul, l'Être en soi peut être conçu par soi ; toutes les autres essences sont ses modifications et doivent être dérivées de cet Être en soi au moyen de leurs causes prochaines. Or nous avons appris que les causes prochaines de toutes choses sont constituées par la série des choses fixes et éternelles (*de Int. Em.*, p. 31), qui forment le contenu des notions communes. Nous avons donc les notions communes des causes prochaines de toutes choses, et il nous suffira de descendre graduellement, selon l'ordre deductivo-synthétique de nos idées adéquates, la série de ces causes prochaines pour parvenir à la définition « vraie et légitime » des « essences particulières affirmatives » (cf. *Tr. th. pol.* p. 41-42). Si nous analysons les éléments de cette série, nous nous apercevons qu'elle doit être composée de deux séries de modes éternels et infinis ; car certains modes doivent être immédiatement produits par Dieu, c'est-à-dire pourront être tirés deducti-

vement de la nature absolue de ses attributs ; et d'autres doivent être médiatement produits par Dieu, c'est-à-dire pourront être tirés déductivement des modes éternels immédiats (*Eth.* I, 21 et 22). Mais, si Dieu n'est cause absolument prochaine que des modes éternels et infinis qu'il produit immédiatement, il est la cause première de toutes choses, puisque la série des causes prochaines dépend tout entière de la nature absolue de ses attributs. Et, par suite, il ne peut être lui-même l'effet d'une cause prochaine. Puisque toutes choses ne pourront exister et être conçues que par lui, il ne devra exister ni être conçu que par lui-même. Sa définition devra donc, non seulement exclure toute idée d'une causalité efficiente dont il serait le produit, mais encore impliquer dans la seule détermination de son essence la nécessité de son existence (*Eth.* I, 8 sch. 2 ; *Tr. Brev.* 1^{re} P^{te} ch. 7 ; *de Int. Em.*, p. 30 ; *Ep.* 4, 10, 34, 60).

La formation d'une telle définition est-elle possible ? Toute définition doit être tirée d'une essence particulière affirmative ; or si, quand il s'agit des modes, cette essence nous est toujours donnée par leurs causes prochaines, nous ne voyons pas comment, dans ces conditions, nous pourrions formuler la définition d'une essence qui n'a pas de cause prochaine et doit être conçue par soi. Et, d'autre part, si toute définition essentielle est la conclusion d'une déduction, comment pourrions-nous définir une essence qui doit être le principe de toute déduction comme elle est l'origine de toutes choses dans la Nature ? Il faudrait donc que l'essence de Dieu nous fût immédiatement donnée. Or nous avons vu que l'idée de Dieu, qui seule nous est donnée, n'explique en aucune façon son essence, et que la détermination de cette essence doit être l'œuvre de la déduction. En d'autres termes, il faut que cette essence soit déduite, mais qu'elle ne soit pas déduite d'une autre essence. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle doit être déduite d'une notion commune, laquelle ne peut être que l'idée même de Dieu ? Si cette idée n'explique pas l'essence de Dieu ni par suite ses propriétés (*de Int. Em.* p. 30 ; *Eth.* I. app. ; *Ep.* 34-36 et 83), elle détermine cependant, par la seule analyse de son contenu, une série de concepts nécessaires de la raison pure dont la synthèse, logiquement déduite, suffira à engendrer la définition de l'essence de

Dieu. Nous avons établi, en effet, que l'idée de Dieu n'était la seule idée vraie qui nous fût donnée que parce qu'elle remplissait certaines conditions qui en faisaient le principe de toute intelligibilité pour notre esprit et de toute réalité dans la Nature. L'analyse de ce principe d'universelle intelligibilité, en nous découvrant les formes logiques sous lesquelles notre esprit conçoit nécessairement toutes choses, nous permettra donc de construire un système de catégories de l'entendement pur, dont l'idée de Dieu sera le fondement et par lequel nous pourrions nous élever déductivement à une définition de l'essence de Dieu (cf. *Tr. th. pol.*, p. 358 et p. 25, note 6). Les définitions du premier livre de l'Éthique n'expriment pas autre chose que la série de ces catégories, dont la synthèse est ensuite établie à l'aide d'axiomes par les dix premières propositions de ce même Livre (1).

Que l'Éthique s'ouvre ainsi par des définitions, nous n'avons pas lieu d'en être surpris. Si les définitions qui expriment des essences affirmatives ne peuvent être obtenues que par une déduction préalable, celles qui servent à formuler simplement des concepts de la raison pure, et par conséquent ne s'appliquent pas à la détermination des essences objectives, ne doivent faire partie à aucun titre de la synthèse déductive qui a précisément pour objet cette détermination. Elles doivent donc prendre place au principe et non pas au terme de la déduction. Ce ne sont ni des notions communes ni des vérités éternelles, mais des formules logiques qui n'ont d'autre fonction que d'exprimer le sens des

(1) Que l'ensemble et l'ordre de ces définitions ne forment pas un « agrégat arbitraire », KÜHNEMANN et FISCHER l'ont déjà établi. Mais FISCHER (*op. cit.*, p. 337) croit découvrir leur principe dans une analyse synoptique de la tâche de tout le système ; Spinoza aurait-il donc commis le cercle vicieux qui lui a été si souvent reproché ? (cf. SAISET, *op. cit.*, 1^{re} P^{ie} II § 2 ; BUSOLT, *op. cit.* ; HÉGEL, *op. cit.*, p. 263 ; WINDELBAND ; SCHOPENHAUER, etc ...). Bien loin que Spinoza ait posé simplement ses premières définitions sans essayer d'en établir la nécessité logique, RICHTER (*loc. cit.*) et MURRAY (*Idealism of Spinoza*, in : *philosophical Review*, vol. V, n^o 5, 1896) ont excellemment montré que le philosophe s'est constamment efforcé de justifier ses prémisses soit par une analyse critique des conditions de toute intelligibilité, soit par une analyse psychologique de leur origine et de leur formation. Quant à KÜHNEMANN (*op. cit.*, p. 243), il cherche la raison d'être des premières définitions de l'Éthique dans une explication analytique de ce concept de la substance, dont le *Tr. de Int. Em.* avait établi la nécessité logique au moyen du concept de « vérité » et enveloppé les déterminations essentielles sous la formule de l'« *Ens unicum et infinitum* ».

concepts dont la déduction fera usage. Ce ne sont pas des principes constitutifs, mais régulateurs (*Ep.* 9). Mais si ces définitions n'ont pour objet que de formuler des concepts purs de l'entendement, nous ne devons pas non plus nous étonner que la condition d'être conçu par l'entendement soit expressément relevée en chacune d'elles. Aucune de ces définitions ne prétend se rapporter à des essences réelles ; elles n'ont pas d'autre ambition que d'exprimer aussi fidèlement que possible ce que l'entendement perçoit en lui-même, quand il analyse le contenu intelligible de son idée vraie, de l'idée de Dieu. Si l'idée de Dieu est ainsi le « fondement » qui dirigera nos pensées à la recherche de la cause première de toutes choses (*de Int. Em.*, p. 32) (1), non seulement toute connaissance et toute certitude reposeront en définitive sur cette idée de Dieu (*Tr. th. pol.*, p. 257 et 3 ; *de Int. Em.*, pp. 12 et 24) ; mais notre esprit lui-même n'aura d'idées adéquates que dans la mesure où il participera à cette idée de Dieu (*Tr. th. pol.*, p. 358), c'est-à-dire où il sera une partie de l'entendement infini de Dieu (*de Int., Em.*, p. 23 ; *Eth.* II, 11 cor., et V, 40 sch.). L'idée de Dieu est ainsi le « principe commun » duquel suivent nécessairement toutes les propriétés de notre entendement ; elle constitue l'essence même de notre entendement.

Par cette dernière détermination la méthode a achevé sa tâche (2). Elle a montré tout d'abord que, pour parvenir à une con-

(1) Que ce « fondement » ne puisse être que l'idée de Dieu, cela résulte clairement de ce que cette « direction » a été expressément attribuée à l'idée de Dieu (cf. *Tr. de Int. En.*, pp. 12 et 26, et l'interprétation d'ARNAUD, *Oeuvres de Spinoza traduites et annotées*, 1^{er} vol., p. 545 et sqq.).

(2) Et par suite le *Tr. de Int. Em.* est parvenu à son terme. Si Spinoza paraît avoir « brisé court », cela tient, non à un inachèvement de sa pensée, mais à l'absence d'une conclusion littéraire, qu'il faut attribuer à ce fait que Spinoza n'a pu mettre la dernière main à son *Traité* (cf. l'Avertissement au Lecteur). C'est ce que Spinoza donne lui-même à entendre à l'*Ep.* 60, où il déclare que la théorie de la Méthode dont il a exposé les grandes lignes dans l'*Ep.* 37 et à laquelle il renvoie à *Eth.* II, 40 sch. 1, n'est pas rédigée « dans l'ordre ». L'ne première trace de cette rédaction définitive nous est offerte par le début du *Tr. de Int. Em.* qui, d'après BALTZEN (*Spinozas Entwicklungsgang*, p. 99), ne serait pas un travail de jeunesse, mais une addition très postérieure au corps même de l'ouvrage et destinée à en faire un tout indépendant (cette opinion n'est pas partagée par ELHOGEN, *op. cit.*, p. 42) ; si l'introduction a été écrite, la conclusion n'a pu l'être pour des raisons toutes fortuites — Spinoza suspend donc son travail au moment où il va définir l'essence de l'entendement, c'est-à-dire en formuler la cause prochaine. Or cette cause pro-

naissance adéquate de l'essence des choses, nous devons prendre pour base et point de départ à notre déduction l'idée de Dieu, parce que cette idée est la seule idée vraie qui nous soit immédiatement donnée et qu'elle remplit toutes les conditions requises pour nous permettre de poursuivre sans arrêt la série de nos idées adéquates ; elle a montré ensuite que, si cette idée de Dieu ne nous révèle pas encore l'essence même de Dieu et ses propriétés, elle renferme cependant dans son seul contenu logique un système de catégories de l'entendement pur que nous devons analyser dans ses articulations afin de construire avec ces éléments une synthèse qui aura pour conclusion nécessaire la définition de l'essence de Dieu ; elle a montré enfin que cette idée de Dieu n'est ainsi le fondement de toute connaissance et de toute certitude pour notre esprit que parce que, en définitive, elle constitue l'essence même de notre entendement et lui confère toutes les propriétés dont il est doué.

L'analyse de la nature humaine nous a révélé le but auquel nous devons tendre nécessairement ; la méthode nous a fait connaître que nous avons les moyens d'atteindre ce but et comment nous pourrions l'atteindre ; il appartient maintenant à la Philosophie de mettre ces moyens en œuvre et d'élever peu à peu notre pensée, par la seule puissance de la démonstration mathématique, à ces sommets de la connaissance où, une fois affranchis de toute servitude corporelle, nous jouirons de l'éternelle Béatitude dans la contemplation et l'amour intellectuel de Dieu.

chaîne, c'est l'idée de Dieu, et l'analyse de l'idée de Dieu appartient à la philosophie : Spinoza le déclare expressément à l'Ep. 37. On n'a donc pas le droit de supposer que le Traité a été brusquement interrompu parce que son achèvement se serait révélé impossible ou inutile, soit qu'on place cette impossibilité avec AVENARIUS (*Über die beiden Phasen des spinosistischen Pantheismus*, p. 49) et MARTINEAU (*op. cit.*, p. 50) dans le fait d'une inséparabilité organique de la matière et de la forme, qui ne permettait pas d'exposer la méthode sans supposer déjà connue toute la métaphysique ; soit qu'on la cherche avec ELBOGEN (*op. cit.*, p. 47) dans une insoluble contradiction interne qui consisterait en ce que, après avoir rejeté l'expérience comme source de connaissance, Spinoza aurait finalement compris que cette expérience est l'unique source de connaissance à l'égard des choses particulières ; soit enfin qu'avec KÜHNEMANN (*op. cit.*, p. 238), on suppose que Spinoza se serait rendu compte à l'examen de ces questions méthodologiques qu'il suffirait pour les résoudre de développer dans l'ordre les vérités de la Nature, qu'il ait fini par se lasser de s'attarder ainsi sans résultat à des questions préliminaires et qu'il ait eu hâte d'aborder directement dans l'Éthique l'ordre et l'enchaînement des vérités elles-mêmes.

CHAPITRE I

La Substantialité de Dieu.

I

DÉFINITION ET PROPRIÉTÉS DE LA SUBSTANTIALITÉ

L'essence de notre entendement étant constituée par l'idée de Dieu, ses propriétés s'ensuivent déductivement de cette idée par une simple analyse logique de son contenu (*De Int. Em.*, p. 34). Mais elles ne peuvent être exprimées que sous la forme de concepts nécessaires de la raison pure, puisque, d'une part, il n'y a rien dans l'entendement qui ne soit en acte ou actuellement conçu (*Elh.* I, 31 sch. ; II, 48 sch.) et que, d'autre part, ces concepts sont les seuls instruments naturels ou innés au moyen desquels l'esprit édifie son œuvre intellectuelle (*De Int. Em.*, pp. 10 et 32). Les propriétés essentielles de l'entendement ne sont donc pas autre chose que les catégories dont la méthode nous a révélé la présence dans les définitions de la première partie de l'*Ethique* et dont la synthèse logiquement déduite doit nous permettre de définir l'essence même de Dieu (1). Par suite, le système des catégories de l'entendement pur résultera analytiquement de l'idée de Dieu. Or nous avons établi que cette idée est l'idée d'un Être, dont l'essence est simple et absolument infinie, dont l'existence est une vérité éternelle au même titre que son essence, c'est-à-dire absolument nécessaire, et dont la puissance est la cause pre-

(1) Comp. ces définitions avec les propriétés de l'entendement pur énumérées par le *Tr. de Int. Em.* pp. 32-34

mière de toute Réalité. Il sera donc de la nature de la Raison de concevoir toute puissance dans les choses sous l'idée d'une causalité primordiale et immanente, universelle et nécessaire, déterminant toute essence, toute existence et toute action ; il sera de la nature de la Raison de concevoir toute existence dans les choses sous l'idée d'une nécessité excluant toute espèce de contingence et d'une éternité hétérogène à toute durée, même supposée sans commencement ni fin ; il sera enfin de la nature de la Raison de concevoir toute essence dans les choses sous l'idée d'une substance unique et absolument infinie, comprenant en soi toute réalité comme une modification ou une affection de son essence propre. Mais cette dernière idée d'une substance absolument infinie n'est pas simplement une catégorie parmi les autres. Par cela seul qu'elle exprime la relation de l'idée de Dieu avec l'essence de toutes choses dans la Nature, elle occupe une position privilégiée dans le système de nos catégories ; elle en constitue proprement le centre de gravité ; en elle se résument et s'achèvent tous les concepts fondamentaux de la raison pure, de sorte que celle-ci ne conçoit toutes choses sous les idées d'infinité, d'éternité et de nécessité, que parcequ'elles les conçoit en définitive sous l'idée de substance.

Comment l'esprit forme-t-il cette idée de substance ? L'idée de Dieu est avant tout l'idée d'un être simple, puisqu'elle doit servir de base à la déduction tout entière. Or l'idée d'un être simple est l'idée d'un être conçu par lui-même ; car toute idée d'un être composé est le produit d'une déduction qui opère la synthèse de ses éléments suivant la loi de causalité logique, et elle ne peut être conçue qu'au moyen des idées simples qui entrent dans sa composition ; elle a donc besoin, pour être conçue, du concept des éléments dont elle est constituée. Mais comment l'idée d'un être simple pourrait-elle être conçue autrement que par elle-même, puisque par définition, naturellement et logiquement, elle est antérieure à toute autre idée, condition de toute autre idée ? Elle n'a donc pas besoin du concept d'une autre chose pour se former ; elle doit être conçue par elle-même. Mais l'idée d'un être conçu par soi est aussi l'idée d'un être en soi ; car ce qui est « in aliud » ne peut être conçu que par cet « aliud ». Un être qui ne peut être conçu

« per aliud » ne peut donc non plus exister « in alio » ; il doit être « in se » (*De Int. Em.*, p. 28 ; *Eth.* I, 8 sch. 2). Nous appellerons *Substance* cet Etre en soi et conçu par soi ; et *mode* tout ce qui est « in alio » et conçu « per aliud ». Or cet « aliud » ne peut être, en dernière analyse, que la substance elle-même ; puisque la série des choses « in alio » ne pourrait être infinie sans former un cercle vicieux et doit nécessairement se rattacher en définitive à un être « in se », à une substance par laquelle tout le reste sera conçu. Les modes sont ainsi les affections de la substance par laquelle ils sont conçus ; et en dehors de la substance et de ses modes il n'y a rien d'objectivement réel (*Eth.* I, 4 dem. ; 15, dem. ; 28, dem. ; ax. 1).

Mais, de même que le développement logique de nos concepts nous impose l'idée d'un Etre en soi ou substantiel, il nous oblige d'autre part à concevoir un être par soi ou *cause de soi* ; car la chaîne des causes, comme celle des essences, ne peut être infinie, il faut nécessairement qu'elle se rattache à un être qui, n'étant plus l'effet d'une cause antérieure, soit pour ainsi dire sa propre cause, « *causa sui* » (1). Et que la substance seule puisse être de nature à n'exister que par soi, de manière que son essence enveloppe l'existence, cela résulte logiquement de ce que, si elle était produite, elle ne pourrait ni être en soi ni être conçue par soi ; c'est-à-dire qu'elle ne serait plus substance, mais modification d'une autre essence qui seule serait en vérité la substance. La substance est donnée, puisque sans elle rien ne pourrait être ni être conçu ; et elle ne peut l'être que par elle-même, sous peine de contradiction interne ; donc son essence enveloppe l'existence et ne peut être conçue que comme existante : la substance est « *causa sui* » (cf. *Eth.* I, 8 sch. 2).

Le fait d'être en soi et conçu par soi ne constitue encore que le caractère général et formel de la substantialité ; l'essence même de la substance ne peut être saisie qu'au moyen d'attributs qui en expriment le contenu. Nous appellerons *attributs* ce que nous concevons comme éléments constitutifs et essentiels de la substance (*De Int. Em.*, p. 24, note 1) ; et la substance absolu-

(1) Cf. H. C. W. SIGWART (*Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert*, p. 106) ; MEIJER (*Spinozæ philosophiæ brevis commentatio* (p. 9 et 10)).

ment infinie sera douée de l'infinité des attributs, puisque, excluant toute négation en raison de son infinité absolue, elle doit envelopper tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie (*Eth.* I, 10 sch.). Mais l'idée d'une substance absolument infinie, douée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, n'est-elle pas l'idée même de Dieu ? Dans cette définition de l'idée de Dieu le concept de substance atteint le terme de son développement logique et clôt en même temps le système des catégories de l'entendement pur.

Que l'esprit forme ainsi son concept de la substance en vertu d'une dialectique intime de son entendement et conformément aux lois nécessaires qui régissent toute pensée logique, l'analyse à laquelle nous avons soumis l'idée de Dieu l'a démontré d'une manière péremptoire. Bien loin que le concept de substance soit le résultat d'une généralisation empirique, Spinoza n'admet même pas qu'il puisse être le produit d'une raison individuelle, réfléchissant à sa guise sur les idées particulières qui constituent son entendement propre. Il est pour lui une forme à priori, un point de vue nécessaire, un élément constitutif de l'universelle Raison, de la Raison prise en soi, de la Raison en tant que telle (1). Mais déjà Spinoza avait noté dans son *Ethique* que, sous l'empire des sens et de l'imagination, la plupart des hommes ou bien ne distinguent pas la substance de ses modifications et, dans l'ignorance des causes vraies des choses, ne craignent pas de lui attribuer les propriétés qui caractérisent ses modifications (*Eth.* I, 8 sch. 2) ; ou bien, au contraire, éliminant peu à peu toutes les qualités qui constituent la réalité des choses, s'élèvent par la voie de l'abstraction empirique à l'idée transcendantale d'un Etre sans attribut ni détermination (*Eth.* II, 40 sch. 1). Or cette double confusion a été reprochée à Spinoza lui-même.

(1) Cf. RICHTER (*loc. cit.*) et MURRAY (*loc. cit.*).

II

SUBSTANTIALITÉ ET CAUSALITÉ

Selon certains commentateurs, en effet, Spinoza ne serait parvenu à son concept de la substance que par une suppression progressive des différences qualitatives et quantitatives qui déterminent l'existence et la nature des choses particulières et finies. Considérant que Spinoza exclut expressément de sa substance toute négation, Volkelt (1) estime que cette substance doit se réduire à la pure et simple affirmation d'elle-même, à une identité abstraite, libre de toute détermination, vide de tout contenu, étrangère à tout développement, simple forme de la pensée sans prédicat positif. Concevant l'essence de Dieu chez Spinoza sur le modèle de l'espace, Windelband (2) ne voit dans la substance que le vide absolu, sans qualité ni contenu, le néant métaphysique. Contre Herder, qui dans une lettre à Jacobi (3), avait qualifié de $\pi\rho\theta\epsilon\tau\omicron\nu\ \rho\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ le fait de considérer le Dieu de Spinoza comme un concept abstrait, Uberweg (4) déclare que « si dans la pensée du philosophe le concept de substance n'a sans doute pas été simplement une abstraction subjective, c'est bien cela cependant qu'il a été en fait ». Mais, remarque très justement Friedrichs (5), comment Uberweg peut-il si bien connaître l'intention de Spinoza, si dans son œuvre le concept de substance ne se présente que sous la forme d'une abstraction vide ? Il faut donc que le philosophe ait clairement manifesté cette intention ; et pour Friedrichs, en effet, l'erreur ne consiste pas à prétendre que Spinoza s'est élevé au concept de substance par la voie de l'abstraction, mais de considérer cette abstraction comme l'abstraction logique, habituelle, qui procède par élimination des différences qualitatives et ne peut ainsi parvenir qu'à l'idée d'un être absolument indéter-

(1) *Pantheismus und Individualismus im Syst. Spinozas*, p. 32 et sqq.

(2) *Op. cit.*, p. 213.

(3) Cf. aussi : GOLL, *Einige Gespräche über Spinoza's system*, p. 121 et sqq.

(4) *Op. cit.*, p. 133 ; cf. aussi. HEGEL (*op. cit.*, p. 288) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 393) ; LESCHBRAND, *Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Carlesius bis Kant* (p. 32 et sqq.).

(5) *Der Substanzbegriff Spinozas*, p. 42.

miné, vide de tout contenu. C'est au contraire au moyen d'une abstraction causale, procédant par élimination de toutes les conditions particulières d'existence et de causalité finie, que Spinoza aurait peu à peu formé l'idée d'un Être primordial, inconditionné et absolu, dont l'indétermination n'a pas une signification qualitative, mais exclusivement causale. Mais, s'il en est ainsi, le concept de substance se résout tout entier dans l'idée d'un être qui n'existe par soi et n'est cause de soi que dans la mesure où il est cause absolument première et immanente de toute réalité dans la Nature. Telle est bien aussi l'interprétation de Friedrichs : « l'essence de la substance, dit-il, consiste dans son infinie puissance à exister et à agir, c'est-à-dire qu'elle porte en elle le principe du changement, car le fait que la substance agit par soi-même signifie qu'elle se modifie elle-même ou se transforme elle-même. La substance de Spinoza est, de toute éternité, un être qui se transforme continuellement par sa propre puissance » (1).

Que l'idée de causalité ne soit pas étrangère à l'idée de substance, on ne peut le contester. Nous avons établi que l'idée de Dieu est l'idée d'un être qui n'existe pas seulement en soi, mais aussi par soi, et qui est à la fois cause de soi et cause de toute réalité dans la Nature (cf. *Eth.* I, 25 sch.), de sorte que la raison ne conçoit toute puissance dans les choses que sous l'idée de cette causalité primordiale et immanente. Mais il convient de remarquer que cette idée de causalité n'a été obtenue que par une analyse de l'idée de Dieu et au même titre que l'idée de substance. Si nous avons dû attribuer à la substance la propriété d'être une « *causa sui* », ce n'est donc pas par une simple analyse du concept de substance, mais en vertu d'une synthèse déductive qui, rap-

(1) Cette manière de voir est partagée par ZULAWSKI (*Das Problem der Kausalität bei Spinoza*, p. 4) qui, après avoir félicité FRIEDRICHS d'avoir nettement établi le caractère dynamique de la substance spinoziste, ajoute que la 3^e définition d'*Eth.* I représente cette substance comme une puissance absolue, une cause absolument première, une énergie actuelle : « le concept de la substance coïncide totalement avec le concept de la puissance (absolue, infinie) », la puissance étant d'ailleurs le seul concept synthétique qui permette d'attribuer à la substance des déterminations qui ne soient pas simplement négatives, et de la distinguer de l'Être pur des Eléates. Cf. aussi BRUNSCHVICG (*Revue de Met. et de Mor.*, sept. 1904, p. 788) ; HÖFFDING, *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. 1, p. 339 ; KÜHNEMANN (*op. cit.*, p. 232) ; WENZEL (*op. cit.*, p. 398 et sqq.).

prochant les deux concepts de substance et de causalité, nous en a découvert la relation nécessaire (*Eth.* I, 7). Si Spinoza avait introduit dès le début dans son concept de la substance l'idée de causalité, il ne l'aurait fait qu'au prix d'une inconséquence, ainsi que le remarque fort bien Sommer (1), car le concept spinoziste de la substance, tel qu'il est formulé par la 3^e déf. de l'*Ethique*, ne renferme évidemment que des déterminations purement logiques et formelles ; il ne saurait envelopper des déterminations causales sans se dépasser lui-même. Sommer estime que Spinoza a commis cette inconséquence ; et il la juge heureuse pour ce motif qu'elle conditionne la capacité de développement de tout le système qui, sans elle, resterait éternellement figé dans le concept d'un Être absolu et immuable. Mais ce n'est pas seulement une inconséquence qu'il faudrait reprocher à Spinoza ; c'est une contradiction « in adjecto ». Si la substance n'est intelligible que par sa causalité, il ne suffira plus, pour concevoir son essence, de la déterminer par des attributs qui en expriment le contenu (2) ; il sera nécessaire de la considérer sous les modifications qu'elle produit en elle-même par sa puissance absolue et infinie ; et, en définitive, elle n'existera et ne sera donnée que dans et par ses modifications (3). Que devient dès lors cette substance qui, par définition, devait être en soi et conçue par soi ? Une substance qui n'aurait de réalité que dans ses modes ne pourrait être conçue que par eux et ne serait plus en vérité la substance, mais elle-même un mode, conformément à la 5^e déf. d'*Eth.* I. Spinoza a formellement repoussé une pareille conception : la substance n'est pas seulement antérieure à ses modes par nature et par causalité (*Eth.* I, 1 et 17 sch.) ; elle n'existe dans son essence propre et elle ne peut être conçue telle qu'elle existe véritablement, en soi, qu'en dehors de ses modes, « depositis suis affectionibus » (*Eth.* I,

(1) *Loc. cit.*

(2) Déjà LEIBNIZ (*Réfutation de Spinoza*) accusait Spinoza de n'être pas resté fidèle au pur concept de la substance en y introduisant des attributs, puisqu'elle ne devrait plus dès lors être conçue par elle-même, mais par ses attributs. Leibniz oublie que ces attributs ne sont pas autre chose que l'essence même de la substance, et qu'en étant perçue par ses attributs, la substance ne cesse pas d'être perçue par elle-même.

(3) Ainsi que l'admettent expressément : MURRAY (*loc. cit.*), ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 23) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 38) ; LESCHBRAND (*loc. cit.*).

5 dem.). La substance n'est pas dans les modes, mais au contraire les modes dans la substance ; la substance ne doit pas être conçue par ses modes, mais au contraire les modes par leur substance (*Eth.* II, 8 ; V, 29 sch. ; I, 15). Si la substance est une cause efficiente, elle l'est sans doute en vertu de son essence propre, mais non en vertu de sa seule substantialité, en tant que substance. Il n'est donc pas permis de dire avec Zulawski (1) que la puissance est dans la substance le primat absolu ; mais bien plutôt avec Fiseher (2) que la puissance dans la substance est représentée par ses attributs et que l'attribut se rapporte à la substance comme la *force* primordiale à l'*Elre* primordial.

III

LE CONCEPT DE SUBSTANCE D'ARISTOTE A SPINOZA

On a essayé de lever la contradiction qu'implique la réduction du concept de la substance à celui de la pure causalité, en considérant cette substance comme l'identité des catégories de substrat et d'efficience causale. On espère ainsi, sans dénaturer le caractère logique de l'idée de substance, échapper au danger d'en faire un concept vide et sans contenu. Mais on n'évite une première faute que pour en commettre une seconde ; car, dans cette interprétation, le concept de substance va osciller entre deux idées qui en fait lui sont également étrangères, celle de substrat et celle de causalité. Pour Zulawski (3), en effet, la caractéristique de la substance chez Spinoza consiste en ce qu'en elle coïncident substrat et cause efficiente : « ce qui constitue le contenu des formes d'existence est en même temps leur cause ». Mais il est si difficile de s'en tenir à ce concept hybride que Zulawski lui-même est nécessairement amené à accentuer le côté dynamique de la substance aux dépens de son côté ontologique, de sorte que celui-ci finit par s'effacer complètement pour faire place à une idée de la substance entièrement et uniquement définie par les concepts d'éner-

(1) *Op. cit.*, p. 33.

(2) *Op. cit.*, p. 383.

(3) *Op. cit.*, p. 32.

gie, de causalité et de puissance. Selon Regensburg, (1), au contraire, le concept de substance se ramène avant tout à celui de matière : « la substance, dit-il, est ce qui subsiste dans tout changement de phénomènes, ce qui réside au fond commun de toutes les formes d'existence que revêtent successivement les choses particulières ». La substance de Spinoza se distingue toutefois de la matière, au sens habituel du mot, par ceci qu'elle n'est pas une masse inerte et inconsciente, mais une matière animée, douée de force psychique. Hœckel (2) essaie d'établir une sorte d'équilibre entre les deux idées en considérant la matière et l'énergie comme les deux attributs fondamentaux ou les deux propriétés fondamentales de la substance universelle. Mais à quoi tendent toutes ces interprétations sinon en définitive à faire de l'idée de substance le concept, non plus simplement d'une manière d'être (détermination logique et formelle), mais d'une essence (détermination ontologique), soit qu'on se représente cette essence comme le substrat immobile et immuable des phénomènes, soit qu'on y voie la cause immanente, la force active, l'énergie vivante dont les phénomènes sont l'expression et le produit ? Bergmann (3) a très logiquement tiré la conclusion, en déclarant que, pour Spinoza, « il n'y a aucune différence entre l'essence ou la nature de la substance et la substance même » et que « la substance s'épuise tout entière dans son essence, laquelle est d'ailleurs, sinon la matière, du moins la matérialité ou le remplissement de l'espace ».

Cette interprétation de l'« in se » au sens d'un « inesse » ou d'une inhérence, dont la substance serait elle-même le sujet, reçoit une justification apparente du rapprochement qu'on n'a pas manqué de faire entre la définition spinoziste de la substance et les définitions d'Aristote, de la scolastique et de Descartes. Freudenthal (4) s'est acquitté de cette tâche avec une érudition qu'on ne saurait trop louer ; mais de ce rapprochement il croit pouvoir

(1) *Über die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnislehre* (1^{re} P^{is} ; § 1).

(2) *Enigmes de l'Univers*, trad. franc., p. 23 ; cf. aussi les « *Merveilles de la Vie* », trad. franc., p. 74.

(3) *Op. cit.*

(4) *Spinoza und die Scholastik*, in : *Phil. Aufsätze* Ed. Zeller gewidmet, p. 121.

inférer que « dans le concept de la substance, qui ne devait renfermer primitivement que des relations logiques, Spinoza a mêlé sans s'en apercevoir des déterminations ontologiques, pour n'avoir pas rigoureusement distingué la signification logique de la signification réelle des ses concepts » (1). Überweg (2) avait déjà adressé à Spinoza le reproche « de n'avoir pas séparé dans la définition de la substance les deux catégories que Kant distingue comme substance et causalité : l'*ὄνεια* d'Aristote est égalée à la cause efficiente ». Zulawski (3) croit défendre Spinoza en faisant remarquer que le philosophe n'a pas confondu les deux catégories, mais les a consciemment réunies en une seule ; car « sa substance n'est pas un être passif auquel devrait s'ajouter du dehors une force active pour créer ou former quelque chose, elle est vivante, elle est elle-même force et causalité ». Mais il suit de cette interprétation que Spinoza n'aurait pas réussi à synthétiser en un concept unique les deux catégories de « subsistance » et de « causalité efficiente », car Zulawski note lui-même que l'*ὄνεια* d'Aristote est complètement transformée en concept de la puissance. Richter (4) croit également justifier Spinoza en faisant observer contre Freudenthal que l'identification du réel et du perçu n'est pas chez le philosophe une confusion ou une méprise, mais au contraire un principe conscient et fondamental de son système. Mais, pour être consciente, cette identification n'en est pas moins coupable, quand on l'introduit dans une définition qui ne doit formuler que des déterminations logiques. Les premières définitions de l'*Ethique* sont des catégories de l'entendement pur ; elles n'expriment par conséquent que les formes universelles et nécessaires de la pensée. Il appartient à la synthèse déductive d'établir l'identité de l'être et du perçu ; on n'a pas le droit de la poser tout d'abord en principe. Les premières propositions de l'*Ethique* n'ont pas d'autre objet précisément que de démon-

(1) Pour POWELL (*op. cit.*, p. 26) aussi, la définition spinoziste de la substance présente, tout comme celle d'Aristote, un mélange de déterminations logiques et métaphysiques ; mais il ajoute que la seconde partie de la définition fait passer la détermination ontologique tout à fait à l'arrière plan.

(2) *Op. cit.*, p. 119, en note.

(3) *Op. cit.*, p. 32.

(4) *Loc. cit.*

trer la nécessité existentielle et objective de cette substance absolument infinie dont le système de nos catégories a développé les implications logiques. En fait, la définition spinoziste de la substance se rattache si peu aux définitions d'Aristote et de la scolastique qu'elle dépasse même celles de Descartes.

Descartes a donné deux définitions de la substance. Celle que présentent les *Rép. aux 2^{es} objections*, et qui seule est reproduite par Spinoza dans les *Princ. Phil. Cart.*, est ainsi formulée : « toute chose dans laquelle réside immédiatement comme dans un sujet, ou par laquelle existe quelque chose que nous apercevons, c'est-à-dire quelque propriété, qualité ou attribut dont nous avons en nous une réelle idée, s'appelle substance ». C'est l'antique définition aristotélique de $\rho\upsilon\sigma\tau\alpha\iota$ par $\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\kappa\omicron\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, la subsistance ou le sujet d'inhérence (*Calég. c. 5. 2 a 12 f.*). Saint Thomas lui avait déjà donné une forme qui annonce Spinoza : « illa enim subsistere dicimus quæ non in aliis sed in se existit » (*S. Th. I, qu. 29, art. 2*). Toutefois l'« inse » de Spinoza est si loin de répondre à l'« ens inse » de la scolastique péripatéticienne qu'au lieu d'exprimer le sujet d'inhérence de certains attributs ou propriétés, il s'applique à un être qui ne peut être perçu que par lui-même. Aussi, tandis que Descartes, pour expliquer sa pensée, fait suivre sa définition de la substance de cette observation que « nous n'avons pas d'autre idée de la substance précisément prise, sinon qu'elle est une chose dans laquelle existe formellement ou éminemment cette propriété ou qualité que nous apercevons ou qui est objectivement en quelque-une de nos idées » (1), de sorte qu'en définitive la substance ne peut jamais être perçue que par les propriétés qui y reposent comme en leur sujet d'inhérence, Spinoza au contraire, comme s'il voulait écarter de son concept de la substance cette interprétation toute scolastique, ajoute —

(1) La substance ainsi entendue n'est plus proprement un être « inse », mais un être « dans lequel subsistent toutes choses » ; elle devient finalement l'« aliud » dans lequel sont les modes. BEUGMANN (*loc. cit.*) remarque très justement que, si on veut définir la substance par l'inhérence, sans cependant la faire dépendre de ses modes, il faudra dire qu'elle est elle-même le sujet de son inhérence, qu'elle inhère à elle-même : « l'inhérence est *in esse*, mais l'*in esse* de la substance n'est pas *esse in alio*, mais *esse in se* ». Rien n'est plus étranger à la tournure d'esprit mathématique de Spinoza que ces subtilités scolastiques, qu'il a lui-même traitées de « bagatelles » (*Cog. Met.*, p. 214).

après avoir dit qu'elle est « inse » — qu'elle doit être perçue « par elle même », et il appuie sur ce point que son concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose pour se constituer ; et, comme si cette explication ne suffisait pas, il rappelle dans la *Dem. d'Eth.* I, 5 que la substance, pour être conçue « vere » c'est-à-dire « ut in se est », doit être conçue « depositis suis affectionibus ».

Mais par cette accentuation du « per se concipi » Spinoza est amené à rejeter également la seconde définition que Descartes avait donnée de la substance dans ses « *Principes de Philosophie* » (I, 51) : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe de telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister ». Non seulement cette définition de la substance ne peut s'appliquer qu'à Dieu, ainsi que Descartes le reconnaît lui-même, et suppose par conséquent dès le principe son unicité, alors que Spinoza se propose de la démontrer et non de la supposer par définition ; mais encore elle formule le concept de substance en fonction des attributs, de sorte que l'hétérogénéité des attributs va nécessiter une hétérogénéité de substances et mettre la définition de la substance en contradiction avec elle-même. Descartes, en effet, après avoir admis que « le nom de substance n'est pas univoque au regard de Dieu et des créatures » (I, 51), ne peut plus définir par l'« aséité » les substances créées, puisqu'elles ont sans cesse besoin du concours de Dieu pour exister et subsister ; il se voit donc dans l'obligation de reconnaître (I, 52) que, pour savoir qu'une telle substance existe, il faudra « qu'elle ait quelques attributs que nous puissions remarquer », car « ce n'est pas assez qu'elle existe véritablement, c'est-à-dire qu'elle soit à présent dans le monde, pour faire que nous l'apercevions » ; et il conclut (I, 63) qu'on ne peut avoir la notion distincte d'une substance qu'en la concevant par son attribut ou sa propriété. Par cette conception Descartes se sépare assurément de la scolastique ; il ne s'agit plus pour lui, comme le dit très bien Brunschvicg (1) « de poursuivre l'exclusion de toute qualité, l'x qui serait au delà de tout ce qui est représenté, mais

(1) *Revue de Mét. et de mor.*, sept. 1904, p. 760, cf. aussi LÉON, *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la Pensée et de son objet*, p. 85 et sqq.

de résoudre ce problème : à quelle propriété reconnaître la substance ? » Mais il ne fait ainsi que donner au problème scolastique de la substance une tournure nouvelle, sans en modifier essentiellement la nature. Sans doute, il ne veut plus aller, comme le prescrivait Aristote, de l' « εἶ ἐστὶ » au « τί ἐστὶ » ; et il déclare que « selon les lois de la vraie logique on ne doit jamais demander d'aucune chose si elle est qu'on ne sache premièrement ce qu'elle est » (*Rép. aux 1^{res} objections*). Mais le « τί » dont il cherche l'essence, est toujours pour lui l' « ὑποκείμενον » ; et, en définitive, il ne se dégage pas des liens de la scolastique ; il maintient avec elle la pluralité des substances en raison de l'hétérogénéité des attributs. N'est-ce pas, aussi bien, le reproche de « scolasticisme », que Spinoza adresse le plus fréquemment à Descartes ? (Cf. *Préf. des Princ. Phil. Carl. et Eth.* V, préf.). La conception cartésienne de la substance reste pour lui une conception scolastique qu'il faut reviser tout entière.

IV

LA SUBSTANCE ET L'INCONDITIONNÉ

Si Spinoza se sépare ainsi de Descartes, ce n'est pas, comme le suppose Brunschvicg, pour transformer la conception ontologique de la substance en une conception causale ou dynamique. La substance ne peut plus être « ce en quoi sont les choses, supposition d'existence », mais elle n'est pas encore « ce par quoi sont les choses, source d'existence » ; elle cesse d'être figée « dans l'immobilité morne du substrat », mais elle n'est pas par cela même et immédiatement « un principe d'activité universelle qui manifeste sous une infinité de formes sa puissance infinie » ; la substantiabilité ne consiste plus pour Spinoza dans « la relation tout imaginative, toute statique entre ce qui supporte et ce qui est supporté », mais elle n'est pas encore « la fécondité tout intellectuelle qui est la racine de l'être, qui enveloppe, intérieures à l'unité de l'essence, la totalité de ses conséquences ». La substance ne se définit plus par le substrat, mais elle ne se définit pas encore par la causalité ou par la force. Sans nier, avec Erdmann (1), que la subs-

(1) *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, § 272, p. 66.

tance de Spinoza soit une cause efficiente, j'estime que de sa définition ne s'ensuit pas analytiquement son caractère causal ou dynamique et qu'il est nécessaire de l'y rattacher par une synthèse, œuvre de la déduction. Le concept de la substance ne peut en aucune façon renfermer l'idée d'une relation quelconque avec ses modes : relation d'inhérence ou relation de causalité.

Comment pourrait-il en être autrement, s'il est vrai que la substance doit être en soi et conçue par soi ? Puisqu'elle doit être définissable en elle-même et par elle-même, elle ne peut contenir que des déterminations purement logiques et formelles ; et, par suite, en elle ne peut s'exprimer la nature d'une essence, mais seulement la manière d'être de cette essence. Et cette manière d'être, qu'elle détermine comme le fait d'être en soi et conçu par soi, en dehors de toute relation, quelle qu'elle soit, avec toute autre chose qu'elle-même, qu'est-ce en définitive, sinon le fait d'être l'Absolu ou l'Inconditionné, d'être ce dont l'idée se suffit à soi-même pour se poser et se constituer dans son intégralité ? (1). La substance représente donc uniquement pour Spinoza ce qu'il y a d'absolu ou d'inconditionné dans notre idée de Dieu ; elle n'implique aucune relation avec son essence ou avec sa causalité ; elle est le concept d'un être dont l'idée s'impose en elle-même et par elle-même, indépendamment de l'idée de toute essence et de toute causalité. Mais n'est-il pas à craindre que l'idée d'un tel Être ne nous ramène à l'antique conception éléatique (2) de l'être pur et inconditionné, immobile et rigide, immuablement identique à lui-même, infécond et sans vie ? Et, par suite, ne serait-ce pas, comme le croit Zulawski (3), afin de distinguer nettement sa substance de l'Absolu des Eléates, que Spinoza aurait ouvert son *Éthique*, non pas par la définition de la substance, mais par

(1) ERDMANN dit excellemment : « le point de départ de la doctrine de Spinoza n'est pas la cause primordiale de toutes choses, mais la condition logique de tout ce qui est, ce au moyen de quoi seulement tout le reste peut être pensé, mais qui n'a soi-même besoin d'aucune pensée antécédente, par laquelle son concept puisse être formé. La substance est l'inconditionné ».

(2) Sur le rapprochement de Spinoza et des Eléates, cf. ZULAWSKI (*op. cit.*, pp. 1 et sqq.) ; LESCHBRAND (*loc. cit.*) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 82) ; CARO, *Revue des deux mondes*, 15 octobre 1865. PILLON, *Année philosophique*, 1894-p. 155-170 ; LÉON, *op. cit.*, p. 180.

(3) *Op. cit.*, p. 4.

celle de la « *causa sui* », faisant ainsi ressortir que, si la substance est un absolu, elle est avant tout une cause, cause première et infinie, cause absolument actuelle, non seulement de toute réalité dans la Nature, mais même de sa propre essence, de sorte que son existence ne serait en dernière analyse qu'un acte de sa puissance ? La puissance, l'énergie active et féconde, serait donc, en définitive, le primat absolu de la substance, la 3^e définition de l'Éthique n'établissant le caractère inconditionné du concept de la substance qu'une fois son essence résolue par la 1^{re} définition dans la puissance infinie ? (1).

Cette interprétation, qui est assurément séduisante, dépend tout entière du sens qu'il faut attribuer à l'expression de « *causa sui* ». Dans le *Tr. de Int. Em* (p. 28), Spinoza identifie la « *causa sui* » à l'« *in se* », mais il fait remarquer qu'il l'entend « au sens vulgaire ». Il s'agit donc de savoir si, pour le philosophe, cette « *causa sui* » exprime en fait l'idée d'une causalité efficiente, d'une réelle production de la substance par elle-même, de sorte que le concept d'énergie ou de puissance constituerait un élément essentiel du concept de la substance tel qu'il a été formulé par la 3^e définition de l'Éthique ; ou si la « *causa sui* » ne joue pas bien plutôt dans l'ordre de l'existence le rôle qui a été attribué à la « *substantia* » dans l'ordre de la connaissance en ce sens que, si par son « *in se et per se concipi* » la substance s'est révélée comme un concept absolument nécessaire de la raison pure, par la « *causa sui* » elle se présenterait maintenant comme une donnée absolument nécessaire de l'existence. Le concept de « *causa sui* » n'exprimerait donc pas l'idée d'une causalité primordiale et infinie, mais l'idée d'une existence éternelle ou absolue, par laquelle serait transposé dans la catégorie de l'être le caractère inconditionné qui constitue la notion de substance dans la catégorie du « *concipi* ». Nous avons sans doute établi que nous ne pouvions concevoir la substance que comme existant par soi, comme un être dont l'essence enveloppe nécessairement l'existence ; mais cette conception était simplement une forme de notre pensée et

(1) Cette opinion est partagée par BRUNSCHVIG (*Grande Encyclopédie*, art. *Spinoza*) ; cf. aussi MARTINEAU (*op. cit.*, p. 117) et MANN (*Causalitäts und Zweckbegriff bei Spinoza*, in : *Archiv. für Gesch. der Philos.* (1901).

elle n'aurait pu revendiquer une valeur objective et réelle que dans la mesure où l'identité de l'être et du perçu aurait été démontrée. C'est cette démonstration qu'il s'agit maintenant d'effectuer ; et elle ne peut l'être qu'au moyen d'une synthèse qui, rapprochant les deux concepts de substance et de « *causa sui* », en détermine la relation nécessaire.

V

LE RAPPORT DE L'EXISTENCE ET DE L'ESSENCE EN DIEU
ET LA CONCEPTION POSITIVE DE LA « CAUSA SUI »

Que la « *causa sui* » ne puisse être l'expression d'une causalité proprement efficiente, par laquelle la substance aurait elle-même produit son existence comme un acte de sa puissance, il semble difficile d'en douter. Déjà Descartes avait accordé que Dieu « ne se conserve pas par une influence réelle et positive de la cause efficiente » (*Rep. aux 1^{res} object.*) et que la « *causa sui* » ne peut être « une cause efficiente proprement dite » (*Rep. aux 4^{es} obj.*). Spinoza lui-même remarque dans le *Tr. Brev.* (p. 72) que ce serait « l'absurdité même et d'une absolue impossibilité de prétendre qu'une chose peut être cause de soi en ce sens « qu'elle serait cause de sa propre existence avant d'exister ». (1) Cependant, dans le même *Tr. Brev.* (pp. 7 et 23), il déclare que Dieu n'est pas seulement la cause première de toutes choses, mais encore la cause de lui-même ; et il reproche à Thomas d'Aquin d'avoir dit que Dieu n'a pas de cause.

Dans l'*Elhique* il conçoit encore la « *causa sui* » « dans le même sens » que la « *causa omnium rerum* » (I, 25 sch.), or Dieu est cause

(1) MARTINEAU (*op. cit.*, p. 118) croit découvrir une critique anticipée du concept spinoziste de la « *causa sui* » dans ces paroles de Thomas d'Aquin : « nec est possibile quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile » (*S. Th. P. I*, qu. II, Resp. 2). Je serais tenté, pour ma part, d'y voir la source du passage de *Tr. Brev.* que je viens de citer et qui répond par avance aux objections qu'on a adressées à Spinoza de ce point de vue d'un conditionnement temporel de l'existence par l'essence ; cf. SCHOPENHAUER (*Quadruple racine du principe de raison suffisante*, ch. I, § 8) ; RAPPAPORT, *Spinoza und Schopenhauer*, p. 20 ; UBERWEG, *op. cit.*, p. 126 ; NIETZSCHE, *Par delà le bien et le mal*, aph. 21 ; NAGEL a fait observer très justement que ces critiques ne font proprement qu'« enfoncer une porte ouverte » (*Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben*, in : *Zeitschr für Phil. und phil. Kritik* (1897).

de toutes choses par son efficence (I, 16 cor. 1). La propr. 35 d'*Eth.* V démontre que Dieu s'aime lui-même d'un amour infini, par ceci qu'il éprouve une joie infinie sous l'idée de lui-même comme cause; or, si cette cause ne peut être proprement extérieure à Dieu, puisqu'elle est « *causa sui* » (et Spinoza renvoie ici à la 1^{re} déf. d'*Eth.* I), elle doit être néanmoins conçue par analogie avec les causes qui déterminent dans l'esprit des sentiments de joie (V, 36 sch.). Enfin, dans l'*Ep.* 60, Spinoza nous fait connaître qu'il n'a pas défini Dieu comme l'Être souverainement parfait, mais comme l'Être absolument infini (def. 6 d'*Eth.* I), afin d'embrasser dans son concept la cause efficiente, sans laquelle on ne pourrait déduire aucune de ses propriétés; et il ajoute que toute cause efficiente n'est pas nécessairement extérieure, puisque dans le cas présent elle est interne. La « *causa sui* » serait ainsi conçue sur le modèle de la cause efficiente, mais avec la particularité que cette cause efficiente serait interne, immanente en quelque sorte à son effet.

Il convient d'observer tout d'abord, en ce qui concerne l'*Ep.* 60, que, si Dieu y est défini comme une cause efficiente interne, ce ne peut être qu'à l'égard des effets qu'il produit en lui même, comme modifications de son essence, et non à l'égard de sa propre existence. En présentant, en effet, comme type d'une vraie définition, la définition du cercle par la cause génératrice que déjà le *Tr. de Int. Em.* avait prise pour exemple dans la même circonstance (p. 29), l'*Ep.* 60 nous invite à considérer sa définition de Dieu comme étant conforme aux règles tracées par le *Tr. de Int. Em.* (p. 30); or ce Traité nous apprend que la définition d'une chose créée, c'est à dire d'une chose qui n'a pas besoin d'une cause prochaine pour exister (p. 28), doit « exclure toute cause », de manière que sa nature suffise à rendre compte de son existence et à déterminer l'ensemble de ses propriétés. La prop. 16 d'*Eth.* I expose à son tour qu'on ne peut déduire de la définition de Dieu la totalité de ses propriétés que parcequ'elle est formulée en termes d'attributs, dont chacun constitue le principe éternel et infini d'une série infinie de modes. La cause efficiente interne, de laquelle l'*Ep.* 60 veut dériver toutes les propriétés de l'essence de Dieu, n'exprime donc pas autre chose que cette essence même considérée, non pas dans son existence pure et simple, mais dans la puissance in-

finie de ses attributs. — D'autre part, quand Spinoza affirme que Dieu est cause de soi « dans le même sens » où il est cause de toutes choses, il n'entend pas qu'on prenne cette analogie pour une identité; car Dieu est cause de toutes choses en ce sens qu'elle lui doivent, non seulement leur existence, mais leur essence (*Elh.* I, 25). Comment pourrait-on soutenir que Dieu se doit à lui-même son essence comme son existence ? L'impossibilité que Spinoza signalait déjà dans une interprétation littérale de la « *causa sui* » serait ainsi doublée d'une évidente absurdité. Aussi le *Tr. Brev.* (p. 9, en note) ne déclare pas seulement « qu'une chose ne peut avoir de nature avant d'exister », mais encore « que l'on peut bien voir ce qui appartient à la nature d'une chose quant à son existence, mais non quant à son essence ». Il ne serait d'ailleurs pas possible de concevoir l'essence de Dieu comme immanente à son existence puisqu'elle doit au contraire l'envelopper nécessairement, il faudrait bien plutôt concevoir l'existence de Dieu comme immanente à son essence et, par suite, s'il pouvait être ici question d'une causalité efficiente, son existence comme la cause efficiente de son essence, conformément à la signification que l'axiome 4 d'*Elh.* I attribue à l'enveloppement causal. Pour mettre fin à ces absurdités, il faut réduire l'analogie de la « *causa sui* » et de la causalité efficiente à cette simple affirmation que l'existence de Dieu est une expression de son essence, dans le même sens où le coroll. d'*Elh.* I, 25, auquel Spinoza fait lui-même appel, explique que les modes sont une expression déterminée des attributs de Dieu. Mais l'existence des modes n'est-elle pas conditionnée par l'essence même de Dieu ? Si l'analogie est exacte, ne faudra-t-il pas pareillement supposer en Dieu un conditionnement de l'existence par l'essence, quoique ce conditionnement doive être entendu en un sens purement logique, puisqu'il n'implique aucune succession dans la durée ? La « *causa sui* » serait donc bien, en définitive, une cause efficiente, mais de nature exclusivement logique : « *causa sive ratio* » (1).

Descartes avait déjà tenté d'interpréter la « *causa sui* » comme une causalité qu'à l'exemple d'Aristote il avait appelée formelle,

(1) Cf. HARTMANN, *op. cit.*, p. 393, et ZULAWSKI, *op. cit.*, p. 32 et sqq.

et dans laquelle l'effet ne serait ni différent de sa cause ni postérieur à elle dans le temps. Mais il avait dû se rendre à la réplique d'Arnauld que, si l'effet peut être contemporain de sa cause, il ne peut cependant jamais lui être identique ; une relation de causalité, même purement logique, suppose nécessairement une distinction réelle entre les termes qu'elle enveloppe. Or introduire dans la nature de Dieu une telle relation, ce serait mettre en question son éternité, puisque celle-ci repose précisément sur l'impossibilité de séparer, même par la pensée, son existence de son essence. Ce serait en outre transformer toute preuve de l'existence de Dieu par son essence en une pétition de principe fondamentale puisque, si l'existence de Dieu est logiquement distincte de son essence, il ne sera pas possible de l'en déduire par la simple voie du raisonnement, sans la supposer déjà donnée dans les prémisses. Aussi Spinoza a-t-il soin d'établir expressément l'identité en Dieu de l'essence et de l'existence (*Eth.* I, 20) ; et il fonde cette identité sur le concept même d'éternité, qu'il définit : « l'existence en tant qu'elle est conçue comme une conséquence nécessaire de la seule définition de la chose éternelle » (*Eth.* I, def. 8).

S'appuyant sur l'équation spinoziste « *causa sive ratio* », Joachim (1) estime qu'on doit maintenir l'idée d'un rapport de causalité logique entre l'essence et l'existence de Dieu ; et il propose de concevoir cette causalité logique dans le sens géométrique où un triangle est cause de ses propriétés. Mais, outre qu'on ne voit pas pourquoi, selon la remarque de Friedrichs (2), la « *ratio* » ne serait pas aussi bien identifiée à la « *causa* » que celle-ci à celle-là, l'existence de Dieu devrait être rangée d'après cette interprétation parmi ses propriétés. Or l'existence est si loin d'être pour Spinoza, d'une manière générale, une propriété, distincte de la position même de la chose existante, qu'il ne se borne pas à affirmer avec Descartes l'inséparabilité de l'essence et de l'existence en Dieu ; en excluant toute contingence et toute finalité dans la nature, il est amené à concevoir toutes choses sous les idées d'éternité et de nécessité, de sorte que, si pour lui l'essence des cho-

(1) *Op. cit.*, p. 53.

(2) *Op. cit.*, p. 3 ; cf. aussi WENZEL, *op. cit.*, p. 294.

ses finies n'enveloppe pas l'existence, il entend par là, non pas que cette existence doive leur être attribuée du dehors, comme une propriété particulière qui viendrait s'ajouter à leur essence pour les faire descendre dans la réalité, mais seulement qu'elle ne se suffit pas à elle-même et doit être dérivée de l'éternelle nécessité de la nature divine. C'est par un acte unique, car il est éternel, de sa puissance infinie que Dieu donne à toutes choses l'essence et l'existence ; leur existence temporelle n'est qu'une expression imparfaite et éphémère, une limitation ou une négation partielle de cette existence supérieure par laquelle elles sont éternellement contenues dans les modes infinis de Dieu et suivent nécessairement de son essence (*Elh.* I, 31 et sch. ; II, 8 cor. et 14 sch. ; V, 29 sch.). (1) Mais si, dans les choses particulières et finies, l'existence n'est inséparable de l'essence qu'en vertu de la cause immanente et nécessaire qui les pose dans l'éternité, en Dieu cette existence et cette essence sont inséparables en vertu de sa seule nature, c'est-à-dire qu'elles doivent s'impliquer ou s'envelopper réciproquement, de manière qu'elles ne puissent être conçues l'une sans l'autre et qu'en définitive elles soient « unum et idem ». La conception de la « *causa sui* » comme une cause efficiente, qu'on se représente cette dernière sous la forme d'une causalité réelle ou d'une causalité logique, conduit inévitablement à séparer de l'essence de Dieu son existence, soit comme un effet, soit comme une propriété ; dans les deux cas, elle se met en opposition directe et immédiate avec les propositions les plus explicites du philosophe ; elle aboutit, en dernière analyse, à supprimer ce qu'il y a de proprement spécifique dans l'idée de Dieu.

(1) GASSENDI (5^{es} obj.) avait déjà fait ressortir contre Descartes que l'existence n'est jamais une propriété, mais la position même de la chose existante. MARTINEAU (*op. cit.*, p. 122) remarque également « qu'on ne peut destituer l'existence de sa position de priorité substantive et la réduire à n'être plus qu'une propriété parmi les facteurs de l'essence ». Que cette opinion ait été celle même de Spinoza, FRIEDRICH (*op. cit.*, p. 10 et sqq.) l'a déjà établi.

VI

LE RAPPORT DE L'EXISTENCE ET DE L'ESSENCE EN DIEU
ET LA CONCEPTION NÉGATIVE DE LA « CAUSA SUI »

Si l'existence de Dieu ne peut jamais être déduite de son essence comme d'une cause efficiente, doit-elle être posée sans cause ? La « causa sui » exprimerait-elle simplement l'absence de cause ? (1) Telle n'est point la pensée de Spinoza. Il estime que pour toute chose existante il doit pouvoir être donné une cause de son existence (*Elh.* I, 8, sch. 2 ; 11, dem. alit. ; *Ep.* 34). Quand il exige que la définition d'une chose incréée exclue toute cause (*De Int. Em.*, p. 30), il entend seulement par là toute cause prochaine (p. 28). Si, en effet, la « causa sui » signifiait une existence sans cause absolument, sa valeur serait purement négative ; elle n'impliquerait rien de plus que la simple existence en soi, l'existence d'un être qui ne serait pas produit par autre chose. Mais Spinoza prend soin de faire observer, dans le *Tr. de Int. Em.*, que c'est là l'opinion courante ; selon lui, outre que l'essence de Dieu ne saurait renfermer de négation (*Elh.* I, def. 6, expl.). Dieu ne pourrait être conçu sans cause qu'en ce sens seulement qu'on ne peut poursuivre à l'infini la chaîne temporelle des phénomènes conditionnés et qu'il faut s'arrêter à un terme premier, à une cause première qui ne soit plus elle-même l'effet d'une cause prochaine (2). Mais, bien loin que Spinoza ait conçu sa « causa sui » comme la cause première de la chaîne temporelle des phénomènes, il n'admet même pas que cette chaîne des phénomènes puisse avoir une cause première : la série temporelle des choses particulières n'a ni commencement ni fin (*Elh.* I, 28). S'il désigne Dieu du nom de cause absolument première (*Elh.* I, 16 cor. 3), c'est seulement

(1) Cf. ERDMANN, *op. cit.*, p. 56 ; FRIEDRICHS, *op. cit.*, p. 10 et sqq. ; NAGEL, *loc. cit.* ; UHERWEG, *op. cit.*, p. 126 ; KIRCHMANN, *Erläuterungen zu Spinoza's Ethik*, p. 1.

(2) C'est bien ainsi, d'ailleurs, qu'on l'entend. Cf. SCHOPENHAUER (*op. cit.*) ; NAGEL (*loc. cit.*) ; FISCHER, *op. cit.*, p. 354 ; RUNZE, *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 49 ; KÜHNEMANN, *op. cit.*, p. 227. L'inexactitude de cette interprétation a été relevée par ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 32) et surtout par SELIGKOWITZ (*causa sui, causa prima et causa essendi*, in : *Archiv. für Gesch. der Phil.*, 1892) qui a dirigé contre SCHOPENHAUER une critique pénétrante.

après avoir démontré que rien ne peut exister sans Dieu (*Eth.* I, 15) ; et il définit avec plus de précision cette existence des choses en Dieu et par Dieu comme une existence intemporelle, qui leur appartient en tant qu'elles suivent de l'éternelle nécessité de la nature divine, c'est-à-dire en tant qu'elles possèdent cette puissance de persévérer dans l'être qui constitue l'actualité de leur essence, et non plus en tant qu'elles sont déterminées à une existence particulière par la série des choses finies (*Eth.* II, 45 sch.). C'est donc seulement par leur puissance que les choses se rattachent directement à Dieu comme à leur cause première ; c'est donc aussi seulement par sa puissance que Dieu est la cause absolument première de toutes choses (*Eth.* I, 16). L'absence de cause prochaine en Dieu se rapporte par conséquent à l'infinité de sa puissance et non à la nécessité de son existence propre ; elle ne peut être considérée comme une « *causa sui* ».

Si d'ailleurs l'essence de Dieu était posée sans cause, on ne pourrait plus démontrer qu'elle doit exister nécessairement, puisque aussi bien il se pourrait qu'elle n'existât pas du tout. Spinoza aurait-il encouru le reproche qui lui a été adressé d'avoir, non pas démontré, mais supposé l'existence de sa substance ? Il paraît bien y avoir donné prise, notamment dans sa deuxième preuve de l'existence de Dieu (*Eth.* I, II dem. aliter). Toute son argumentation y repose sur ce principe qu'on doit affirmer l'existence nécessaire de l'être qu'aucune cause ou raison n'empêche d'exister. Mais comment l'absence d'empêchement peut-elle suffire à poser l'existence d'une chose ? L'argumentation tournerait évidemment dans un cercle, s'il s'agissait de démontrer l'existence d'un être dont l'essence n'enveloppe pas l'existence. Mais l'essence de Dieu possède ce privilège de ne pouvoir être conçue que comme nécessairement existante. Pour que cette existence conçue puisse être considérée comme une existence réelle, il suffit qu'aucune cause ou raison n'y fasse obstacle en Dieu ou hors de lui. Mais qu'est-ce à dire sinon que l'existence de Dieu, loin d'être obtenue par une régression qui, s'élevant des existences conditionnées à leurs conditions, ne pourrait avoir pour terme qu'une existence non conditionnée, c'est-à-dire négativement conçue, doit être immédiatement posée avec son essence même, de telle sorte que l'essence de Dieu soit la

raison ou la cause « suffisante » de son existence (cf. *Princ. Phil. Carl.* p. 134 ; *Ep.* 35 et 36), qu'elle renferme une détermination « positive » (*Ep.* 34), dans laquelle soit enveloppée l'existence nécessaire ? La « *causa sui* » doit donc exprimer, moins sans doute qu'une causation proprement dite ou efficiente, mais plus que la simple absence de cause, le pur inconditionnement (1) ; elle doit offrir une signification positive et représenter une essence qui n'a pas besoin de cause, parce qu'elle possède dans sa nature même son absolue raison d'être. Elle est, en définitive, l'idée, non pas d'un conditionnement unilatéral (logique ou réel) de l'existence par l'essence, mais d'une inséparabilité organique, d'une implication réciproque, d'un enveloppement nécessaire de ces deux concepts. C'est en ce sens seulement que Spinoza parle d'une cause interne de l'existence de Dieu ou d'une « *causa sui* ». Il ne se lasse pas en effet de répéter que l'existence de Dieu s'ensuit nécessairement de sa seule essence ; qu'on ne peut concevoir l'essence de Dieu que comme existante et son existence que comme enveloppée dans son essence ; qu'il appartient à la nature de Dieu d'exister nécessairement et que de sa seule définition découle l'existence nécessaire ; que son existence, enfin, est une vérité éternelle au même titre que son essence (*Ep.* 34 ; *Elh.* I, def. 1 et 8 ; prop. 7, dem. ; 8 sch. 2 ; II, dem. ; 19, dem. ; 24, dem. ; 34, dem.). (2).

Cette solution intermédiaire, qui consiste à poser entre la cause efficiente proprement dite et l'absence totale de cause, l'essence positive de la chose comme la cause interne de son existence, avait déjà été proposée par Descartes (*Rép. aux 4^e object.*). Mais le philosophe, en interprétant cette essence positive en Dieu comme « une surabondance de sa propre puissance » (cf. les *Rép. aux 1^{res} object.*), s'était trouvé dans l'obligation de maintenir au

(1) Sans contester ce qu'il y a de négatif dans le concept de « *causa sui* », BUSSE (*Über die Bedeutung der Begriffe « existentia » und « essentia » bei Spinoza*, in : *Vierteljahrsh. für wissensch. Philos.*, 1886, p. 283 et sqq.), MANN (*loc. cit.*) et ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 33) ont montré l'insuffisance d'une conception purement négative de cette « *causa sui* » et la nécessité de lui reconnaître aussi une signification positive.

(2) Cf. BRUNSCHVIG (*Grande Encyclopédie*, art. *Spinoza*) ; KIRCHMANN (*loc. cit.*) ; FRIEDRICH (*op. cit.*, p. 10 et sqq.).

concept de la « *causa sui* », malgré toutes les objections qui lui avaient été opposées, le sens d'une réelle production de Dieu par lui-même, bien que de son aveu elle ne fût pas à proprement parler une cause efficiente (1). Spinoza semble parfois aussi considérer la « *causa sui* » comme un fait, sinon de causation, tout au moins de puissance. L'existence est, dit-il, une marque de puissance (*Eth.* I, 11 dem. alit.), de telle sorte que l'Être, dont la puissance est absolument infinie, doit exister nécessairement et absolument (*Eth.* I, 11 sch.) ; il va même jusqu'à employer l'expression de « force » (*Eth.* I, 11 sch. ; *Ep.* 35 et 36 ; *Princ. Phil. Carl.*, p. 134). L'existence de Dieu serait-elle donc pour Spinoza, comme pour Descartes, un acte de sa puissance ? Mais, s'il en est ainsi, comment sera-t-il possible d'affranchir la « *causa sui* » de cette idée de causalité efficiente qu'on avait déclarée impropre, sinon absurde ? Pour Spinoza il n'y a pas de puissance qui ne soit actuelle (*Eth.* I, 31 sch. ; 35). Or qu'est-ce qu'une puissance actuelle sinon une puissance active, une énergie féconde, une force productrice, en un mot une cause proprement efficiente ? Si la puissance infinie de Dieu constitue cette essence positive dans laquelle est nécessairement enveloppée son existence, il faut avouer que celle-ci ne peut être, en dernière analyse, qu'un effet, et pas seulement logique, de sa puissance, et que la « *causa sui* » doit être interprétée comme une puissance actuelle, infinie, absolue, d'exister (2).

Remarquons tout d'abord que pour Spinoza la nature de Dieu n'est « *causa sui* » qu'en tant qu'elle est considérée en soi (*Eth.* I, 24 dem.) ; or, telle qu'elle est en soi, la nature de Dieu n'est pas puissance, mais substance (*Eth.* I, def. 3). Aussi la puissance

(1) « La cause formelle, l'essence en tant que cause de l'existence est comme la limite à laquelle tend la cause efficiente » (HAMELIN, *Le système de Descartes*, p. 215).

(2) C'est l'interprétation de ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 33). Contre Schelling, qui avait objecté que la conception spinoziste de la « *causa sui* » s'arrête court avec la simple existence, MARTINEAU (*op. cit.*, p. 21) observe que « Spinoza entendait évidemment, non pas que nous ne pouvons attribuer plus que l'existence, mais que nous ne pouvons attribuer moins ». (Cf. aussi FRIEDRICH, *op. cit.* p. 10 et sqq.). Mais il ajoute que, si la causation doit être mise ici hors de compte, ainsi que l'avait déjà établi POLLOCK (*op. cit.*, p. 160), l'expression de « *causa sui* » est « une substitution trompeuse », car « se proposant d'expliquer la causation par soi, Spinoza ne nous parle que de l'existence par soi ».

de Dieu n'est-elle rapportée à son essence qu'en raison de l'infinité des conséquences qui en découlent nécessairement, c'est-à-dire de l'infinité de ses modes infinis (*Eth.* I, 16 et 17) ; et, par suite, si la puissance de Dieu ne peut être distinguée de son essence (*Eth.* I, 34), jamais son essence n'est réciproquement déterminée en elle-même comme puissance, mais seulement comme substance (1). Mais, tandis que la puissance de Dieu exprime seulement l'universelle dépendance de toutes choses à l'égard de son essence (*Eth.* I, 36), son existence est immédiatement et directement rattachée à son essence prise en soi, car leur identité est établie au moyen de ses attributs (*Eth.* I, 20), c'est-à-dire au moyen même des éléments qui constituent son essence propre (*Eth.* I, def. 4). On ne peut donc pas dire en vérité que Dieu existe parcequ'il a la puissance d'exister ; il n'a la puissance que dans le même sens où il a l'existence, c'est-à-dire en vertu de son essence. Son essence enveloppe à la fois la puissance infinie et l'existence nécessaire ; la puissance infinie, car elle est la cause unique et primordiale de toute réalité (*Eth.* I, 34) ; l'existence nécessaire, car elle est douée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (*Eth.* I, 20). La substance se détermine comme puissance par ses modes et comme existence par ses attributs. L'attribut est ainsi pour Spinoza cette cause positive de l'existence substantielle, que Descartes avait vainement cherchée dans le concept de puissance.

VII

LE RAPPORT DE L'EXISTENCE ET DE L'ESSENCE EN DIEU ET LE CONCEPT D'ÉTERNITÉ

Si, en effet, l'essence de Dieu doit envelopper d'une manière positive son existence nécessaire, ce ne peut être en raison de sa

(1) C'est pourquoi l'expression « unum et idem », qui sert à formuler l'équation de l'essence et de l'existence (*Eth.* I, 20), n'est pas appliquée à celle de l'essence et de la puissance (*Eth.* I, 34), qui est simplement désignée comme « ipsa ipsius ». Cf. aussi *Eth.* II, 3 sch. où la « potentia » est définie avec plus de précision comme « actuosa essentia » ; Cf. encore l'*Ep.* 64 qui interprète la 7^e prop. d'*Eth.* III en ce sens que la puissance de toute chose doit être définie par sa seule essence.

pure substantialité, puisque à ce titre elle est sans doute en soi, mais non par soi « comme par une cause » ; elle suppose la négation de toute causation prochaine, de tout conditionnement logique ou réel, mais elle ne renferme pas encore cette « essence positive » qui doit impliquer nécessairement son existence. On peut assurément démontrer que la substance comme telle doit envelopper l'existence nécessaire, être par soi ou « *causa sui* » (1) ; mais cette démonstration repose entièrement sur la prémisse négative que la substance, étant en soi et conçue par soi, ne peut être produite par autre chose (*Eth.* I, 7) ; et une telle démonstration n'est pas seulement superficielle, parce quelle est négative ; elle est insuffisante (2), car elle laisse toujours ouverte la question de savoir pourquoi la substance existe : de ce qu'elle ne peut être produite par autre chose, il suit évidemment qu'elle doit être par soi ou « *causa sui* », mais à condition que son existence ait été préalablement donnée comme un fait, et qu'il s'agisse simplement de rechercher comment cette existence est donnée. Parce qu'elle n'exprime jamais qu'une *manière d'être*, l'idée de substance ne contient pas la raison positive ou réelle de l'existence nécessaire. Or la *raison d'être*, qui doit donner ou poser en fait l'existence nécessaire de la substance, ne doit pas être seulement positive, mais absolument positive ; car Dieu n'est pas seulement substance, mais substance absolument infinie ; et ce qui est absolument positif, ou n'enveloppe aucune négation, doit exprimer une essence éternelle et infinie : c'est précisément ce que Spinoza appelle attribut (*Eth.* I, def. 6, expl.).

L'attribut apparaît donc comme l'unique facteur qui permette de substituer à l'idée négative d'une substance existant par soi, parce qu'elle ne peut être produite par autre chose, l'idée positive d'une substance dont l'essence renferme en elle-même, comme

(1) Sous cette réserve, j'accorde que les concepts de substance ou de « *causa sui* » sont « objectivement » identiques, comme le veulent, par exemple, CAMERER (*Die Lehre Spinoza's*, p. 3) et BERGMANN (*op. cit.*) ; car, par définition « *substantia* » = « *in se esse* » = *per se concipi* », et « *causa sui* » = « *perse existere* » ; l'égalité : « *substantia* » = « *causa sui* » ne peut donc être obtenue que par une démonstration qui établisse la relation nécessaire du « *per se concipi* » et du « *perse existere* ».

(2) Cf. KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 16) ; POWELL (*op. cit.*, p. 28 et sqq.) THILO (*Spinozas Religions philosophie*, p. 10).

un fait, la raison ou la cause de son existence nécessaire. Pour découvrir dans l'essence de Dieu la cause positive de son existence nécessaire, il ne suffit donc pas de la concevoir sous l'idée de substance; il faut la considérer dans l'éternité et l'infinité de ses attributs (*Elh.* I, 19). Sans doute, l'éternité des attributs suit déjà de ce qu'ils expriment l'essence éternelle de la substance divine; mais l'éternité de cette essence n'a été déterminée tout d'abord que négativement, par dérivation de sa nature substantielle (*Elh.* I, 7), de sorte qu'elle exprimait bien plutôt l'impossibilité de la concevoir autrement que la nécessité de la concevoir ainsi. Les attributs, au contraire, ne peuvent envelopper aucune négation; leur éternité ne peut donc offrir qu'une signification absolument positive et ils doivent transposer l'éternité qui leur a été conférée négativement, comme éléments constitutifs de la substance, en une réalité positive à laquelle l'existence appartienne d'une manière nécessaire. En effet, l'éternité, prise en soi, est l'existence même en tant qu'elle est conçue comme une conséquence nécessaire de la seule définition de la chose éternelle. La définition de l'existence éternelle représente ainsi le contenu positif de la thèse formulée par la définition de la « *causa sui* » : ce qui est « *causa sui* » ne peut être conçu que comme existant mais ce qui ne peut être conçu que comme existant est éternel (1). Le concept d'éternité constituera, dès lors, la base sur laquelle s'établira la relation nécessaire de l'existence à l'essence de Dieu : toutes deux sont des vérités éternelles. De même que la « *substantia* » était l'expression d'une nécessité conceptuelle, la « *causa sui* » est l'expression d'une nécessité existentielle; ce que la pensée devait nécessairement concevoir comme un absolu ne

(1) Cf. *Ep.* 12 : « *substantiæ existentiam tantum explicare possumus per æternitatem, hoc est, infinitam existendi sive, invita latinitate, essendi fruitionem* » ; *Cog-Met.* p. 201 et sqq, où Spinoza déclare appeler « éternité » cette « existence infinie » de Dieu qui est « de ipsius essentia ». Ce passage a ceci de remarquable qu'il se rattache directement à la 19^e prop. des *Princ. Phil. Carl.* (p. 144), que dans l'*Éthique* (I, 19 sch.) Spinoza reconnaît encore très satisfaisante. HARTMANN (*op. cit.*, p. 393), POWELL (*op. cit.*, p. 30) et ZIŁAWSKI (*op. cit.*, p. 37) ont fait ressortir la synonymie des concepts de causation par soi, d'existence nécessaire et d'éternité; GÄZYMISCH (*Spinoza's Lehre von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*, p. 20 et sqq.) a montré en détail que le concept d'éternité est impliqué dans toutes les preuves spinozistes de l'existence de Dieu.

peut être donné dans la réalité que sous la forme d'une existence éternelle. Ce qui est conçu par soi doit exister par soi ; le fondement de toute connaissance doit être en même temps le fondement de toute existence.

VIII

LE PRINCIPE DES DÉMONSTRATIONS SPINOZISTES DE L'EXISTENCE DE DIEU

Si, par leur éternité, les attributs expriment d'une manière positive l'existence nécessaire de la substance, ils constituent d'autre part son essence ; et, par suite, ce qui explique l'essence infinie de Dieu explique en même temps son existence éternelle. Dès lors, en enveloppant dans l'essence de Dieu, par la forme de leur éternité, la raison suffisante ou la cause positive de son existence nécessaire, les attributs vont nous permettre de déduire de la seule définition de l'essence de Dieu son existence nécessaire, c'est à dire de la poser en fait comme une « *causa sui* ». En effet l'interprétation de la « *causa sui* » en fonction de l'éternité des attributs ne nous confère pas seulement la possibilité de lui reconnaître un contenu déterminé et une valeur positive ; elle nous procure encore le moyen de dériver de la seule définition de l'essence de Dieu son existence nécessaire à l'aide d'un principe qui, sans cesser d'être à priori, ne peut être cependant considéré comme une simple forme subjective de la pensée humaine. Ce principe doit être une synthèse des idées de substance et de « *causa sui* », puisque de la seule analyse de l'idée de substance il ne suit pas immédiatement qu'elle doit être « *causa sui* ». Mais, si cette synthèse était déduite des seules déterminations formelles de la substance, elle ne pourrait démontrer la nécessité de l'existence de cette substance qu'en un sens purement négatif, à savoir qu'étant en soi et par soi, elle ne peut être produite par autre chose et doit par conséquent exister par elle-même ou envelopper dans son essence l'existence nécessaire (*Eth.* I, 7) ; et nous avons déjà fait ressortir l'insuffisance d'une telle démonstration. Il s'agit donc maintenant d'établir comment et pourquoi l'essence de la substance enveloppe l'existence nécessaire.

Nous avons montré que l'existence nécessaire de la substance ne peut être conçue d'une manière positive que par l'éternité de ses attributs. Mais, d'autre part, l'essence infinie de la substance ne peut être conçue d'une manière positive que par l'infinité de ses attributs. Toute substance est, sans doute, comme telle, nécessairement infinie, puisque, étant unique en son genre (*Eth.*I, 5), elle ne peut être limitée par une autre substance de même nature (*Eth.* I. 8). Mais cette démonstration ne s'élève pas au-dessus de l'idée négative d'une essence conçue comme infinie parce qu'elle ne peut être conçue comme limitée ; et une telle démonstration n'est pas seulement superficielle, parcequ'elle est négative ; elle est insuffisante, car elle laisse toujours ouverte la question de savoir pourquoi la substance doit être infinie. De ce qu'elle ne peut être limitée par une autre substance de même nature, il suit évidemment qu'elle doit être infinie, mais à condition qu'on ait tout d'abord exclu la possibilité d'une autre substance de même nature et qu'il s'agisse seulement de rechercher sous quelle forme doit se présenter l'essence de la substance unique (1).

Or cette forme ne peut être constituée que par une infinité absolue ; car toute infinité positive est une affirmation absolue de l'existence de la chose infinie (*Eth.* I, 8 sch. 1). Mais ce qui exprime une essence infinie, dans laquelle n'est enveloppée aucune négation, est désigné comme attribut (*Eth.* I, def. 6 explic.). Il s'ensuit que l'infinité positive de la substance consiste dans l'infinité même de ses attributs. Les attributs, qui expriment par la forme de

(1) Selon COHN (*Geschichte des Unendlichkeitsproblems in abendandischen Denken bis Kant*, § 20), la Démonstration implique en outre que la substance n'a pu se limiter elle-même ; et l'axiome 6 de l'Appendice au *Tr. Brevis* exprime la pensée caractéristique de la théorie de l'infini chez Spinoza. — Quand on compare la démonstration que donne le *Tr. Brevis* de l'infinité de la substance (1^{re} P^{1e}, ch. II) avec la démonstration correspondante de l'Éthique, on ne peut, au contraire s'empêcher de penser que l'idée d'une substance pouvant se limiter elle-même était une pseudo-idée, d'origine scolastique, que Spinoza laisse désormais entièrement de côté ; car elle se ramène à l'idée d'une substance qui, étant par essence infinie, n'a pu se rendre elle-même finie, pour cette raison que son essence est immuable, de sorte que son immutabilité fonderait son infinité. Cette interprétation, qu'adopte WUNDT (*System der Philosophie*, p. 264), est inacceptable ; car elle suppose déjà établie l'infinité qu'il s'agit de démontrer. L'immutabilité de Dieu est elle-même rapportée dans les *Cog. Met.* (p. 212) et dans l'Éthique (V, 17 dem.) à sa souveraine perfection, c'est-à-dire à son existence infinie (*Eth.* I, 20 sch. 2).

leur éternité l'existence nécessaire de la substance, expriment par la forme de leur infinité son essence absolument infinie. Pour dériver de cette essence absolument infinie son existence nécessaire, nous devons donc nous représenter la substance comme étant douée d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie. Mais une telle substance, parce qu'elle enveloppe l'infinité des attributs, doit être unique, non seulement dans son genre, mais absolument : elle est Dieu. En conséquence, pour démontrer que Dieu est « *causa sui* », c'est-à-dire existe nécessairement ou éternellement, il nous faudra démontrer qu'il y a nécessairement et éternellement dans la Nature une substance absolument infinie ou douée de l'infinité des attributs. Le concept d'attribut, par les déterminations d'éternité et d'infinité absolue qu'il enveloppe, nous offre ainsi cette synthèse des deux idées de substance et de « *causa sui* », qui nous permettra de dériver de la seule définition de l'essence de Dieu son existence nécessaire par un progrès déductif de l'infinité de l'une à l'éternité de l'autre ; il constitue le fondement sur lequel reposent toutes les preuves spinozistes de l'existence de Dieu.

Ces preuves n'auront donc pas pour objet de démontrer simplement l'existence nécessaire de Dieu en tant que pure substance ; la substance comme telle est déjà donnée (*Elh.* I, 7) (1). Il s'agit pour Spinoza de démontrer qu'il ne peut être donné dans la Nature qu'une seule substance et que cette substance unique est absolument infinie ou Dieu. De fait, la fin du scholie de la 10^e prop. d'*Elh.* I annonce que dans les propositions suivantes il sera montré que « dans la Nature il n'y a qu'une substance unique et qu'elle doit être infinie » ; l'énoncé de la prop. 11 déclare expressément que le Dieu dont elle va démontrer l'existence nécessaire est « la substance douée d'une infinité d'attributs » ; et, une fois cette démonstration établie, le 1^{er} scholie de la prop. 14 conclut « qu'il n'y a dans la Nature qu'une substance et que cette substance est l'Être absolument infini ». On peut dès lors représenter sous la forme suivante le schème de toute démonstration de

(1) Cf. HÖFFDING (*op. cit.*, p. 343) ; POWELL (*op. cit.*, p. 28) ; SIGWART (*op. cit.*, p. 105).

l'existence de Dieu : par définition, l'essence de Dieu, conçue d'une manière positive, est absolument infinie, c'est-à-dire douée de l'infinité des attributs ; or il ne peut être donné dans la Nature qu'une seule substance absolument infinie, enveloppant toute réalité comme un mode ou un attribut de son essence ; Dieu existe donc nécessairement, puisque, s'il n'existait pas, il n'y aurait dans la Nature aucune substance, ce qui est contradictoire et impossible (*Ep.* 35). L'unicité de la substance, impliquée par l'infinité des attributs, pose nécessairement l'existence de Dieu. La synthèse établie par le concept d'attribut entre la substance et la « *causa sui* » a donc pour condition l'unicité de cette substance ; et elle suppose tout d'abord démontré qu'il appartient à la substance, non seulement d'exister par soi, mais encore d'être unique (1). Les sept premières propositions de l'*Éthique* ont pour objet l'examen du premier point, les trois suivantes l'examen du second point ; et, ces deux points établis, Spinoza aborde dans la 11^e proposition les preuves proprement dites de l'existence de Dieu.

IX

LES IDÉES DE SOUVERAINE PERFECTION ET DE TOUTE-PUISSANCE

Cette esquisse schématique suffit déjà à nous faire entrevoir combien une telle procédure apportera aux preuves de l'existence de Dieu une tournure originale et une inspiration nouvelle. Tandis que Descartes avait pris pour base de toutes ses déductions l'idée de l'Être souverainement parfait et s'était élevé à la conception de son existence nécessaire, soit par la simple analyse logique de cette idée, soit par l'examen de son origine psychologique, soit enfin par le sentiment de sa propre imperfection et de son impuissance, non seulement à exister tout d'abord, mais même à se conserver dans la durée (*Disc. de la Méth.*, 4^e P^{te} ; *Princ. de la Philos.*, art. 14, 18, 20 ; 3^e et 5^e Médit. ; *Rép. aux 2^{es} obj.*), Spinoza, sans s'interdire de désigner la substance comme l'Être sou-

(1) L'importance et le rôle de cette idée d'unicité ont déjà été signalés par JOACHIM (*op. cit.*, p. 45) et FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 10 et sqq.).

verainement parfait, n'emploie cependant jamais cette expression qu'au sens de l'Être absolument infini ou doué de l'infinité des attributs, et définit, non pas, comme le faisait Descartes, l'infinité par la perfection, mais la perfection par l'infinité. S'il est absurde, par exemple, d'affirmer de Dieu que sa nature puisse envelopper une contradiction, c'est que Dieu est l'Être absolument infini *et* souverainement parfait (*Eth.* I, 11 alit.) ; si la perfection est une raison d'être et pose l'existence, c'est que toute perfection représente un certain degré de réalité et qu'aucune réalité ne peut nous être plus certaine que celle de l'Être absolument infini *ou* parfait (*Eth.* I, 11, sch.). En effet, s'il y a entre les choses une gradation de perfection, on ne peut jamais dire qu'elles soient proprement imparfaites, en ce sens qu'il leur manquerait des qualités ou des attributs dont elles auraient l'idée et qu'elles auraient pu se donner, si elles avaient eu la toute puissance (*Ep.* 36) ; au contraire, leur perfection n'est rien qu'une expression de leur puissance ou de leur nature, et celle-ci procède de l'éternelle nécessité *ou* de la souveraine perfection de la nature divine (*Eth.* I, app.). Mais, la perfection étant identique à la réalité et celle-ci étant l'essence même de chaque chose conçue dans son existence et sa puissance (*Eth.* II, def. 6 et IV, pref.), il est possible d'établir entre les essences des choses une gradation de perfection, qui représente simplement leur degré de réalité ; et l'Être souverainement parfait sera aussi l'Être souverainement réel. Mais tout être dans la Nature doit être conçu sous quelque attribut, puisque l'attribut est constitutif de l'essence ; et un être aura d'autant plus d'attributs qu'il possèdera plus de réalité ou d'essence (*Eth.* I, 9) ; et, par suite, l'Être souverainement réel ou souverainement parfait sera l'Être absolument infini, doué de l'infinité des attributs (*Eth.* I, 10 schol.).

L'idée de perfection n'est donc pas pour Spinoza une idée première et fondamentale, qui puisse servir de base à une démonstration de l'existence de Dieu. Si elle n'est pas une simple fiction de l'imagination humaine, elle se résout tout entière dans la pure idée de réalité ou d'essence ; elle s'applique à toute chose donnée et ne peut servir proprement à caractériser, même quand on élève à la suprême puissance, l'idée de la substance unique : à

parler rigoureusement, il n'y a pas d'être dans la Nature qu'on puisse qualifier d'imparfait (*Ep.* 36). Bien loin, par conséquent, qu'on puisse définir l'existence comme une perfection et conclure de la souveraine perfection de Dieu à son absolue réalité, on ne peut au contraire former l'idée d'un Être souverainement parfait qu'après avoir établi démonstrativement qu'il enveloppe en lui-même toute réalité (*Ep.* 35), c'est-à-dire est doué de l'infinité des attributs. Sa suprême perfection consiste tout entière dans l'infinité de ses attributs, et il existe nécessairement, non parce qu'il est souverainement parfait, mais parce qu'il est absolument infini (1).

Cette idée de Réalité, dans laquelle se résout celle de Perfection, ne doit-elle pas être ramenée à son tour à une idée plus fondamentale ? La nature d'un être enveloppe d'autant plus de réalité qu'il a par lui-même plus de forces pour exister (*Eth.* I, 11 sch.) ; en exprimant sa nature ou son essence, sa perfection n'exprime pas autre chose que sa puissance même d'existence et d'action (*Eth.* I, app.). La gradation de perfection que détermine l'échelle des réalités est ainsi une gradation de puissance ; un être s'élève d'une moindre à une plus grande perfection dans la mesure où s'accroît sa puissance d'action (*Eth.* IV, préf. et III, 10 et sch.), et l'Être souverainement parfait ou réel doit être l'Être tout puissant. L'infinité des attributs doit donner la formule d'une puissance infinie d'existence et d'action, de laquelle découle une infinité de modes infinis, source de toute existence et de toute action dans la Nature (*Eth.* I, 16). Dieu serait donc l'Être abso-

(1) Il est donc inexact d'attribuer à Spinoza, comme le fait ANDLER (*Revue de Mét. et de mor.*, 1895, p. 88) ce raisonnement que Dieu existe nécessairement parce qu'il est parfait. BUSOLT (*op. cit.*, 1^{re} P^{ie} § 4) accorde que Spinoza ne part pas dans l'*Éthique* de l'idée de l'Être souverainement parfait, pour la raison qu'il n'a pu tirer de cette idée toutes les propriétés de Dieu (*Ep.* 61) ; mais il ajoute que si l'idée de la « substantia absolute infinita » est substituée à celle de perfection, le cours d'idées reste le même que dans le *Tr. Brevis* ; car, la perfection étant expressément identifiée à la réalité, l'Être absolument infini doit être l'Être souverainement parfait. — Mais on a fait remarquer très justement que même dans le *Tr. Brevis*, si la forme de démonstration reste cartésienne l'esprit en est déjà tout différent ; cf. ZULAWSKI, *op. cit.*, p. 38 ; BAUNSCHEVICZ (*Revue de Mét. et de mor.*, sept. 1904, p. 784) ; POWELL (*op. cit.*, p. 34). ROBINSON (*Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, in 1 *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd XII, Heft 3 — 1906).

lument infini, parce qu'il aurait une puissance infinie d'exister, et son existence nécessaire serait un produit ou un acte de sa toute-puissance (*Eth.* I, 11 alit. et sch.). Certes, on peut dire que tout être a d'autant plus de puissance qu'il a plus de réalité ; mais jamais la réalité n'est inversement déduite de la puissance. La toute-puissance, comme la souveraine perfection, est bien plutôt la conséquence que le principe de l'infinité absolue. C'est, en effet, parce que Dieu possède une infinité d'attributs infinis que de la seule définition de son essence ou de sa nature suit une infinité de modes infinis, par laquelle se manifeste sa puissance absolue (*Eth.* I, 16), c'est-à-dire son efficence causale (*Eth.* I, 16 cor. 1). C'est parce qu'elle est immédiatement produite par Dieu et découle de la nature absolue de ses attributs que la première série des modes infinis est la plus parfaite, et cette perfection décroît à mesure que les modes s'éloignent de leur cause première, c'est-à-dire ont besoin de plus de causes intermédiaires pour être produits (*Eth.* I, 28 sch. et app.). C'est enfin parce qu'il n'y a pas d'être dont l'essence ne soit cause de quelque effet, que toute existence implique une certaine puissance, et qu'à l'Être, dont l'essence est absolument infinie, doit appartenir une puissance absolument infinie. Toute puissance n'est donc jamais que l'expression d'un rapport de causalité efficiente.

Que, maintenant, l'existence ne puisse être un effet ou un acte de cette puissance, cela résulte, non seulement de ce qu'un être ne peut être cause efficiente avant d'exister, mais de ce que sa puissance même est une marque ou une preuve de son existence, en ce sens qu'il ne peut exister s'il ne renferme dans son essence une activité immanente, capable de produire dans la Nature par son seul exercice une série d'effets réels. La possibilité de l'existence implique donc un certain degré de puissance, d'activité causale ou d'énergie ; un être ne peut être réel, s'il n'agit sur d'autres êtres ; l'existence ne peut rester position pure, simple affirmation d'elle-même ; en se posant, l'être doit poser nécessairement d'autres existences, et c'est seulement par sa puissance, par ses relations causales avec les autres existences, que sa propre existence peut être déterminée et définie. L'être ne se pose donc en fait qu'en s'opposant à d'autres êtres ; à la puissance seule il est donné d'exister

en acte et une essence a d'autant moins de droit à l'existence qu'elle est moins puissante ; l'impossibilité de l'existence serait le signe d'une impuissance absolue. Par suite, l'Être qui pose toute existence et dont l'existence n'est elle-même posée par rien d'autre que son essence même, doit posséder un droit absolu à l'existence, une puissance absolument infinie dont l'existence soit inséparable, ou, comme le dit Spinoza, une puissance absolument infinie « d'existence par soi », c'est-à-dire — puisque l'existence par soi signifie l'inséparabilité de l'essence et de l'existence et que, d'autre part, d'après ce qui précède, il n'y a pas d'essence qui ne soit nécessairement puissance — une puissance dont c'est la nature propre d'exister par elle-même (1). Bien loin, par conséquent qu'on puisse considérer l'existence de Dieu comme un acte de sa puissance, sa puissance n'est en définitive que l'expression concrète et vivante de cette existence qui, sans elle, resterait une abstraction vide et sans contenu. Mais, s'il en est ainsi, la puissance ne peut pas plus que la perfection servir de base à une démonstration de l'existence de Dieu ; elle la suppose, au contraire, déjà établie. En fait, la puissance et la perfection sont des concepts dérivés de l'infinité absolue de la substance ; Dieu n'est l'Être tout-puissant et souverainement parfait que parce qu'il enveloppe dans son essence l'infinité des attributs. Cette infinité absolue est le seul fondement sur lequel on puisse construire, par l'unicité substantielle qu'elle implique, les preuves de l'existence de Dieu.

(1) POWELL (*op. cit.*, p. 33) croit découvrir « un jeu de mots caractéristique » dans la 3^e preuve d'*Eth.* I, 11, en ce sens que l'évidence de cette preuve reposerait sur la fausse parenté étymologique de « posse » et de « potentia », le substantif corrélatif de ce « posse » n'étant pas « potentia », mais « possibilitas ». Mais, selon Spinoza, tout ce qui est possible n'est-il pas nécessairement actuel (*Eth.* I, 31 sch. et 35 ; IV, def. 4), et tout ce qui est actuel n'est-il pas l'expression d'une certaine puissance (*Eth.* III, 7 : *conatus quo unaquæque res in suo esse perseveratur = ipsius rei actualis essentia = ipsa essentia ex cuius natura ea quæ ipsius conservationi inserviunt necessario sequuntur = potentia qua ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit vel agere conatur*) ? La possibilité de l'existence ou de la non-existence n'a donc pas ici le sens que lui donnera la 4^e déf. d'*Eth.* IV, comme signe d'une ignorance des causes qui déterminent nécessairement la production des choses ; elle révèle une puissance positive, réelle, causale, inséparable de l'essence même de la chose existante et exactement proportionnée à son degré de réalité ou de perfection (cf. la dem. d'*Eth.* III, 53 avec I, 11 alit).

X

LES IDÉES D'UNICITÉ ET D'INFINITÉ ABSOLUE

Lagneau (1) a établi, par une analyse pénétrante, que toutes ces preuves ont pour principe commun l'idée de l'infinité absolue de Dieu et que le concept de l'Être doué de l'infinité des attributs les domine et les justifie ; mais il conçoit l'argumentation de Spinoza comme une déduction qui rattacherait l'idée d'infinité absolue à celle de substance, de sorte que l'existence nécessaire de Dieu serait posée par sa nature substantielle : nous ne pouvons concevoir l'absolument infini que comme substance, or à la substance appartient l'existence nécessaire, donc l'absolument infini ou Dieu existe nécessairement. Spinoza n'aurait-il pas bien plutôt conduit sa démonstration dans l'ordre inverse ? Après avoir posé l'existence nécessaire de la substance et démontré que la substance doit être unique ou absolument infinie, il conclut que Dieu, qui est par définition la substance douée de l'infinité des attributs, existe nécessairement. En d'autres termes, la substance ne peut être conçue que comme absolument infinie ou unique ; elle pose donc, par le seul fait qu'elle est donnée nécessairement, l'existence nécessaire de Dieu. Spinoza ne démontre pas que l'absolument infini doit être la substance, mais que la substance doit être absolument infinie ou unique ; et il y a ainsi progrès déductif de la 7^e à la 11^e prop. d'*Eth.* 1.

Que cet ordre de démonstration s'imposait logiquement, cela résulte de ce que, dans toute autre procédure, non seulement Spinoza eût été contraint de répéter sous une autre forme dans la 11^e prop. la preuve qu'il avait déjà établie dans la 7^e, ainsi que le reconnaît d'ailleurs Lagneau ; mais il se fût enfermé dans un cercle vicieux analogue à celui que Friedrichs (2) lui a précisément reproché. Si l'Être absolument infini ne peut être conçu que comme substance, il est clair qu'il doit exister nécessairement ; mais qui nous oblige à concevoir l'absolument infini comme substance, si ce n'est que

(1) *Quelques notes sur Spinoza*, dans : *Revue de Mét. et de mor.*, 1895, p. 403 et sqq.

(2) *Op. cit.*, p. 16.

la substance elle-même a dû tout d'abord être conçue comme absolument infinie ? Il n'y a de primitivement donné, dans la réalité comme dans la connaissance, que la substance ; l'idée d'un Etre absolument infini n'a donc pu être obtenue que par déduction de l'idée de substance, de sorte qu'on ne réussit à rattacher ensuite l'idée d'un Etre absolument infini à celle de substance que parce qu'on a commencé par dériver celle-là de celle-ci. On ne peut en effet concevoir l'Etre absolument infini sous l'idée de substance qu'en résolvant son infinité absolue en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (*Eth.* I, def. 6) ; mais l'infinité de ces attributs ne peut constituer l'essence d'un être unique que si elle se rapporte à une substance dont ce soit la nature d'envelopper en soi toute réalité, c'est-à-dire d'être absolument infinie (*Eth.* I, 10 sch.) ; et, par conséquent Dieu ne peut être qualifié de substance que si la substance doit être conçue comme absolument infinie ou unique. Or du seul concept de la substance ou de l'être existant par soi, il ne suit pas immédiatement qu'elle doive être absolument infinie ou unique ; car l'idée d'une pluralité de substances est si peu contradictoire en elle-même que déjà des contemporains de Spinoza avaient cru devoir interpréter sa doctrine comme un pluralisme substantialiste (cf. *Ep.* 3, 9, 36, 63) ; et que le philosophe lui-même n'avait pas craint d'employer au pluriel le terme de substance jusqu'à ce qu'il en eût démontré l'unicité. On ne peut donc affirmer que l'Etre absolument infini doit être substance que si l'on suppose tout d'abord établi que la substance doit posséder une infinité absolue, et qu'il ne peut exister une pluralité de substances, dont chacune serait infinie en son genre. Dans cette substance, à laquelle on rattache l'Etre absolument infini, est déjà nécessairement impliquée l'idée d'une infinité absolue.

On voit par cet examen que le cercle qui menace de vicier les preuves de l'existence de Dieu dépend tout entier de la place qu'on assigne à l'idée d'unicité dans la démonstration. Il y a, en effet, entre les idées d'unicité et d'infinité absolue une relation de dépendance dont il importe de déterminer l'ordre logique. On peut partir de cette thèse que de la seule définition de la substance suit son unicité ; car la définition vraie d'une chose

n'enveloppe que la nature propre de cette chose et ne peut impliquer qu'il y ait plusieurs choses de cette nature. De la définition de la substance il suit donc qu'elle existe nécessairement, mais non qu'il existe plusieurs substances de même nature. Et comme, d'autre part, on ne peut rien attribuer à la substance qui ne dérive de son essence, puisqu'elle doit être en soi et conçue par soi, toute substance donnée doit être unique en son genre (*Elh.* I, 8 sch. 2 et *Ep.* 34). Par suite, il ne peut y avoir deux ou plusieurs substances de même attribut, puisque l'attribut est l'élément essentiel de toute substance (*Elh.* I, 5) (1). Mais la substance ne peut être unique en son genre sans être aussi unique absolument et toute réalité en dehors d'elle doit descendre désormais au rang de mode ou d'attribut de la substance ; car ce qui ne peut être limité par une autre réalité de même nature est sans doute infini (*Elh.* I, def. 2), mais la substance doit être absolument infinie : étant position absolue (« in se esse et per se concipi »), son existence enveloppe une affirmation absolue (« per se esse ») ; or ce n'est pas seulement dans la finité qu'est impliquée une négation partielle de l'existence (*Elh.* I, 8 sch. 1), mais encore dans une infinité dont on doit dire qu'elle est infinie en son genre et non absolument, c'est-à-dire dont on doit nier l'absolue prédicabilité (*Elh.* I, def. 6 expl.). Chaque être dans la Nature doit être conçu sous quelque attribut et un être a d'autant plus d'attributs qu'il a plus de réalité. La substance, qui, par définition, ne doit envelopper dans son essence aucune négation, doit donc embrasser toute réalité, et par suite à son essence doit appartenir l'infinité des attributs ; son absolue infinité consiste dans l'infinité de ses

(1) Selon POWELL (*op. cit.*, p. 31), cette 5^e Prop. fait tacitement la fausse hypothèse que le même contenu ne peut appartenir à une pluralité d'objets ; et cette pétition de principe serait due à l'équivoque du mot « distinctæ », qui dans la Dem. a d'abord le sens de « concevables (dans leur contenu) d'une manière distincte » et en second lieu celui de « séparées l'une de l'autre ». Il me semble au contraire que la démonstration, s'appuyant sur le principe établi par la 4^e prop. que deux ou plusieurs choses ne peuvent être conçues séparément (« inter se distingui ») que si elles ont un contenu différent (« nihil commune »), conformément à l'ax. 5, conclut que deux ou plusieurs substances, séparément conçues, doivent être composées d'attributs différents, l'attribut constituant leur élément essentiel ; et qu'on ne puisse concevoir deux substances que séparément, cela suit de la seule définition de la substance comme être perçu par soi.

attributs ; la substance unique est Dieu (*Eth.* I, 10 sch.). L'existence de Dieu reposerait donc sur l'impossibilité de démontrer par définition l'existence d'une pluralité de substances et par suite sur la nécessité de concevoir la substance unique comme absolument infinie. La démonstration de l'existence nécessaire de Dieu s'ensuit alors très logiquement ; car, si Dieu n'existait pas il n'y aurait pas de substance du tout, ce qui est contradictoire et impossible. De cela seul qu'il est l'unique substance, Dieu ne peut pas ne pas exister.

Mais une telle démonstration ne peut échapper à l'écueil du cercle vicieux, si au lieu de prendre pour principe l'idée de la substance unique, on part de cette définition que Dieu est l'Être absolument infini, dont on ne peut nier aucun des attributs qui expriment une essence substantielle (*Eth.* I, def. 6), ou l'Être doué de l'infinité des attributs. En effet, supposons que Dieu ne soit pas substance ou n'enveloppe pas dans son essence l'existence nécessaire ; il nous faut admettre en dehors de Dieu un Être à l'essence duquel appartienne l'existence nécessaire. Mais un tel Être doit posséder toutes les perfections ; car lui attribuer une imperfection, c'est-à-dire une finité ou une limitation dans l'existence, ce serait affirmer que son existence ne découle pas tout entière de son essence ; et si, maintenant, cet Être nécessaire n'est pas identique à Dieu, il y a en dehors de Dieu un être de même nature, c'est-à-dire absolument infini. Or l'Être absolu ne peut être double sans être divisible, et toute divisibilité est la marque d'une existence finie ou imparfaite. Spinoza admet sans doute avec Descartes (Lettre à Mersenne du 15 avril 1630) la possibilité de plusieurs infinis, mais sous réserve que ce sont des infinis de diverses grandeurs (cf. *Tr. Brev.*, pp. 6 et 8 ; *Ep.* 12). Dieu ne peut donc être absolument infini que parce qu'il est l'unique substance, le seul Être qui doive exister nécessairement. Sa substantialité conditionne son infinité absolue de telle sorte que celle-ci, loin d'être le fondement de son existence nécessaire, la suppose déjà, établie. Aussi Spinoza, qui, dans la 14^e prop. d'*Eth.* I (1), et dans l'*Ep.* 35, a dérivé l'unicité de Dieu de son

(1) Il n'est pas possible d'interpréter cette proposition (avec son scholie), ainsi que le fait WIELENGA (*Spinozas Cog. Mel.*, 2^e P^{te}, ch. II, A § 3), comme

infinité absolue, n'a-t-il pas manqué d'énoncer tout d'abord expressément qu'il supposait démontrée l'existence nécessaire de l'Être absolument infini et qu'il ne concevait cette infinité absolue que comme appartenant à un Être dont l'existence est nécessaire ; et sur cette double prémisse (dont la démonstration a été donnée par les propositions précédentes), il appuie sa preuve de l'unicité de la substance divine. Spinoza n'a donc pas commis le cercle vicieux dont l'accuse Friedrichs et qui consisterait à déduire l'unicité de la substance de son existence nécessaire (*Eth.* I, 14), après avoir tacitement supposé son unicité pour démontrer cette existence nécessaire (*Eth.* I, 7-11). Mais, remarquons-le bien, Spinoza n'a évité le cercle vicieux que parce que dans la 14^e prop. il a supposé déjà établie l'existence nécessaire de Dieu et qu'au lieu de passer de l'idée d'un Être absolument infini à son existence nécessaire par l'idée de la substance unique, comme le veut Lagneau, il s'est au contraire élevé de l'idée de la substance unique à l'existence nécessaire de Dieu par la détermination de cette substance comme Être absolument infini. C'est pourquoi entre *Eth.* I, 7 et I, 14 sont établies les preuves de l'existence de Dieu ; et la présence de la 14^e prop. se justifie de son côté par cette observation que si l'unicité de la *substance* suit de sa seule définition, l'unicité de *Dieu* doit être dérivée de son existence nécessaire (*Princ. Phil. carl.*, p. 137 et *Ep.* 12), l'idée d'unicité ne pouvant exprimer proprement son essence absolue (cf. *Ep.* 50 ; *Cog. Met.* p. 203) (1).

si elle dérivait l'infinité de Dieu de son unicité ; puisque, au contraire, de ce que Dieu est absolument infini, Spinoza conclut qu'il ne peut y avoir en dehors de lui aucune substance (*Eth.* I, 14) et que, par suite (« hinc sequitur »), il est unique (*Eth.* I, 14 sch.).

(1) « C'est la définition de Dieu et non celle de la substance, dit excellemment DELBOS, qui va droit à la négation de toute autre substance que Dieu... Il ne faut pas dès le début se représenter Dieu sous la substance ; il faut véritablement attendre que Dieu, qui n'est pas seulement une substance infinie en son genre, c'est-à-dire constituée par un unique attribut, mais une substance absolument infinie, c'est-à-dire constituée par une infinité d'attributs ait été démontré existant, pour avoir le droit de conclure que Dieu est la seule substance ». (*Revue de Mét. et de mor.*, novembre 1908, p. 783 et sqq.).

XI

LES PREUVES SPINOZISTES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

De cette double proposition qu'il appartient à la nature de la substance d'exister nécessairement et d'être unique ou absolument infinie, doivent donc s'ensuivre avec une parfaite rigueur logique les preuves de l'existence de Dieu. L'idée de Dieu est en effet l'idée d'un Etre absolument infini ou doué de l'infinité des attributs ; or, s'il n'y avait dans la Nature aucun Etre absolument infini, il n'y aurait aucune substance, puisque la substance absolument infinie est l'unique substance qui puisse être donnée dans la Nature. Mais qu'il ne puisse y avoir aucune substance du tout, c'est absurde, puisque rien ne peut exister ni être conçu que par l'idée de substance, sous l'idée de la substance. Donc il doit y avoir nécessairement dans la Nature une substance douée d'une infinité d'attributs, c'est-à-dire une substance qui soit Dieu (*Elh.* I, II dem. 1^{re} preuve). On dira peut-être que, s'il doit sans doute y avoir une substance dans la Nature, cette substance n'est pas nécessairement douée de l'infinité des attributs ; car on conçoit que chaque attribut puisse constituer une substance particulière et suffise à l'exprimer tout entière, de sorte que l'infinité des attributs constituerait une infinité de substances et qu'aucune substance ne serait digne en vérité d'être appelée du nom de Dieu. Mais, pour que la substance donnée ne puisse être douée de l'infinité des attributs ou être Dieu, il faudrait qu'il y eût à cette impossibilité une raison ou une cause soit en dehors d'elle soit en elle : en dehors d'elle, en ce sens qu'une autre substance également donnée constituerait par sa seule existence un obstacle à la possibilité d'une substance unique, douée de l'infinité des attributs. Or une substance, par cela seul qu'elle ne pourrait par définition posséder l'infinité des attributs, serait nécessairement d'une autre nature que Dieu ; par suite elle n'aurait rien de commun avec lui et ne pourrait entrer avec lui en aucune relation causale ; elle ne pourrait donc pas plus supprimer son existence qu'elle n'a contribué à la poser. L'existence de Dieu ne dépend donc jamais que de sa seule essence. Mais, peut-on supposer que

dans l'essence même de Dieu soit donnée cette raison ou cette cause qui ferait obstacle à son infinité absolue ? S'il n'y a rien en dehors de Dieu qui puisse limiter son essence, faudra-t-il dire que Dieu s'est limité lui-même ? Le concept d'une substance absolument infinie se limitant elle-même est contradictoire, puisqu'il introduit la finité dans un être qu'il a représenté tout d'abord comme étant absolument infini, et ne fait pas autre chose que concevoir comme limité ou relativement infini l'Être absolument infini. Une telle contradiction, si elle était justifiée, impliquerait que le concept même de l'absolument infini est contradictoire, puisqu'il ne pourrait se poser sans se nier explicitement. Or n'est-ce pas l'absurdité même que d'accuser de contradiction le concept de cette substance sans laquelle, nous l'avons dit, rien ne pourrait exister ni être conçu ? La première preuve a établi qu'il était absurde de refuser à l'idée de Dieu une valeur objective ; la deuxième preuve démontre qu'il y a une égale absurdité à lui refuser une valeur logique (*Eth.* I, 11 dem. alit.).

On essaiera peut-être de lever la contradiction en déclarant que, si la substance n'est pas absolument infinie, ce n'est sans doute pas pour ce motif qu'elle s'est limitée elle-même, puisque cette hypothèse suppose déjà donnée son infinité absolue, mais au contraire parce qu'elle est impuissante à surmonter absolument toute limitation, de telle sorte qu'il ne peut y avoir d'existence qui ne soit finie. Mais, si le fini seul est donné, il faut tout d'abord lui reconnaître une existence nécessaire ; or comment peut-on attribuer l'existence nécessaire au fini, puisque la finité est par définition une négation partielle de l'existence, une existence qui ne dérive pas tout entière de l'essence de la chose existante, une existence qui ne présente donc en aucune façon le caractère de la nécessité ? Mais admettons que le fini puisse exister par lui-même ; il faut supposer qu'il possède une puissance d'existence qui lui permet de surmonter tous les obstacles auxquels il se heurte fatalement, mais qu'est-ce à dire sinon qu'il faut précisément attribuer au fini cette puissance d'existence qu'on a refusée à l'infini ? Si le fini parvient déjà par sa seule puissance à poser son existence, combien a fortiori doit-on accorder à l'Être en soi la puissance de supprimer tous les obstacles qui s'oppose-

raient à son absolue infinité ? La substance, l'Être en soi et par soi, doit donc posséder la puissance infinie, dont toute puissance dans la Nature n'est qu'un effet ou un produit ; et, bien loin que le fini se suffise à lui-même, il n'a de réalité que dans la mesure où il se rattache à un Être absolument infini, à Dieu (*Eth.* I, 11 dem. 3^e preuve). Mais, s'il est absurde de refuser à l'idée de Dieu la valeur logique qu'on accorde à l'idée du fini, il ne l'est pas moins de lui refuser la valeur objective qu'on ne craint pas d'attribuer à toute réalité donnée. Un être a d'autant plus d'existence ou de réalité qu'il a plus de puissance, de sorte que le degré de sa réalité pourrait être mesuré sur celui de sa puissance ; dès lors il n'y a pas d'existence qui puisse nous être plus certaine que celle de l'Être en soi et par soi, puisque son existence découle tout entière de son essence et doit être ainsi le signe d'une puissance infinie. L'absolue infinité, bien loin d'être un obstacle à l'existence, est une raison d'être absolue, le principe d'une existence absolue. Ce n'est pas l'imperfection ou la finité, mais la perfection ou l'infinité qui pose l'existence ; et l'existence du fini ne serait même pas concevable, si elle n'était enveloppée dans un Être infini qui la produit par son activité immanente. L'Être absolument infini a donc seul un droit absolu à l'existence (*Eth.* I, 11 schol.).

En résumé, il y a à la fois nécessité réelle de poser l'existence de l'Être absolument infini, puisque sans lui aucune substance ne serait donnée ; et nécessité logique d'admettre l'existence de l'Être absolument infini, puisqu'on ne peut rien concevoir en lui ou en dehors de lui qui lui soit contraire ou contradictoire ; et, d'autre part, il y a à la fois nécessité logique d'accorder à l'Être absolument infini une puissance d'existence sans laquelle la réalité même du fini serait inconcevable, et nécessité réelle de porter cette puissance à des degrés d'autant plus élevés que se complique et s'enrichit l'essence des choses, jusqu'à ce qu'on parvienne à une puissance infinie d'existence absolue.

XII

SPINOZA ET LA PREUVE ONTOLOGIQUE

Ainsi ramenée à ses éléments constitutifs, l'argumentation spinoziste des preuves de l'existence de Dieu apparaît très nettement comme entièrement fondée sur des concepts à priori de l'entendement pur (1). Qu'il fût d'ailleurs impossible à Spinoza de présenter une démonstration à posteriori de l'existence de Dieu, cela résulte immédiatement de ce que la substance doit être conçue par soi et exister par soi. Déjà, dans le *Tract. Brevis* (p. 7), le philosophe faisait remarquer que l'existence de Dieu est bien mieux démontrée à priori qu'à posteriori, « car des choses prouvées à posteriori ne le sont que par une cause extérieure à elles, ce qui est en elles une évidente imperfection, puisqu'elles ne peuvent se faire connaître par elles-mêmes et seulement par des causes extérieures. Mais Dieu, la cause première de toutes choses et même la cause de lui-même, Dieu doit se faire connaître lui-même par lui-même ». Dans les *Princ. Phil. Cart.* (p. 30) il déclare ouvertement ne pas comprendre la preuve cartésienne fondée sur l'existence des êtres finis ; et bien loin que, comme le veut Brunschvicg (2), il l'ait reprise sous une autre forme dans l'*Ethique*, il y rappelle, d'un mot dont on ne peut méconnaître la portée (*Eth.* I, II sch.), la critique qu'il avait précédemment dirigée contre elle. Ajoutons que Spinoza s'était lui-même interdit toute argumentation qui ne fût pas à priori ; car il ne pouvait s'appuyer ni sur l'argument téléologique, puisqu'il rejette avec la plus grande énergie toute finalité dans la Nature (*Eth.* I, app.), ni sur l'argument cosmologique, puisque, refusant d'attribuer à la série des phénomènes temporels et finis une cause première, il a dû se garder de représenter la « *causa sui* » comme le premier anneau de la chaîne phénoménale et temporelle, et il ne veut

(1) Bien que Spinoza ait cru devoir présenter sa 3^e preuve comme étant à posteriori, il faut admettre qu'elle rentre tout entière dans le cadre des preuves à priori (cf. SAISSET, *op. cit.*, 1^{re} P^{te} 111).

(2) *Revue de Met. et de mor.*, sept. 1904, p. 784.

même pas que les Anciens aient pu en accepter l'hypothèse (cf. *Ep.* 12) (1).

Mais ce caractère apriorique de l'argumentation spinoziste n'autorise en aucune façon à y voir immédiatement la preuve ontologique (2), dont le vice essentiel avait été signalé, dès sa naissance, avec une parfaite netteté, et qui, malgré la transformation profonde que lui avait fait subir Descartes, n'avait pas réussi à s'imposer contre les objections formulées par Catérus et Gassendi dans des remarques qui préludent à la critique Kantienne. On devait donc s'attendre, comme l'observe très bien Friedrichs (3), à ce que Spinoza ne fût pas retombé dans une faute que Descartes s'était déjà efforcé d'éviter, et qu'il ait bien plutôt définitivement abandonné un argument dont on venait une fois de plus d'établir l'insuffisance radicale. En fait, il ne peut s'agir chez Spinoza, à proprement parler, d'une preuve ontologique. « L'existence de son Dieu, dit Powell (4), est aussi certaine que celle du monde et n'a pas besoin de démonstration ontologique ». Si l'existence de Dieu a besoin d'être démontrée, car elle n'est pas évidente par elle-même (*Tr. lh. pol.* p. 25 et note 6), cette démonstration ne rentre pas nécessairement dans le cadre de l'ontologisme scolastique. « Dans sa conception purement panthéiste de l'idée de Dieu, remarque Bensow (5), il ne peut être

(1) JOACHIM (*op. cit.*, p. 45) a cependant essayé de ramener, non seulement la 3^e preuve, mais toutes les autres à une argumentation à posteriori, dont le principe commun serait celui-ci : « une fois accordé qu'il y a quelque chose d'actuel, vous devez accorder aussi que Dieu nécessairement est actuel ». Joachim admet que cette prémisse, d'ordre expérimental, n'a pas été explicitement formulée par Spinoza ; mais il croit pouvoir en expliquer l'absence par cette remarque qu'elle constituait pour le philosophe un postulat ; « car n'iez que quelque chose soit en un sens quelconque et par votre négation vous affirmez tout au moins votre propre existence ; et ceci était une forme d'argument que Spinoza pouvait supposer familière aux contemporains de Descartes ».

(2) Sur le rapport de la preuve ontologique aux preuves spinozistes de l'existence de Dieu, cf. JOACHIM (*op. cit.*, p. 45) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 38) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 10 et sqq.) ; PETRONIÉVICS, *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten*, p. 21^e ; SPIN, *Nouv. esquisses de phil. critique*, p. 77 et sqq. ; WENZEL (*op. cit.*, p. 163 et sqq.).

(3) *Op. cit.*, p. 11.

(4) *Op. cit.*, p. 28.

(5) *Über die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes*. Cf. aussi WENZEL, *op. cit.*, p. 163 et sqq.

question d'une preuve pour l'existence de Dieu au sens de St Anselme ». L'existence de Dieu est sans doute déduite de sa seule essence, de sa définition ou de son idée, en ce sens que nous ne pouvons concevoir l'essence de Dieu que comme existante. Mais le problème est de savoir d'où dérive la nécessité d'une telle idée. « La nécessité qui est en la chose même, disait Descartes (5^e Méd.), c'est-à-dire la nécessité de l'existence de Dieu, me détermine à avoir cette pensée, car il n'est pas en ma liberté de concevoir un Dieu sans existence, c'est-à-dire un Etre souverainement parfait sans une souveraine perfection ». Dieu existe donc nécessairement parce que je ne puis concevoir son essence sans l'existence ; mais je ne puis concevoir son essence sans l'existence que parce que Dieu existe nécessairement. Pour se défendre d'avoir commis la faute que les Logiciens nomment une pétition de principe » (*Rép. aux 5^e object.*), Descartes maintient que l'existence est une perfection et qu'on ne peut, par suite, concevoir sans l'existence l'Etre souverainement parfait. Mais, selon Spinoza, l'idée de perfection n'est pas une idée qui s'impose d'elle-même ; elle n'est au contraire qu'une fiction de l'imagination humaine, si elle doit exprimer autre chose que l'idée même du réel ; et dès lors il n'est pas possible de déduire de l'essence de Dieu, définie par l'idée de souveraine perfection, son existence nécessaire ; sa perfection n'est elle-même qu'une expression de sa réalité. On ne peut échapper à la pétition de principe que si l'on prend soin de définir l'idée de Dieu en des termes qui n'impliquent pas le concept de perfection (*Ep.* 60). Mais, par cette manœuvre, Spinoza n'évite pas seulement le défaut de la preuve ontologique, auquel Descartes lui-même n'avait pu se soustraire ; il abandonne cette preuve elle-même. L'existence de Dieu est sans doute inséparable de son essence ; mais cette essence n'est plus posée comme une vérité évidente par elle-même, comme un postulat qu'il suffise d'énoncer pour que tout esprit en reconnaisse la valeur apodictique. La définition de l'essence de Dieu doit être le terme d'une déduction fondée sur le système des catégories de l'entendement pur ; cette déduction, en déterminant leur relation nécessaire, les combine en une synthèse supérieure, dont la formule constitue précisément la définition de l'essence de Dieu.

Le point de départ de la démonstration n'est donc plus l'idée de perfection, forme subjective de la pensée humaine, née de la comparaison des êtres donnés dans l'expérience (*Eth.* IV, préf.) ; mais l'idée de substance, idée première, essentielle, fondamentale, constitutive de toute pensée, parce qu'elle est l'idée de ce qui est en soi et conçu par soi. De cette idée s'ensuivent logiquement à la fois la nécessité de sa réalité objective (éternité de l'existence) et son unicité absolue (infinité de l'essence) ; et la synthèse de ces deux concepts d'existence éternelle et d'essence absolument infinie, positivement établie au moyen du concept de l'attribut, détermine l'idée d'un être doué d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire d'une substance qui doit être Dieu lui-même. Dès lors on n'éprouve aucune difficulté à démontrer qu'un tel Être existe nécessairement, puisqu'il est l'Être en l'absence duquel rien n'existerait absolument. Il n'est plus besoin de déclarer que l'Être souverainement parfait doit nécessairement exister, parce que l'existence est une perfection ; car l'idée même d'un Être souverainement parfait n'offre aucun caractère de nécessité ; mais si, au contraire, l'existence ne peut être conçue en elle-même que sous l'idée d'une absolue infinité, de telle sorte que rien ne peut exister que dans et par l'Être absolument infini, cet Être absolument infini ne peut pas ne pas exister. L'existence de Dieu ne découle nécessairement de son essence que parce que cette essence a été elle-même nécessairement posée par l'analyse des conditions de toute existence donnée. Aussi Spinoza n'a-t-il pas besoin de se donner tout d'abord l'idée de Dieu pour en déduire l'existence nécessaire ; il commence par établir que l'idée de substance est le principe de toute existence et de toute connaissance, puis il développe synthétiquement les implications logiques de cette idée et, une fois démontré que la substance ne doit pas seulement exister nécessairement, mais encore être unique ou absolument infinie, il ne lui reste plus qu'à établir qu'elle correspond exactement à sa définition de Dieu et à dériver simplement de l'essence de Dieu son existence nécessaire. On peut donner, si l'on veut, à une telle argumentation le nom de preuve ontologique ; mais on doit ajouter que, par la procédure synthétique qui la prépare et la justifie,

elle revêt un tout autre caractère que la preuve de St Anselme et de Descartes. Il n'est pas douteux que si, dans un jugement identique, il y a contradiction à faire disparaître le prédicat et à retenir le sujet, il n'y en a pas à faire disparaître le sujet en même temps que le prédicat (Kant) ; mais une telle hypothèse ne concerne pas le jugement synthétique a priori qui, chez Spinoza, pose l'existence nécessaire de Dieu ; car il y a une évidente contradiction à supprimer par la pensée l'existence de l'Être, sans lequel aucune chose dans la Nature ne pourrait exister ni même être conçue, l'Être qui est l' « omne esse et præter quod nullum datur esse » (*De Int. Em.*, p. 24).

On n'a pas manqué cependant de reprocher à Spinoza le cercle vicieux ou la pétition de principe dont la preuve ontologique est coutumière, comme si le philosophe n'avait pas pris soin, à plusieurs reprises, d'examiner lui-même de ce point de vue la valeur de son argumentation et d'en établir la justification rigoureuse (1). A Oldenburg, qui lui avait déclaré ne pas comprendre comment du seul concept de Dieu on peut inférer son existence, puisque l'esprit peut former l'idée fictive d'une substance douée de toutes les perfections, Spinoza répond (*Ep.* 4) que de la définition d'une chose quelconque ne s'ensuit sans doute pas son existence, mais que la définition de Dieu enveloppe son existence nécessaire, parce qu'elle est la définition d'un être conçu en soi et par soi, c'est-à-dire d'un être dont l'existence ne peut jamais être une fiction, parce qu'elle suit, non pas de sa perfection, mais de sa substantialité. Dans le *Tr. Brevis* (1^{re} P^{te}, ch. 1) il montre en détail qu'il n'est pas possible de considérer l'idée de Dieu comme une idée fictive. Dans le *Tr. de Int. Em.* (p. 15 et sqq.), en analysant les propriétés des idées fictives, il s'élève de nouveau avec force contre ceux qui voudraient réduire l'idée de Dieu à n'être qu'une fiction de l'imagination : « si enim tale ens non existeret, nunquam posset produci ; adeoque mens plus posset intelligere quam Natura præstare » (p. 24, note 2). Enfin dans l'*Ethique* (I, 8 sch. 2) il saisit l'occasion que lui offre sa 7^e prop. pour accen-

(1) Cf. GRZYMSCH (*op. cit.*, p. 21) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 393) ; KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 16) ; UBERWEG (*op. cit.*, p. 126) etc.

tuer encore une fois le caractère de vérité propre à l'idée de substance. A considérer ainsi avec quelle persévérance Spinoza s'efforce, dans chacune de ses œuvres, d'écarter de son argumentation tout soupçon de pétition de principe, on ne peut s'empêcher d'attribuer cette constante préoccupation au souci d'éviter une faute traditionnelle, dont le génie même d'un Descartes n'avait pas su s'affranchir.

XIII

LES PROPRIÉTÉS DE DIEU

La définition de Dieu par l'absolue infinité, comme Etre doué de l'infinité des attributs, ne nous offre pas seulement la possibilité de déduire de son essence, sans commettre une pétition de principe, l'existence nécessaire, en présentant cette essence comme l'unique substance qui puisse être donnée dans la Nature ; elle nous permet encore de dériver de cette même essence toutes les propriétés de Dieu (*Ep.* 35 et 36 ; *Ep.* 60 ; *Ep.* 83), conformément au criterium d'une vraie et légitime définition établi par le *Tr. de Int. Em.* Il est tout d'abord évident que, si la substance absolument infinie existe nécessairement, elle doit être indivisible (*Eth.* I, 13). Les parties qui la composeraient ne pourraient être elles-mêmes des substances absolument infinies, puisqu'il ne peut être donné plusieurs substances de même nature, et qu'à la substance absolument infinie appartient déjà l'existence nécessaire ; et d'autre part, ces substances ne pourraient être de nature finie, puisque, si la substance absolument infinie se décomposait sans reste en une pluralité de telles substances, elle cesserait proprement d'exister. Il y a d'ailleurs contradiction à concevoir des substances finies, puisque, par définition une substance ne peut jamais être limitée. — Si la substance absolument infinie existe nécessairement, elle doit, de plus, être unique (*Eth.* I, 14). Toute autre substance qui serait en dehors d'elle ne pourrait être absolument infinie, puisque deux substances ne peuvent être de même nature sans être indiscernables ; mais, si nous la posons infinie seulement en son genre, nous devons la concevoir sous un at-

tribut dont la substance absolument infinie sera déjà nécessairement douée ; toute réalité donnée en dehors d'elle ne peut donc jamais être une substance, mais un attribut ou un mode de la substance unique. — Si enfin la substance absolument infinie existe nécessairement, elle doit être éternelle (*Eth.* I, 19) ; car elle existe en vertu de sa seule essence, de sorte que son existence découle de la seule définition de cette essence ; or une telle existence est l'éternité même, c'est-à-dire que son existence est, au même titre que son essence, une vérité éternelle (*Eth.* I, def. 8 expl. ; 19 sch. ; 20 cor. 1). Mais une vérité éternelle est une vérité telle que, si elle est affirmative, elle ne pourra jamais être négative (*De Int. Em.*, p. 16, note 3). L'infinité de la substance, parce qu'elle est absolue, est une affirmation absolue de l'existence de son essence (*Eth.* I, 8 sch. 2) ; elle ne peut jamais être niée sans contradiction, ou de vraie devenir fausse. De son éternité suit donc immédiatement son immutabilité : son existence est éternelle et son essence est immuable (*Eth.* I, 20 cor. 2).

L'essence de Dieu est immuable : serait-elle donc donnée une fois pour toutes, éternellement identique à elle-même, étrangère à toute causalité, à toute évolution, à tout progrès, supérieure au changement et à la mort, mais aussi inféconde et sans vie, impuissante à produire dans son essence une modification qui n'en ait pas été de toute éternité une conséquence nécessaire, incapable d'imprimer à son contenu une impulsion qui en rompe l'équilibre éternellement stable ? Mais, s'il en était ainsi, par l'immutabilité de son essence serait définitivement close l'énumération des propriétés de Dieu. Or de toute définition donnée d'une chose quelconque s'ensuivent d'autant plus de propriétés que l'essence de la chose définie renferme plus de réalité. L'Être absolument infini, dans lequel est contenue l'infinité des attributs, doit donc engendrer une infinité de modes infinis (*Eth.* I, 16) ; d'où il suit que Dieu est nécessairement et par lui-même l'unique cause efficiente, absolument première, de tout ce qui peut être l'objet d'un entendement infini, c'est-à-dire, puisque un entendement infini ne peut rien concevoir qui ne soit réel, de l'Univers tout entier, dans l'infinie diversité de ses modes particuliers et changeants. Spinoza aurait-il ainsi laissé se former au sein de sa substance

une contradiction fondamentale (1), qui ne pourrait être levée que par la réduction de cette substance à une entité abstraite et vide, simple formule logique de la nécessité impersonnelle qui domine le monde ; ou bien est-il possible d'interpréter l'immutabilité de Dieu en un sens qui permette de la concilier avec l'efficience causale, la puissance active, l'énergie féconde, dont toute réalité dans la Nature paraît être à la fois la manifestation et le produit ? La solution de ce problème offre un intérêt théorique de premier ordre ; car elle doit fournir une réponse à la double question de savoir si le concept de l'Absolu ou de la substance peut être construit dans son intégralité sans soulever de contradiction, et si l'on peut établir entre l'Absolu ou la substance et le monde de la relation ou des modes un rapport d'ordre synthétique ou déductif ; c'est-à-dire, en d'autres termes, concevoir la substance comme une cause.

(1) C'est l'opinion de WUNDT (*System der Philosophie*, p. 265) et de SOMMER (*loc. cit.*).

CHAPITRE II

La causalité de Dieu.

I

LES DIVERSES CONCEPTIONS DE LA CAUSALITÉ DIVINE

Que du simple concept de la substance on ne peut dériver analytiquement celui d'une causalité vivante et productrice, que la « causa sui » elle-même ne peut être considérée comme l'expression d'une puissance ou d'une énergie, dont l'existence de la substance serait en quelque sorte l'acte éternel, nous l'avons établi. Mais que la substance définie par l'infinité absolue, comme un Etre doué de l'infinité des attributs ou comme Dieu, ne puisse être conçue synthétiquement comme une cause efficiente, dont toute réalité donnée dépende à la fois dans son existence et dans son essence, il paraît difficile de le soutenir. Spinoza n'affirme pas seulement que Dieu est, en vertu des seules lois de sa nature, la cause efficiente de toutes choses, de leur essence comme de leur existence (*Eth.* I, 16 cor. 1 ; 17 ; 24 cor. et 25) ; il ajoute que Dieu en est la « cause unique » (II, 10 sch.), de sorte qu'aucune chose ne possède par elle-même la puissance d'agir et qu'en dehors de Dieu il n'y a dans la Nature aucune cause proprement efficiente (I, 26 et 27). Bien loin, par conséquent, qu'on ne puisse concevoir la substance divine comme une cause efficiente, on doit dire que toute causalité réelle est causalité divine et que la puissance de Dieu est son essence même (I, 34 ; cf. *Tr. th. pol.*, p. 24). Mais la question est de

savoir dans quel sens il faut entendre cette causalité divine. Est-elle une force active, une puissance réelle, une énergie féconde, produisant toutes choses par un acte positif ; ou bien faut-il n'y voir qu'un conditionnement purement logique, un enveloppement de concepts, une relation de principe à conséquence ?

Après avoir rappelé l'emploi que fait Spinoza de la méthode géométrique, la polémique qu'il engage si souvent contre l'interprétation de la « causa » conçue comme « transiens » (*Eth.* I, 18), l'identité qu'il établit entre la « causa » et la « ratio » (I, 11 dem-alit., cf. aussi IV préf.), l'exemple qu'il reproduit à maintes reprises du triangle de la définition ou de la nature duquel suit nécessairement l'égalité de ses angles à 2 R, la remarque par laquelle il explique que quand « efficere » devient le prédicat de quelque chose, cela signifie « ex ejus definitione » (I, 16 dem. ; cf. aussi I, 25 sch.), ou encore « ex eo sequitur » (I, 17 dem.), de telle sorte que partout où le concept de quelque chose suppose celui d'une autre (« præsupponit », « involvit »), celle-là est immédiatement déterminée comme étant conditionnée par celle-ci comme son « effectus » (II, 5 dem. ; cf. aussi I, 3 dem.), Erdmann (1) conclut que Spinoza « ne reconnaît pas un enchaînement causal réel, mais seulement le conditionnement par un concept antérieur ou intermédiaire... de même que l'espace n'a pas pour but les figures ni ne les produit, mais bien les conditionne, parce que la figure ne peut être pensée sans l'espace, de même pour Spinoza il n'y a pas d'autre concept du conditionné sinon qu'il en suppose un autre (I. ax. 4) » « L'espace, dit aussi Windelband (2), n'est pas la cause efficiente du triangle ou de l'égalité des trois angles d'un triangle à 2 R ; et si chaque mode de l'essence de la substance doit suivre de l'essence de la substance de la même manière que les théorèmes de géométrie de l'essence de l'espace, ainsi la substance spinoziste n'est pas la cause réelle, active des choses ; ce que Spinoza appelle l'agir de la divinité n'est pas une force vivante, mais plutôt le rapport mathématique du principe à la conséquence. Pour Spinoza être causé et être fondé ne signifient rien de plus que la con-

(1) *Op. cit.*, p. 56.

(2) *Op. cit.*, p. 217 ; cf. aussi SCHNEEGE, *Gaethes Verhältniss zu Spinoza*, in : *Phil. Monatsh.* (1891) ; LESCHBRAND, *loc. cit.*, etc.

séquence mathématique ; par là le rapport causal perd pour lui la signification d'une causation réelle. Le concept de force n'existe pas pour Spinoza ».

Mais déjà Héman (1), qui partage cette manière de voir, était obligé de reconnaître que Spinoza parle toujours « de la puissance infinie de Dieu et des actions infinies de Dieu qui produit toutes choses, comme s'il y avait une activité de Dieu ». Il ne veut cependant pas qu'on se représente la causalité de Dieu comme une force ; car « quelque chose peut être cause sans être force ; en tout cas, selon Spinoza du moins, le triangle est la cause sans force, inactive, de ses trois angles, car le triangle n'est pas une force et n'a pas de force. Hélène fut la cause de la destruction de Troie et non pas sa force. Le Dieu de Spinoza n'est pas plus cause de toutes choses par sa force que le Dieu d'Aristote n'est par sa force cause du mouvement de toutes choses ; de même que le Dieu d'Aristote est le moteur inactif et immobile, le Dieu de Spinoza est la cause du monde, n'agissant pas, ne produisant rien par sa force, n'étant pas une force ; il n'est pas plus force que le triangle ne produit ses angles par force ou par action ». Il faut accorder que Dieu pourrait être une cause sans être une force (2) ; mais s'il en était ainsi pour Spinoza, comment le philosophe serait-il autorisé à appeler Dieu cause efficiente plutôt que cause formelle ou exemplaire ? Que par cause efficiente il entend, au contraire, une cause proprement active, n'a-t-il pas pris soin de le déclarer lui-même ? Après avoir démontré, dans la 16^e prop., que de l'essence infinie de Dieu doivent « s'ensuivre » une infinité de modes infinis, et expliqué que par cette « conséquence » il entend la causalité efficiente de Dieu (*Eth.* I, 16 cor. I), il ajoute

(1) *Kant und Spinoza*, § 6 : panthéisme de Spinoza et théisme de Kant (*Kantstudien*, bd. V, 1901).

(2) Et, par suite, il est inexact d'interpréter toute « causa » comme une cause proprement efficiente, ainsi que le font FISCHER (*op. cit.*, p. 383) et ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 44) ; qu'il ne puisse y avoir de cause sans effet, Spinoza l'admet sans doute, et il considère même cette proposition comme un axiome (*Eth.* I, ax. 3) ; mais on n'a pas le droit de concevoir immédiatement cet effet comme un « produit » de la cause, qui serait dès lors nécessairement une cause efficiente. La critique de Héman contre Fischer est irréfutable sur ce point. Ajoutons que, si l'idée de cause impliquait par elle-même celle d'efficacité, l'expression de « causa efficiens » serait un pléonasm.

(I, 17) qu'elle dérive tout entière de son essence, puisque, aucune réalité donnée ne pouvant exister et être conçue que par lui, il n'y a rien en dehors de Dieu qui puisse le pousser « à agir » et que, par suite, « il agit par les seules lois de sa nature ». Dieu n' « agit » donc, comme il existe, que par la seule nécessité de sa nature (I, 17 cor. 2). La *Préface d'Eth.* IV interprète également le « sequi debent » d'*Eth.* I, 16 comme un « agir » de Dieu « ex nature necessitate ». La prop. 33 d'*Eth.* I, avec son 2^e scholie, le considère aussi comme une détermination de toutes choses à l'existence et à l'action par une causalité divine qui les « produit ». L'appendice d'*Eth.* I nous rappelle encore que selon la 16^e prop. « les lois de la nature de Dieu ont été assez vastes pour suffire à produire tout ce qui peut être conçu par un entendement infini ». Et, comme s'il s'attachait à dissiper décidément toute équivoque, Spinoza conclut expressément de sa 16^e prop. que l'essence divine, qui est cause de toutes choses et par laquelle toutes choses sont et agissent, est sa puissance même (I, 34), et qu'il n'y a rien dans la Nature dont quelque effet ne doive suivre, parce que toute chose réelle est une expression déterminée de la causalité ou de la puissance divine (I, 36). Le « sequi » par lequel de la définition de Dieu découle une infinité de modes infinis est donc une causalité efficiente ; et cette causalité efficiente doit être conçue, non seulement comme une action entendue en un sens général, mais plus précisément comme une production, qui nous découvre dans l'essence de Dieu une puissance absolument infinie ; et cette production elle-même est désignée comme une procession (I, app.), un écoulement (I, 17 schol.) ou même une émanation (*Ep.* 43 ; *Tr. Brev.*, ch. 3).

Faut-il maintenant désigner cette puissance comme une force, ainsi que le veulent certains commentateurs ? (1) Les *Cog. Met.* (p. 215) attribuent à Dieu « la force de persévérer dans son être », et les *Ep.* 34-36 parlent de la « force » par laquelle Dieu existe. Mais déjà dans ces *Ep.* le terme de « vis » n'était pas appliqué à Dieu sans restriction ; car, en y définissant Dieu comme l'« ens sua sufficientia aut vi existens », Spinoza faisait entendre que cette

(1) Cf. FISCHER (*op. cit.*, p. 383) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 4) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 2) ; MANN, *loc. cit.* ; WENZEL (*op. cit.*, p. 381 et 427).

« vis » n'était pas pour lui une force proprement dite ; et, si, dans l'*Ethique* il parle encore des « forces » que possède chaque chose réelle pour exister, il n'emploie jamais que l'expression de « potentia » quand il s'agit d'expliquer la nécessité de l'existence de Dieu. (I, 11, sch.). Quant à la formule : « vis qua Deus in suo esse perseverat », elle n'apparaît plus du tout dans l'*Ethique* ; la persévérance dans l'être n'est désormais attribuée qu'aux choses particulières et finies et elle est désignée de préférence comme un « conatus » (III, 7 dem.). Il arrive sans doute à Spinoza de reprendre l'expression de « vis », mais seulement à l'égard de la nature humaine, donc en un sens tout relatif (IV, 3 ; cf. aussi II, 45 sch.) ; et, en ajoutant que, si cette « vis » est une « potentia », elle n'est cependant qu'une partie de la puissance infinie de Dieu (IV, 4 dem.), soumise à l'influence et à l'action de l'équilibre général des forces cosmiques, il nous invite à tirer cette conclusion que le concept de force ne peut s'appliquer à la puissance intégrale, source de toute existence et de toute action, mais seulement à une puissance partielle ou limitée, qui, constituant l'élément d'une puissance bien plutôt qu'une puissance véritable, doit être conçue comme un « conatus ». Par ce « conatus » l'essence des choses finies devient « actualis » (IV, 7) ; mais l'essence de Dieu, en raison de sa puissance absolument infinie, ne peut jamais être conçue que comme « *actuosa* » (II, 3 sch.), et il y a entre ces deux termes d'« *actualis* » et d'« *actuosa* » toute la différence qui sépare une puissance partielle d'une puissance infinie, une « vis » ou un « conatus » d'une vraie « potentia » (1). Il me paraît donc impropre de désigner la Substance divine comme une force. Le concept de force implique toujours chez Spinoza l'idée d'un effort ou d'une tendance, par conséquent d'une actualité phénoménale, par laquelle chaque chose particulière, insérée comme un anneau dans la chaîne indéfinie des modes successifs et changeants, éprouve de toutes parts une résistance et une limitation qui déterminent en elle la formation d'idées inadéquates et de sentiments passifs,

(1) On peut dire en ce sens avec ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 42) que Dieu n'a pas la puissance, mais est la puissance ; ainsi que Spinoza lui-même (*Cog. Met.*, II, 6) approuvait les Juifs d'avoir dit de Dieu, non pas qu'il a la vie, mais qu'il est la Vie.

réduisent son existence à n'être qu'une manifestation imparfaite et éphémère de sa pure essence et la soumettent nécessairement au triple esclavage de l'imagination, des passions et de la mort.

II

LIBRE ARBITRE ET FINALITÉ

Ne serait-ce pas précisément parce que, dans la pensée de Spinoza, toute causalité phénoménale, toute « *causa fiendi* » est de nature dynamique, c'est-à-dire implique une résistance et un effort, suppose un déploiement de force et en même temps une limitation, se caractérise en définitive comme une espèce de volonté de vie ou de puissance, que le philosophe, qui attribue à sa substance une puissance absolument infinie, mais lui refuse toute volonté, même élevée à l'infini, a accentué, par opposition à cette causalité cosmique ou modale, la causalité divine comme une causalité d'ordre géométrique, produisant ses effets avec la même nécessité, éternelle et immuable, par laquelle de la définition d'un triangle suit l'égalité de ses trois angles à 2 R ?

Cette géométrisation de la causalité divine, qui l'assimile à une relation logique de principe à conséquence, n'a pas d'autre but, en effet, que d'exclure tout effort, toute tendance, toute volonté de cette puissance divine absolue, infinie et immuable, de laquelle toute chose reçoit son essence, son existence et son activité, et qui n'est elle-même déterminée à l'existence et à l'action que par sa propre et éternelle perfection. Spinoza ne nous cache pas qu'il a dirigé sa conception mathématique de la causalité de Dieu contre ceux qui croient devoir lui attribuer avec un entendement infini une volonté libre (*Eth.* I, 17 sch. ; 33 schol. 2 et II, 3 sch.), et il ne craint pas d'ajouter que sa conception lui paraît seule s'accorder avec la perfection absolue de Dieu, car elle seule permet de poser sans contradiction sa toute puissance : en concevant toute chose comme une conséquence nécessaire de la causalité divine, elle efface entre la puissance de Dieu et sa volonté toute distinction artificielle qui ne pourrait conduire qu'à les opposer et finalement à les limiter l'une par l'autre. Si l'on dit, en effet,

que Dieu n'aurait pas pu créer tout ce que concevait son entendement sans épuiser en quelque sorte sa faculté créatrice, une telle hypothèse, bien loin de sauvegarder la toute-puissance de Dieu, la compromet irrémédiablement ; car elle revient à nier que Dieu ait eu le pouvoir de faire passer à l'acte l'infinité des possibles que son entendement concevait nécessairement. Dira-t-on que Dieu en avait sans doute la faculté, puisque sa puissance est absolument infinie, mais qu'il ne l'a pas voulu, et que rien n'existe qu'en vertu de sa libre décision ? Mais Dieu peut-il vouloir que d'une cause donnée ne résulte aucun effet ou que de la définition d'un triangle ne suive pas l'égalité de ses trois angles à $2R$? Il est sans doute moins absurde de soumettre toutes choses à l'indifférence ou au bon plaisir de la volonté divine que de soumettre Dieu lui-même à une nécessité qui lui soit extérieure, comme un modèle dont il devrait s'efforcer de réaliser la perfection ; ce n'en est pas moins une absurdité qui répugne à la conception de l'Être souverainement parfait.

Mais il ne suffit pas de reconnaître que tout ce qui est au pouvoir de Dieu existe nécessairement (*Eth.* I, 35). L'essence de Dieu est éternelle ; tout ce qui suit de son essence en est donc une conséquence éternelle et ne peut avoir été produit par elle autrement qu'il l'a été effectivement (I, 33) ; et par cet « autrement » il ne faut pas entendre seulement que les choses n'ont pu être produites par Dieu dans un autre ordre, mais encore qu'elles n'ont pu l'être d'une autre manière, ni recevoir une autre nature ou d'autres propriétés. Car, si les choses avaient pu être autrement constituées, l'ordre total de l'Univers eût été également différent, puisque l'enchaînement des essences dépend, non de leur simple existence phénoménale ou temporelle, mais de leur nature propre, du degré de perfection ou de réalité qu'elles expriment (I, app.). Or, si même nous supposions en Dieu une volonté libre infinie, nous ne pourrions lui reconnaître le pouvoir de changer l'ordre et la nature des choses créées, sans mettre en question son absolue perfection ; car on ne peut concevoir un changement dans la volonté de Dieu, qui ne soit par le fait même un changement de son essence, puisque sa volonté n'est pas distincte ou séparée de son essence. Or l'Être parfait ne pourrait changer d'es-

sence sans devenir nécessairement imparfait. On dira qu'en vérité Dieu ne peut modifier l'ordre des choses créées, une fois qu'il les a créées, mais qu'il lui était permis de les créer autrement. Mais par cette hypothèse on n'évite aucunement l'absurdité qui consiste à introduire en Dieu un changement d'essence ; car l'éternité n'enveloppe aucune succession temporelle, le décret divin qui a posé toute réalité dans son essence et dans son existence devait être unique, de manière qu'il fût contemporain de l'existence de Dieu et par conséquent identique à son essence même. Dieu n'aurait donc pu prendre une autre décision que s'il avait été doué d'une autre nature ; et laquelle eût été véritablement parfaite, la nature qu'il aurait pu avoir ou celle qu'il possède de toute éternité ? Dieu n'agit donc pas par volonté libre (I, 32 cor. I). Sa volonté ne peut être conçue que comme une activité éternelle et immuable ; l'essence de Dieu, par cela seul qu'elle est absolument parfaite, est étrangère à tout changement ; toutes choses s'ensuivent de la puissance divine par une causalité éternelle et nécessaire, dont la conséquence géométrique est le parfait exemple (cf. *Tr. th. pol.*, ch. IV et VI ; *Tr. pol.*, ch. II ; *Cog. Met.*, ch. IX et X ; *Tr. Brev.* I, ch. IV et VI).

Si toutes choses résultent ainsi de l'éternelle nécessité de la nature divine et procèdent de son absolue perfection, on demandera peut-être d'où vient qu'il y ait cependant tant d'imperfections dans la Nature ? Tout d'abord, l'idée de perfection n'est, nous le savons, qu'une fiction de l'imagination humaine, si elle doit exprimer davantage que le degré de puissance ou de réalité de chaque chose ; et cette fiction naît précisément d'une ignorance des lois naturelles, qui en méconnaît l'inéluctable nécessité. D'autre part, la gradation de puissance ou de réalité que manifeste l'échelle des êtres s'explique par l'infinie puissance de Dieu, qui ne pouvait pas ne pas créer tous les possibles, depuis le plus bas jusqu'au plus haut degré de perfection. « Si Dieu, dit le *Tr. Brev.* (I, ch. 6), eût créé tous les hommes tels qu'Adam avant le péché, il n'eût créé qu'Adam et non pas Pierre et Paul ; mais en Dieu la vraie perfection consiste au contraire à donner à toutes choses, depuis les plus petites jusqu'aux plus grandes, leur essence ou, pour mieux dire, à posséder en lui toutes choses d'une manière

parfaite ». (cf. aussi *Eth.* I, app. ; *Tr. th. pol.*, ch. VI et XVI ; *Tr. pol.*, II, § 8).

Ce n'est pas seulement la volonté ou le libre arbitre qu'exclut de la causalité divine cette conception géométrique. De ce que toutes choses procèdent de Dieu avec une éternelle nécessité et une souveraine perfection, il suit qu'il n'y a dans la Nature aucune finalité (*Eth.* I app. ; IV, préf.). Spinoza ne nie pas sans doute que l'homme ne puisse se proposer des fins et s'efforcer de les atteindre ; le philosophe lui-même n'hésite pas à poser comme but à toutes nos pensées et à toutes nos actions un idéal, dont il déclare la réalisation possible bien que difficile (*De Int. Em.*, p. 5 ; *Eth.* IV, préf. et app. ch. IV ; V, 42 sch.)(1). Mais il prend soin de nous avertir que cet idéal est entièrement relatif à l'ignorance des causes qui nous font agir et qui dominent en même temps toute réalité dans la Nature. Si nous pouvions connaître l'enchaînement des modes dans leur dépendance à l'égard de la cause première qui les détermine à l'existence et à l'action, nous ne pourrions plus concevoir les choses autrement qu'elles nous sont données. Toute chose prise en soi ou absolument possède toute la perfection dont elle est capable, parce que à son essence ne peut appartenir que ce qui suit de l'éternelle nécessité de sa cause efficiente, et que ce qui suit de l'éternelle nécessité d'une cause efficiente est, au même titre, éternel et nécessaire ou immuable. L'homme a certainement le droit de se considérer pratiquement comme libre ; car si tout acte, comme tout être, a ses raisons déterminantes, l'homme ne les connaît pas dans leur synthèse puisqu'une telle connaissance envelopperait celle de l'Univers tout entier. Il peut donc, il doit même croire pratiquement à sa liberté et agir comme s'il était libre (*Tr. th. pol.*, ch. II), et par suite il peut agir en vue de fins supérieures. Mais il n'a pas le droit de supposer que toutes choses comme lui-même tendent à des fins ; encore moins lui est-il permis de se représenter la causalité divine comme une universelle finalité. Toute cause finale est une tendance ou un désir conçu comme le principe d'un acte à accomplir pour obtenir la satisfaction de ce désir (*Eth.* IV, préf.). Toute finalité

(1) Cf. sur ce point MANN (*loc. cit.*):

implique donc un besoin ; elle est le signe d'une imperfection. Dieu, qui possède la suprême perfection, ne peut donc former de désir ni poursuivre de fin ; et, bien que les théologiens distinguent une fin « indigentiae » et une fin « assimilationis », ils n'en sont pas moins contraints de reconnaître que l'Être absolument infini ne pourrait se proposer de fin qui ne fût relative à sa propre nature et ne révélât par conséquent en lui une imperfection radicale. Ajoutons qu'aucune chose ne peut être positivement définie par une cause finale ; car, si la découverte de sa cause efficiente suffit à déterminer entièrement la nature et les propriétés d'une réalité donnée, sa finalité ne constituerait jamais une raison suffisante de son existence, puisqu'il est toujours nécessaire de rechercher la raison de cette finalité elle-même, sans qu'il soit possible de s'arrêter à un terme d'explication ultime. Il est vrai que la chaîne phénoménale des causes efficientes est elle-même infinie ; mais elle dépend tout entière, en chacun de ses anneaux, d'un Être suprême, dont la causalité immanente peut être clairement définie ; tandis qu'une volonté libre infinie, qui se poserait à elle-même des fins universelles, échappe par essence à toute détermination logique et réelle, dépasse toute conception humaine et ne peut constituer qu'un asile commode pour l'ignorance et la superstition (*Eth.* I, app.). Dieu agit donc en vertu de la même nécessité éternelle qui pose son existence absolue ; et, de même qu'il n'existe pas en vue d'une fin quelle qu'elle soit, il n'agit pas en vue d'une fin ; sa puissance comme son existence, se suffit à elle-même (*Eth.* IV préf.).

Sans prétendre mettre en question cette exclusion formelle de toute finalité en Dieu et dans la Nature, on a cru pouvoir se demander si la conception spinoziste de la causalité divine ne comportait pas une certaine espèce de finalité, interne ou immanente. S'appuyant sur cette proposition (*Eth.* II, 3), que Dieu a l'idée de son essence et de toutes choses qui en suivent nécessairement, Mann (1) se représente l'« Idée de Dieu » comme une Idée universelle, embrassant dans sa conception la totalité du Réel que produit en même temps la puissance divine, de telle sorte

(1) *Loc. cit.*

que cette Idée du Réel aurait, en quelque manière, présidé à l'activité divine qui le posait dans l'être. « Pour qu'il y ait action finaliste en Dieu, il suffit qu'il se représente en conscience le résultat de sa création et qu'il donne à celui-ci une certaine influence dans sa réalisation. Or ce caractère est-il inconciliable avec le concept spinoziste d'une divinité qui porte en soi les lois de son essence ? » Mann avoue que Spinoza eût rejeté cette conséquence, puisque selon lui Dieu comme « *Natura naturans* » ne pense ni ne veut, donc ne pose pas de fins. Mais il croit néanmoins « que Spinoza ne peut se passer du concept de fin et qu'au contraire une action finaliste est possible dans un monde lié par la nécessité ». Joachim (1) estime pareillement que dans la teneur générale de l'Éthique est impliquée une téléologie « immanente ». Spinoza ne reconnaît en effet d'autre type de nexus causal que la « cohérence géométrique », mais il conçoit celle-ci comme une « connexion par contenu », par opposition à la connexion mécanique qui est une « conjonction extérieure ». Or toute connexion par contenu suppose une « domination » des éléments composants par le tout qui les coordonne ; et cette « domination » est essentiellement de caractère téléologique, car « le tout conditionne le contenu et les implications réciproques des éléments composants comme ce dont ils sont les moyens indispensables. Son être requiert leur être, et c'est parce qu'il est ce qu'il est qu'ils sont ce qu'ils sont ». Ils ne forment donc pas une simple résultante, mais expriment la finalité immanente du tout qui les détermine (2). On doit donc supposer en Dieu une finalité, non pas en ce sens qu'il agirait en vue d'atteindre une perfection dont il serait privé, mais en ce sens que la cohérence géométrique des modes en Dieu est « l'articulation de la nature divine », conspire à exprimer une Réalité parfaite, donc implique des relations de caractère téléologique. Joachim n'affirme pas que cette théorie ait été professée par Spinoza, mais à son avis elle suit logiquement de sa conception géométrique de la causalité divine (3).

(1) *Op. cit.*, p. 231.

(2) Cf. la théorie des « *dominantes* » chez REINKE, *Die Welt als Tal*, p. 275 et sqq.

(3) Selon MARTINEAU (*op. cit.*, p. 344), Spinoza aurait pu par sa conception des Idées comme forces ou puissances naturelles adopter, comme l'on fait

Il faut admettre sans doute que si la causalité de Dieu ne renferme aucune finalité, elle n'est cependant pas réduite à n'être plus qu'une force brute, aveugle, irrationnelle. Toute « causa » est aussi une « ratio » ; à la causalité divine appartient une logique immanente, dont les effets doivent nécessairement produire sur l'esprit humain l'impression d'une intelligence supérieure, agissant suivant des fins conscientes. Mais, en vérité, ces effets sont la conséquence éternelle et nécessaire d'une puissance souverainement parfaite. La Nature n'est pas l'œuvre d'une Intelligence infinie, mais elle nous apparaît comme une œuvre intelligente, parce qu'elle découle de la puissance divine avec cette nécessité logique qui permet de déduire de la définition d'un triangle l'égalité de ses angles à 2 R. Si donc nous avons dû concevoir la « ratio » en Dieu comme une « causa efficiens », une réelle activité productrice, nous devons maintenant nous représenter cette « causa efficiens » comme une activité logique, procédant avec une nécessité géométrique. Activité logique, mais non proprement téléologique ; car c'est précisément parce qu'il ne veut pas qu'on la conçoive comme une finalité que Spinoza nous renvoie sans cesse à l'exemple de la mathématique (*Cog. Met.*, II, ch. 9 ; *Eth.* I, app.). De même que la puissance de Dieu n'implique aucune volonté libre, elle ne suppose aucune intelligence infinie. L'identité de la « ratio » et de la « causa » n'exprime pas autre chose en définitive que la nécessité et l'éternité de cette puissance, en un mot son immutabilité (1). L'immutabilité de l'essence divine n'est donc pas, comme nous nous l'étions demandé tout d'abord, contradictoire à sa causalité ; elle est bien plutôt le caractère qui la spécifie.

SCHOPENHAUER et HARTMANN, une téléologie de l'Inconscient, s'il n'avait creusé un abîme infranchissable entre les fonctions physiques et les fonctions idéales de la Nature.

(1) On a essayé de défendre l'équation « causa sive ratio » du point de vue du parallélisme spinoziste (Cf. RICHTER, *loc. cit.* ; ZULAWSKI, *op. cit.*, p. 76 ; KÖNIG, *Entwicklung des Causalproblems— Spinoza —*). Il est évident en effet que, si « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » (*Eth.* II, 7), à la relation de causalité efficiente qui détermine l'enchaînement des modes de l'étendue doit correspondre une relation de principe à conséquence dans l'attribut de la pensée. Mais il convient de remarquer que ce parallélisme ne peut pas servir à justifier l'égalité « causa sive ratio », puisqu'il en est au contraire une application (*Eth.* II, 7 dem.). Ajoutons que le coroll. de cette 7^e prop. pourrait même être interprété

III

CAUSALITÉ NÉCESSAIRE ET CAUSALITÉ LIBRE

Nécessaire et éternelle, la causalité de Dieu est immuable. Par cette immutabilité, Spinoza n'entend pas seulement que l'Être souverainement parfait ne peut modifier lui-même sa propre volonté en vue d'acquiescer à une perfection dont il serait privé. Il veut exclure aussi tout changement que l'essence de Dieu serait supposée subir du dehors, par des causes qui seraient étrangères à sa nature et le contraindraient à agir. Car Dieu est l'Être absolument infini qui embrasse en soi toute réalité et toute puissance ; il n'y a donc rien hors de lui qui puisse imposer une loi à son activité ou le déterminer dans son action (*Eth.* I, 17) ; cause première et unique de toutes choses dans la Nature, il ne peut pâtir d'aucune chose, éprouver aucune passion, descendre à une moindre ou s'élever à une plus grande perfection (V, 17 dem. ; cf. aussi *Cog. Met.*, II, ch. 3).

Un être qui n'agit pas sous l'influence d'une contrainte extérieure et dont l'activité causale doit par conséquent dériver tout entière de la seule nécessité de sa nature, est une « *causa per se* », non « *per accidens* » (*Eth.* I, 16 cor. 2). Que l'expression « *per accidens* » ne signifie pas « d'une manière contingente » ou « par hasard », mais « par quelque chose survenant du dehors », Zulawski (1) l'a très justement observé. Qu'il y ait, en général de la contingence dans la Nature, Spinoza le nie à maintes reprises en des termes qui ne laissent place à aucune équivoque (*Eth.* I, 29 ; 33 schol. I). Tout ce qui existe existe nécessairement ; tout ce qui agit agit nécessairement. Mais il convient d'admettre deux catégories de la nécessité : de la nécessité externe, qui est une contrainte, une détermination et, en un certain sens, une limitation

en un sens favorable aux adversaires d'une causalité active dans la substance, puisqu'il paraît établir en Dieu une opposition entre la puissance de penser et la puissance d'agir, telle que toute activité serait exclue de la Pensée divine et que la « *ratio* » ne devrait jamais être conçue comme une « *causa efficiens* ».

(1) *Op. cit.*, p. 41. Le *Tr. Brev.* (I, ch. 3) oppose la cause par soi à la contingence ; mais Spinoza nous avertit lui-même que ce texte n'exprime pas sa pensée propre.

ou négation de l'existence, il faut distinguer cette nécessité interne, immanente à l'être, qui se rapporte à son essence et par laquelle seule il subsiste comme réalité actuelle. Cette nécessité est le principe de toute activité et de toute puissance ; mais, en vérité, elle n'appartient qu'à Dieu, car de Dieu seul on peut dire proprement qu'il existe et agit en vertu de la nécessité de sa nature. Toute autre réalité n'a d'existence et de puissance que dans la mesure où elle exprime l'existence et la puissance de Dieu, de sorte que sa causalité lui est, sinon étrangère, du moins « accidentelle », donnée du dehors, comme une loi qui, si elle est inséparable de son essence, ne peut être toutefois entièrement expliquée par elle ; car si l'on ne peut concevoir aucune chose réelle sans cette causalité, on peut concevoir cette causalité sans les modes particuliers qui la manifestent. Toute chose particulière et finie est donc une cause « per accidens », mais Dieu est cause « per se », de même qu'il existe « per se ».

Si cette causation par soi exclut, en conséquence, une double nécessité : la nécessité, qui est contrainte extérieure, et la nécessité qui, bien qu'immanente à l'être, ne dérive pas cependant uniquement de sa nature propre, elle n'en est pas moins l'expression d'une nécessité éternelle et immuable. Mais, par cela même qu'elle est identique à l'essence, cette nécessité est le vrai fondement de la liberté. Ne pas agir sous la pression d'une contrainte extérieure, ce n'est assurément pas déjà être libre ; car une activité, qui ne subit aucune entrave du dehors, mais reste soumise à une loi interne, irréductible à sa nature intime, est encore l'expression d'une « certaine » nécessité, bien qu'on ne puisse qualifier celle-ci de contrainte. La nécessité qui pose la liberté d'un être, c'est seulement la nécessité de son essence ou de sa nature (*Eth.* I, def. 7 ; *Tr. pol.*, II § 7 et § 11) ; et, par suite, de Dieu seul on peut dire que sa nécessité est une « libre nécessité » (*Ep.* 58), puisque sa nature est l'unique loi de sa puissance comme de son existence, c'est-à-dire que non seulement aucune cause ne peut être donnée hors de lui qui le détermine à agir, mais encore en lui-même aucune autre cause interne ne peut être posée à son activité que sa propre et infinie perfection. Dieu seul est par conséquent une cause libre (*Eth.* I, 17 cor. 2), ou une cause absolument libre (*Tr. pol.*, ch. 11).

Une telle liberté exclut toute indifférence et tout caprice, de même que la nécessité de Dieu exclut toute contrainte. Concevoir l'activité de Dieu sous l'idée de la nécessité, ce n'était nullement poser hors de Dieu une loi à laquelle il devait conformer ses actes ou un idéal dont il devait poursuivre la réalisation. Qu'y aurait-il de plus absurde que de soumettre la cause première et unique de toutes choses au Destin et à la Fatalité ? Le Démonstrateur de Platon façonnait le monde sur le modèle des Idées éternelles ; mais il n'est même pas possible d'admettre que Dieu agisse sous l'Idée du Bien, non seulement parce qu'il n'y a pas de Bien en soi, mais encore parce que rien n'existe et ne peut être conçu que par Dieu (*Eth.* I, 33 sch. ; *Ep.* 43 et 75). La nécessité de Dieu est donc une libre nécessité. Mais concevoir l'activité de Dieu sous l'idée de la liberté, ce n'est pas, d'un autre côté, l'affranchir de toute loi, lui reconnaître la faculté même de tout détruire, de réduire à néant tout ce qu'elle a créé, si tel est son bon plaisir. N'est-il pas absurde de se représenter la puissance divine comme celle d'un monarque ou d'un despote, exerçant sur ses sujets un droit absolu de vie et de mort, ne prenant pour règle de ses actes que son caprice et sa fantaisie, se plaçant par sa volonté au-dessus de toute raison et de toute justice ? Une telle puissance serait en fait la manifestation d'une impuissance radicale (*Eth.* II, 3 sch. ; *Cog. Mel.*, p. 211). La liberté de Dieu, loin de supprimer la nécessité de son activité, la pose au contraire dans la vérité de son essence (*Tr. pol.*, II § 11) ; elle ne consiste pas dans un libre décret, mais dans une libre nécessité. La nécessité de Dieu pose sa liberté, mais sa liberté pose sa nécessité : toutes deux sont l'expression d'une puissance infinie qui, par cela même qu'elle ne reçoit sa loi que de sa propre nature, produit toutes choses avec une souveraine perfection.

IV

L'IMMANENCE DE LA CAUSALITÉ DIVINE

S'il n'y a rien hors de Dieu qui le détermine à l'action parce que toutes choses sont en lui et par lui, il n'y a rien non plus hors de lui sur quoi il puisse agir ; Dieu est donc la cause immanente, et non transitive, de toutes choses (*Eth.* I, 18 ; *Ep.* 73).

Que cette « immanence » de la causalité divine ne signifie rien d'autre que son « intériorité », cela résulte non seulement de la Dem. d'*Eth.* I, 18, qui repose entièrement sur l'unicité de la substance, mais encore de l'aveu propre de Spinoza qui déclare expressément n'entendre par « *causa immanens* » qu'une cause interne (*Tr. Brev.*, 2^e dial. et II, 26) (1). Dieu, quand il agit, ne sort pas de chez lui, selon l'expression de Hegel. Son infinie puissance ne consiste pas à produire hors de son essence des êtres qui, une fois créés, seraient doués d'une certaine indépendance en ce sens qu'ils ne seraient plus rattachés à leur cause première que par leur origine. Mais elle ne consiste pas, d'autre part, à enchaîner simplement tous les êtres les uns aux autres suivant la loi du déterminisme universel qui, conditionnant les conséquents par leurs antécédents, établit entre tous les anneaux de la série phénoménale un ordre de causalité successive et les condamne ainsi à une existence limitée, imparfaite et éphémère. Elle constitue bien plutôt le lien qui, enveloppant toutes choses en une Nature infinie et unique, introduit entre tous les êtres des relations de causalité réciproque, un « commerce » d'action et de réaction, par lequel chacun d'eux devient un élément nécessaire de la synthèse cosmique. Toute autre espèce de causalité efficiente implique l'extériorité de la cause à l'égard de ses effets. Dieu est donc cause libre, parce qu'il porte en lui-même le principe de son activité ; et il est cause immanente, parce qu'il porte en lui-même les déterminations de cette activité.

Toutefois son immanence n'est pas proprement une causalité procédant « du dedans », comme si Dieu tirait en quelque sorte de son essence les effets qu'il produit ; car, dans ces conditions, ses effets ne pourraient que lui être extérieurs. Son immanence est une activité procédant « en dedans » d'elle-même, sa puissance ne s'exerce que sur son propre contenu ; et ce contenu n'est pas le résultat d'un acte créateur, production totale d'êtres qui n'auraient été antérieurement donnés qu'à l'état de possibles, car tout ce qui est possible existe nécessairement et tout ce qui

(1) Cf. CAMERER, *op. cit.*, p. 2 ; FRIEDRICHS, *op. cit.*, p. 39 ; RACKWITZ, *Studien über Causalität und Identität als Grundprinzipien des Spinozismus*, 11 ; FISCHER, *op. cit.*, p. 354.

existe nécessairement est éternellement donné. La substance, par sa causalité, n'ajoute donc rien à son contenu ; mais ce contenu ne lui est pas imposé du dehors, il est une expression ou une conséquence éternelle et nécessaire de sa puissance infinie. L'univers des choses particulières et finies n'est pas un monde qui lui soit étranger et qui puisse être conçu sans elle. La « *Natura naturata* », c'est encore la « *Natura naturans* », mais révélée dans l'infinie fécondité de sa puissance, manifestée dans l'inépuisable richesse de son essence, développée dans la variété sans limite de ses formes d'existence, conçue, en un mot, comme embrassant dans son immanence la totalité du Réel et donnant à toutes choses « l'être, le mouvement et la vie » (*Ep.* 73). Dès lors la Substance est susceptible de changement et d'évolution, sans cesser d'être identique à elle-même. Puisque son contenu lui est éternellement donné, étant inséparable de son existence et de son essence, chacune de ses modalités ne peut être que la transformation d'un de ses états dans un autre, de sorte que l'équilibre général des forces cosmiques ne peut jamais être rompu sur un point sans être immédiatement et nécessairement rétabli par une modification correspondante de tout l'ensemble. L'équation fondamentale du monde se maintient, éternellement et intégralement, à travers l'infinie diversité de ses formules successives, et la Substance peut prendre toutes les formes d'existence sans jamais perdre son immutabilité (1).

Si l'immanence de la causalité divine implique ainsi la permanence de son essence, il n'est cependant pas possible de ramener, comme le fait Zulawski (2), l'idée de « *causa immanens* » à celle d'« une cause qui continue son existence dans son effet et est en quelque sorte renfermée en lui, c'est-à-dire telle qu'elle ne cesse pas d'être cause une fois qu'elle a produit une chose, tant que celle-ci dure seulement ». Dans cette hypothèse, tout d'abord, la « *causa transiens* » ne peut plus être, par opposition à la « *causa*

(1) FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 39) a excellemment montré que la causalité de la substance ne s'accorde avec son immutabilité que si elle est conçue comme une activité immanente par laquelle « la substance se détermine et se modifie elle-même ou, pour ainsi dire, se métamorphose ».

(2) *Op. cit.*, p. 50.

immanens », qu'une cause « telle qu'après avoir posé son effet elle cesse de l'influencer ou simplement s'évanouit ». Or il suit de cette définition que la « *causa transiens* » est « celle dont l'idée n'est pas renfermée dans l'idée de la chose, c'est-à-dire qu'une chose peut bien être conçue sans *causa transiens* ». Mais l'idée d'une cause sans laquelle son effet peut être conçu est, comme le reconnaît Zulawski, une « *contradictio in adjecto* » ; et Spinoza est si loin de l'avoir commise qu'il pose au contraire comme un axiome (*Eth.* I, ax. 4) que « toute connaissance d'un effet dépend de celle de sa cause et l'enveloppe ». Zulawski croit lever la contradiction en faisant remarquer que la « *causa transiens* » n'est pas proprement une cause, mais seulement la condition du devenir des choses, de leur existence temporelle et contingente, en d'autres termes, une « *causa fiendi* », la « *causa immanens* » étant seule une « *causa essendi* ». Mais, s'il en est ainsi, comment Spinoza peut-il dire que Dieu, qui n'est pas une « *causa transiens* », est cependant cause « *ut res incipient existere* » (*Eth.* I, 24 cor.) et, plus explicitement, cause de toutes choses « *secundum fieri* » (*Eth.* II, 10 sch.) ? Serait-il d'ailleurs possible de concevoir sans Dieu le devenir des choses ? Et, s'il faut admettre que rien ne peut être conçu sans Dieu, que par conséquent la « *causa transiens* » est aussi une cause sans laquelle la chose ne peut être conçue, tout au moins dans son existence et son devenir, par quel caractère sera-t-il donné de distinguer une « *causa transiens* » d'une « *causa immanens* », puisque cette dernière doit être définie selon Zulawski comme « une cause sans laquelle une chose ne peut ni être ni être conçue » ? Ajoutons que, si la « *causa immanens* » est comprise comme une cause permanente, Zulawski a sans doute raison d'affirmer « qu'il y a au sein de la « *Natura naturata* » des choses qui sont *causæ immanentes* » ; mais comment peut-il accorder cette conclusion avec la 18^e prop. d'*Eth.* I qui démontre précisément l'immanence de la causalité divine par l'unicité de son essence ? (1).

(1) La méprise de ZULAWSKI a déjà été relevée par JOACHIM (*op. cit.*, p. 64), qui remarque contre lui que « la *causa transiens* ne doit pas être prise au sens d'une activité momentanée et fuyante, mais au sens littéral d'une cause passant à un effet qui lui est extérieur ». La « *causa transiens* » n'est pas une cause « transitoire », mais « transcendante ».

On pourrait être tenté de maintenir l'interprétation de Zulawski en la complétant par cette remarque que la « *causa immanens* » n'est pas seulement une cause sans laquelle son effet ne peut être conçu, car cette propriété appartient à toute espèce de causalité, mais encore une cause qui ne peut être conçue sans son effet, de manière qu'elle en soit absolument inséparable : la « *causa immanens* » ne serait intérieure à son effet que parce qu'elle en constituerait proprement l'essence. Mais la question est de savoir si l'immanence de la causalité divine signifie l'intériorité de Dieu au monde ou tout au contraire l'intériorité du monde à Dieu.

Spinoza a pris soin lui-même de résoudre le problème dans le scholie d'*Eth.* II, 10, où il commence par déclarer que Dieu est cause de toutes choses « *non tantum secundum fieri, ut aiunt, sed etiam secundum esse* ». Dieu est antérieur à toutes choses, non seulement par nature (*Eth.* I, 1), mais par causalité (*Eth.* I, 17 sch.) ; si donc rien n'existe et ne peut être conçu que par son essence et sa puissance, Dieu existe et peut être conçu par lui-même, non seulement dans son essence, mais dans sa puissance ; par suite, toutes choses dépendent de sa puissance ou de sa causalité dans le même sens où elles dépendent de son essence. Or Spinoza répète à maintes reprises que toutes choses sont en Dieu, ou contenues en Dieu (*Eth.* I, 15 ; II, 8 ; V, 29 sch.) ; mais il ne dit jamais que Dieu est contenu dans les choses, et la raison en est très clairement exprimée par le scholie d'*Eth.* II, 10. Si, en effet, Dieu était dans les choses au même sens où elles sont en lui, non seulement les choses ne pourraient exister ni être conçues sans Dieu, mais Dieu lui-même ne pourrait exister ni être conçu sans les choses, c'est-à-dire qu'il en constituerait proprement l'essence. Que Dieu constitue l'essence des choses, c'est peut-être là la formule du panthéisme ; ce n'est assurément pas une formule spinoziste, car Spinoza la repousse absolument. Mais, s'il ne veut pas qu'on conçoive l'essence de Dieu comme immanente à toutes choses, il ne pourra dire non plus que la puissance ou la causalité de Dieu est immanente aux choses, puisque la puissance de Dieu est son essence même ; et, par suite, Dieu doit être conçu comme antérieur aux choses par sa causalité ainsi qu'il l'est par sa nature

ou son essence (1). L'immanence de Dieu enveloppe sans doute l'effet dans sa cause ; mais elle ne supprime pas la distinction, tout au moins logique, de l'effet et de sa cause ; elle ne permet pas de les identifier en principe, comme le font Friedrichs (2) et Zulawski (3).

On s'efforce d'échapper à cette conséquence en supposant que, si Dieu n'est pas immanent à toutes choses par son essence, il l'est néanmoins par sa puissance ; et Spinoza lui-même paraît s'être demandé si « Deus secundum essentialiam vel secundum potentiam ubique sit » (*Tr. th. pol.*, p. 111). Mais déjà dans les *Cog. Mel.* (p. 211) il déclarait cette question absurde, parce qu'il n'est pas possible de séparer de l'essence de Dieu sa puissance infinie ; et l'*Ep. 75* affirme très nettement que Dieu est « ubique secundum essentialiam ». Dieu n'est donc pas la cause immanente de toutes choses, en ce sens qu'il serait « la force vitale interne du monde » (4), l'intériorité de la substance ne doit pas être conçue comme une puissance agissant du dedans des choses, car elle constituerait ainsi leur essence. Si la « causa immanens » est une « causa essendi rerum », on ne doit pas considérer (5) la puissance de Dieu, et par conséquent son essence, comme l'élément constitutif de toute réalité, mais seulement comme le principe de la conservation des choses. Car Spinoza nous apprend que Dieu est « causa essendi rerum » en tant qu'il est cause « ut in existendo perseverent » (*Eth.* I, 24 cor. ; cf. aussi II, 45 sch. et V, 29 schol.). Mais qu'est-ce à dire sinon qu'il faut toujours définir l'immanence comme une loi de synthèse qui fait de la « Natura naturata » tout entière un « Univers » ou, comme Spinoza ne craint pas de le dire, un « Individu » (*Eth.* II, lemma 7 schol. ; cf. *Cog. Mel.*, II, 7), conception qui fut peut-être déjà celle de Descartes (cf. 3^e *Medit.* et *Princ. Phil.*, I, 21). Si donc l'essence des choses découle néces-

(1) Cf. EÜCKEN (*Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, p. 358 et sqq.) : « Dieu est cause immanente toutes choses, c'est-à-dire, non que Dieu est immanent au monde, mais au contraire qu'il comprend en soi le monde ; quand il produit les choses, il reste en lui-même ».

(2) *Op. cit.*, p. 39.

(3) *Op. cit.*, p. 23.

(4) Cf. CAMENER, *op. cit.*, p. 2.

(5) ZULAWSKI, *op. cit.*, p. 50.

sairement de l'essence infinie de Dieu, cette dérivation n'implique pas l'immanence en elles de l'essence divine, mais au contraire leur « in Deo contineri ». D'ailleurs, en déduisant très clairement la « causa immanens » de la « causa efficiens », la Dem. d'*Elh.* I, 18 fait de celle-là une simple détermination de celle-ci. Or Dieu est cause efficiente, non seulement de l'essence, mais aussi de l'existence des choses (*Elh.* I, 25) ; et que dans cette existence est comprise leur existence temporelle ou leur « fieri », cela suit d'*Elh.* I, 24 et cor. et d'*Elh.* II, 10 schol. Dieu est cause unique et ne peut être cause transitive ; la « causa immanens » ne doit donc pas s'appliquer seulement à l'essence des choses, elle enveloppe aussi leur existence dans le devenir, elle exprime simplement ce fait que l'efficacité divine ne produit pas les choses hors d'elle-même, et c'est pourquoi Spinoza admet, à côté de cette causalité efficiente qui est en même temps et nécessairement immanente, une causalité efficiente transitive qui se rapporte aux choses particulières et changeantes et constitue le principe de l'universel déterminisme (cf. *Elh.* I, 28 avec le scholie de II, 45).

V

LA DOUBLE CAUSALITÉ DIVINE

L'hypothèse, dans la doctrine de Spinoza, d'une causalité transitive peut paraître étrange, sinon contradictoire ; car Dieu est l'unique cause de toutes choses, de leur essence, de leur existence et même de leur devenir ou de leur durée ; et Dieu n'est pas une cause transitive. On ne peut supposer en effet entre les différents modes d'un même attribut des relations causales qui ne soient pas entièrement le produit de l'activité immanente de la substance ; car ce serait admettre que les choses peuvent être déterminées à l'existence et à l'action, sans qu'elles l'aient été par la puissance infinie de Dieu (*Elh.* I, 26 et 27). Il y a sans doute une liaison nécessaire entre les divers moments de la série temporelle des choses particulières et finies, et chacun d'eux paraît être conditionné dans son existence et son activité par ses antécédents. Mais ce conditionnement ne peut être réel, s'il n'est une expres-

sion de la causalité divine immanente à la série phénoménale tout entière. Toute causalité dans le monde n'est donc qu'une causalité apparente, si elle n'est la causalité même de Dieu, et par conséquent une causalité immanente.

Remarquons tout d'abord que l'exclusion radicale de toute causalité transitive ne s'impose rigoureusement que dans l'interprétation panthéistique qui se représente la causalité divine comme étant intérieure à ses effets, les produisant pour ainsi dire du dedans et constituant leur essence. Car elle implique qu'il n'y a d'autres rapports entre les choses que ceux qui dérivent de leur nature ou de leur essence, c'est-à-dire de l'essence infinie de Dieu qui leur est immanente, et que par suite la substance doit absorber dans l'identité de son essence la variété, purement phénoménale, de ses modifications. La division des choses dans l'espace et le temps est, dès lors, une fiction de l'imagination humaine ; avec l'individualité des êtres s'évanouit tout changement dans l'univers et par conséquent toute causalité transitive. La Substance, en pénétrant tout le Réel, le réduit à l'immobilité de l'Être éternellement identique à lui-même. Mais Spinoza n'a-t-il pas dit au contraire que Dieu est cause « que les choses commencent à exister et persévèrent dans leur existence », qu'elles ont dans l'espace et le temps une existence particulière, limitée, finie, qu'elles vivent dans la durée et sont soumises au changement, qu'elles deviennent ou se font, et constituent une multiplicité inexprimable par aucun nombre déterminé ? Ou bien donc il faut admettre que l'immanence de la causalité divine doit être entendue en un sens qui autorise l'hypothèse d'une causalité transitive, dont il restera à déterminer la nature et la loi ; ou bien il faut accuser Spinoza d'avoir posé en face de sa Substance infinie et immuable, étrangère à toute diversité et à tout changement, un monde de phénomènes dont la variété, la contingence, la finité, les limitations sont inexplicables, si l'on ne consent à substituer au monisme substantialiste « un nouveau dualisme » ou une « espèce d'atomisme. »

Si, en effet, nous concevons la substance comme étant « immanente aux choses », nous nous trouvons immédiatement en présence d'un dilemme, dont la solution ne peut être obtenue qu'aux

dépens mêmes de cette conception. « D'un côté, dit Powell (1), si nous maintenons l'unité de la substance, nous devons nier la variété qualitative du monde, car la substance unique doit nécessairement produire partout le même effet et, par suite, il ne peut y avoir des choses qui se distinguent les unes des autres. D'un autre côté, si nous reconnaissons la variété du monde, nous devons considérer les forces-substances qui le façonnent comme hétérogènes, donc supposer une pluralité de substances, et le monisme se change en une espèce d'atomisme ». Spinoza a-t-il résolu le dilemme ? « Dieu, répond Fischer (2), est substance ; les choses sont modes ; la substance est par son essence infinie, illimitée, inconditionnée, nécessaire ; les modes sont par leur essence finis, limités, conditionnés, contingents ; celle-là est parfaitement indéterminée, ceux-ci sont parfaitement déterminés ; la substance est primitive et libre, les modes sont dérivés et non libres ; celle-là est cause éternelle, ceux-ci sont effets passagers. Qu'est-ce que les choses peuvent encore avoir de commun avec l'essence de Dieu, si elles lui sont ainsi dans toutes leurs déterminations aussi inégales et opposées ? Que devient l'immanence de l'essence divine ? Si Dieu était comme la substance, comme la force primitive et la nature agissante qu'il est, réellement immanent aux choses, celles-ci devraient être elles-mêmes des substances, des êtres primitifs, des natures agissantes. Mais elles sont le contraire de tout ce qu'elles devraient être, si Dieu était en vérité leur cause interne. Entre substance et mode il y a un abîme, une inégalité, qui fonde un nouveau dualisme, lequel s'oppose au principe de l'immanence réelle. La substance doit être immanente aux choses ; en vérité, elle leur est aussi peu immanente que la puissance à l'impuissance ». Non, la substance ne doit pas être immanente aux choses, mais bien au contraire les choses immanentes à la substance ; car, de ce que la substance ne doit pas être en dehors de ses modes, il ne suit pas qu'elle doive être en eux, mais seulement qu'ils doivent être en elle ; et cette inversion, dont nous avons déjà établi la nécessité, nous apparaît maintenant d'une

(1) *Op. cit.*, p. 53.

(2) *Op. cit.*, p. 569.

importance capitale, puisqu'elle met en question le principe même du spinozisme.

Spinoza s'était fort bien rendu compte des objections que soulevait sa théorie de l'immanence et il les a très nettement exposées dans les deux *Dialogues* du *Tr. Brevis*. Dieu est la Substance unique et absolument infinie, le Tout qui embrasse dans son essence l'univers des choses réelles comme ses attributs ou ses modes ; dès lors, si Dieu est une cause, il ne peut être qu'une cause immanente, puisque les effets d'un Être, en dehors duquel il n'y a rien de réel, doivent être contenus dans son essence. Mais, s'il en est ainsi, chacun des effets produits par Dieu ajoutera quelque chose à son essence, puisqu'il sera contenu en elle, et par suite Dieu aura d'autant plus d'essence qu'il produira en lui-même plus d'effets ; et, d'autre part, puisque aucun de ses effets ne tombe hors de son essence, chacun d'eux devra être, comme elle, infini, éternel et parfait, la simplicité de l'essence de Dieu impliquant son absolue homogénéité. Ces deux conclusions sont néanmoins inacceptables, car la 1^{re} est contradictoire à la définition de l'Être souverainement parfait, et la seconde s'oppose manifestement aux données de l'expérience. Spinoza résout la première difficulté en établissant que les choses créées par Dieu ne constituent pas en vérité son essence, et la seconde en posant le principe réciproque et complémentaire que Dieu ne constitue pas l'essence des choses particulières.

Il faut distinguer, en effet, deux concepts du Tout. (1). Le Tout, conçu comme une unité de composition, est un être de raison ; car, en fait, il se résout entièrement dans la multiplicité des parties qui constituent son essence : c'est ainsi que l'entendement humain n'est rien en dehors des idées particulières qui le composent. Dieu, au contraire, est un Tout en ce sens que rien n'existe en dehors de lui et ne peut être conçu sans lui, de sorte qu'il ne produit rien qui ne soit une affection ou une modalité de son essence éternelle et infinie et qui puisse par conséquent ajouter un élément nouveau à son essence : c'est ainsi, par exemple, que l'amour n'est pas un mode qui s'ajoute à l'idée affective de ma-

(1) Cf. sur ce point DUNIN-BORKOWSKI, *Der Junge de Spinoza*, p. 243 et sqq. 347 et sqq.

nière à accroître son essence, car l'amour ne peut ni être, ni être conçu sans l'idée dont il est la tonalité particulière. D'autre part, l'essence de Dieu est constituée par ses attributs; or ceux-ci sont éternels; les choses créées ne sont donc que des modifications de ces attributs et la causalité divine consiste dans la transformation de ces modifications les unes dans les autres. Mais qu'est-ce à dire sinon que les choses particulières n'ont pas été proprement créées, qu'elles sont éternelles comme les attributs dont elles sont les modifications, et qu'elles doivent éternellement subsister comme la cause qui leur est immanente? Et, s'il en est ainsi, comment expliquer le changement et la mort? Dira-t-on que Dieu produit immédiatement certaines choses, qui, par suite, doivent être éternelles et infinies, et que toutes les autres, qui sont soumises au changement et à la mort, ne dérivent de lui que par l'intermédiaire d'une série de causes secondes, que, par suite, Dieu ne peut être conçu comme leur cause prochaine, mais seulement comme leur cause éloignée? Mais, puisque Dieu est cause unique, ces choses mêmes ne peuvent exister et agir qu'en Dieu et par Dieu; si Dieu est leur cause éloignée, il ne l'est donc que dans un certain sens, comme leur cause dernière et il n'en reste pas moins leur cause; or de la causalité divine il ne devrait suivre que des choses éternelles et infinies. Spinoza lève l'objection en faisant observer qu'un effet ne revêt les propriétés de sa cause que si l'essence même de la cause passe en lui dans l'acte producteur: un corps ne peut être mis en mouvement par un autre corps que si le mouvement de celui-ci passe tout entier en lui. Les choses produites par Dieu ne seraient éternelles et infinies comme lui que si dans l'acte créateur Dieu leur communiquait son essence, que si par sa causalité Dieu restait immanent à ses effets. Or l'idée d'un corps quelconque donné dans la Nature suffit à produire en nous l'idée de Dieu, sans qu'on puisse dire que ce corps ait en lui l'idée de Dieu; une chose peut donc produire un effet sans qu'elle en constitue en même temps l'essence. C'est en ce sens seulement que Dieu produit les choses particulières et finies: elles suivent de lui, sans qu'il constitue leur essence. C'est en ce sens aussi que Dieu doit être conçu comme leur cause éloignée: elles ne lui sont pas immédiatement unies. Dieu ne cesse

pas sans doute d'être leur cause immanente, puisque rien ne peut exister que par lui ; mais à cette immanence de la causalité divine s'ajoute, pour la production de ces choses, une condition nécessaire, qu'on peut appeler cause seconde ou intermédiaire, sans laquelle elles n'existeraient pas à l'état de choses particulières, finies et changeantes. Par exemple, la lumière qui éclaire l'espace infini n'est limitée dans son extension que si, par l'ouverture d'une fenêtre, elle est introduite en un lieu déterminé et reçoit ainsi une existence particulière et finie. Le fait d'ouvrir la fenêtre est la condition nécessaire de cette limitation, sans laquelle la lumière, prise en soi, comme effet immédiat de sa cause immanente, ne cesserait d'éclairer l'espace infini. L'immanence de la causalité divine n'est ainsi conciliable avec l'existence des choses particulières et finies que parce que cette existence même n'en est pas immédiatement dérivée : si par leur essence toutes choses se rattachent directement à la puissance divine, leur existence dans le temps ou leur devenir est une limitation imposée à cette essence pure par les conditions nécessaires auxquelles les soumet le déterminisme universel. Mais ce déterminisme universel, parce qu'il est un conditionnement des conséquents par leurs antécédents suivant une loi de succession phénoménale, n'est pas autre chose qu'une espèce de causalité transitive ou extérieure qui, limitant l'action de la causalité divine immanente, a pour conséquence l'existence particulière dans le temps des essences éternelles.

Il y aurait par suite en Dieu une double causalité : l'une par laquelle Dieu produit dans l'éternité l'essence pure et absolue des choses, l'autre par laquelle il détermine dans le temps, par l'intermédiaire des causes secondes enchaînées les unes aux autres suivant une loi de succession sans fin, leur existence particulière et changeante. Cette seconde espèce de causalité serait plus exactement désignée comme un conditionnement temporel et extérieur des modes les uns par les autres ; car elle ne produit rien à proprement parler, mais limite seulement dans l'espace et le temps l'essence des choses éternellement et immédiatement issues de Dieu. Aussi Dieu n'en reste-t-il pas moins cause immanente et non transitive, car la série phénoménale des causes transiti-

ves est entièrement relative au système des modes, à la « *Natura naturata* », et se trouve enveloppée dans la causalité éternelle et infinie de la « *Natura naturans* » ou de Dieu.

VII

LES DIFFICULTÉS D'UNE DOUBLE CAUSALITÉ DIVINE ET LEUR SOLUTION

Cette théorie d'une double causalité, sinon de Dieu, du moins en Dieu, a été généralement admise (1), et il faut avouer qu'elle paraît en elle-même très logique. Nagel (2), s'appuyant sur la conception scientifique de l'idée de cause, n'hésite pas à déclarer qu'elle s'impose. « Si, en effet, dit-il, on conçoit l'idée de cause en accord rigoureux avec la science, c'est à dire si on l'égalé à celle du moment causal, on peut dire que pour tout effet apparaissant dans un objet est nécessaire la rencontre d'une cause transitive et d'une cause immanente, de sorte que d'une cause immanente seule rien ne résulte. Quand, par exemple, après un choc une pierre décrit une trajectoire, la cause transitive de ce phénomène est le mouvement qui lui a été communiqué ; par contre, la cause immanente c'est la pesanteur inhérente à la pierre ; la résultante de ces deux moments, c'est la parabole du jet ». De même que toute conclusion suppose deux prémisses, tout effet est aussi la résultante d'une double causalité, l'une transitive, qui est le mouvement, dans le cas d'un objet matériel, l'autre immanente, qui est une qualité de la matière, comme la pesanteur. La chaîne des causes transitives est infinie, car un mouvement ne peut être conditionné que par un mouvement antérieur ; mais les causes immanentes sont des causes premières et immédiates, car elles représentent les qualités éternelles et infinies constitutives de la matière. Or la matière est, selon Spinoza, une modification éternelle de l'Eten-

(1) Cf. FISCHER (*op. cit.*, p. 415) ; POWELL (*op. cit.*, p. 61) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 417) ; KENIG (*loc. cit.*) ; DELBOS, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, p. 35 et sqq ; RACKWITZ, (*op. cit.*, p. 13) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 71) ; BUSSE (*loc. cit.*) ; SELIGKOWITZ (*loc. cit.*) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 20) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 208) ; WENZEL (*op. cit.*, p. 379 et sqq.)

(2) *Loc. cit.*

due divine, c'est à dire un produit de la causalité immanente de Dieu (*Ep.* 83) ; d'autre part, les corps sont définis comme des modes particuliers de l'Étendue, déterminés par le rapport du mouvement au repos dans la matière (*Éth.* II, 13 schol. lemma I), donc comme le produit d'une causalité transitive. Tout corps est ainsi de la matière en mouvement et, par conséquent, la résultante d'une double causalité. — Mais il convient d'observer tout d'abord que cette interprétation fait de la matière elle-même une cause immanente et non pas seulement le produit de la causalité divine immanente, et, par suite, n'explique pas le rapport de Dieu même aux choses, ainsi que l'exigeait le problème de l'immanence, mais seulement le rapport d'un mode infini de Dieu à ses modes finis. D'autre part, le mouvement n'est pas pour Spinoza une cause transitive, un mode particulier soumis à la loi du déterminisme phénoménal, mais bien encore un mode éternel et infini qui dépend de la causalité immanente de Dieu (*Ép.* 64 ; cf. *Tr. Brev.*, I, ch. 3) ; il ne peut donc constituer une causalité finie ni rendre compte de l'existence des corps dans la matière (*Ep.* 83). Aussi Nagel est-il obligé d'accorder qu'« il a pris pour base une conception de la cause immanente que Spinoza lui-même n'a pas attachée à ce mot ou, du moins, qu'on ne peut puiser immédiatement dans l'*Éthique*, bien qu'elle n'introduise dans sa philosophie aucun élément hétérogène » ; et il ajoute, d'autre part, « que Spinoza aurait dû faire sortir logiquement de l'essence de Dieu le mouvement, qui est l'expression générale de toutes les causes transitives, et dire : Dieu est aussi bien la cause transitive que la cause immanente des choses » (1).

Sans nous attacher à l'interprétation de Nagel, nous ne manquons pas de textes, dans l'œuvre de Spinoza, qui paraissent confirmer rigoureusement la théorie des Dialogues. Déjà, dans le *Tr. Brevis* (I, ch. 3), il est remarqué que « Dieu est cause prochaine des choses infinies et immuables que nous disons immédiatement créées par lui, mais qu'il est aussi cause dernière, et cela par rapport à toutes les choses particulières » ; ou encore que « Dieu est

(1) Cf. aussi les observations de RAPPAPORT, *Spinoza und Schopenhauer*, p. 21 et sqq.

cause principale de ses œuvres, de celles qu'il a créées immédiatement, auquel cas les causes secondes ne peuvent avoir aucune action, puisqu'elles ne se manifestent que dans les choses particulières ». Les *Cog. Mel.* (I, ch. 2) distinguent également en toutes choses un « esse essentiæ », qui est « la manière dont les choses créées sont comprises dans les attributs de Dieu », c'est-à-dire résultent immédiatement de sa causalité immanente et éternelle, et un « esse existentiæ », qui est attribué aux choses « après qu'elles ont été créées par Dieu », et par lequel elles sont pour ainsi dire tombées « hors de Dieu », c'est-à-dire individualisées, limitées dans l'espace et le temps, soumises au changement et à la mort, donc déterminées dans leur existence et leur action par une causalité finie ou transitive. Spinoza établit lui-même la distinction de cette double causalité en rattachant l'« esse essentiæ » aux « lois éternelles de la Nature » et l'« esse existentiæ » à l'« ordre et à la série des causes ». Le *Tr. de Int. Em.* (p. 30-31) nous apprend, avec plus de précision encore, que la série des choses fixes et éternelles ou des essences et de leurs lois est absolument hétérogène à la série des choses particulières et changeantes ; que l'ordre des essences, qui est d'ailleurs un ordre de simultanéité, ne dépend en aucune façon de l'ordre des phénomènes ou des existences, qui est un ordre de succession, n'offre que « des dénominations extrinsèques, des relations et tout au plus des circonstances » et échappe en définitive aux prises de l'entendement humain par la multiplicité de ses éléments et la complexité de leurs rapports.

Cette théorie de la double causalité divine reçoit enfin dans l'*Ethique* sa forme géométrique et déductive. D'une part, en effet, tout mode éternel et infini doit être dérivé soit immédiatement de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, soit médiatement par l'intermédiaire d'un mode qui est lui-même éternel et infini par dérivation immédiate de l'essence de Dieu (*Eth.* I, 23), car seuls les produits de la causalité immanente de Dieu sont éternels et infinis. Mais, d'autre part, l'expérience nous offre des êtres particuliers et finis, et, comme Dieu est cause unique de toutes choses, de leur essence, de leur existence et même de leur devenir, ces êtres particuliers et finis doivent suivre aussi de la causalité divine (*Eth.* I, 26) ; mais ce ne peut être de la causalité divine im-

manente, puisque celle-ci ne produit que des effets éternels et infinis ; donc ce doit être d'une causalité finie, qui sera encore la causalité de Dieu, mais seulement de Dieu congu comme étant modifié d'une modification particulière et finie, c'est-à-dire comme constituant la nature d'un mode déterminé de ses attributs. Et ce mode lui-même, qui conditionne l'existence et l'action d'autres modes, doit être considéré à son tour, parce qu'il est particulier et fini, comme l'effet ou le conséquent d'autres modes de même attribut ; de telle sorte que la série des causes transitives ou finies apparaît sans commencement ni fin (*Eth.* I, 28). Si l'on appelle Dieu cause absolument première ou prochaine des effets qu'il produit immédiatement (modes éternels et infinis du 1^{er} genre) ou médiatement (modes éternels et infinis du 2^e genre), on devra l'appeler cause éloignée ou dernière des modes particuliers et finis, non pas en ce sens que ceux-ci pourraient exister et être conçus sans lui, mais seulement qu'entre eux et les attributs de Dieu est intercalée une série de causes intermédiaires, dont le nombre et l'étendue s'accroissent dans la mesure où les choses ont moins de perfection ou de réalité (*Eth.* I, 28 sch. ; I, app.). Pour illustrer cette double causalité divine, Spinoza se sert ici d'exemples qui rappellent d'une manière frappante les *Cog. Mel.* « Les essences formelles des choses, dit-il, sont contenues dans les attributs de Dieu » (*Eth.* II, 8) ; et, en tant qu'elles existent dans la durée, comme phénomènes ou modes particuliers et finis, Spinoza ne dit sans doute plus, comme dans les *Cog. Mel.*, qu'elles tombent hors de Dieu, car elles restent toujours contenues dans ses attributs (*Eth.* II, 8 cor.), mais elles se distinguent les unes des autres (*Eth.* II, 8 sch.), c'est-à-dire sont déterminées à une existence actuelle et à une activité limitée par la série indéfinie des modes particuliers de même nature (*Eth.* II, 9). De là la distinction d'une double existence ; l'une par laquelle les choses sont en Dieu, comme essences éternelles et dérivent de l'éternelle nécessité de la nature divine ; l'autre par laquelle elles sont déterminées sous l'action d'une autre chose particulière à une vie limitée et imparfaite (*Eth.* II, 45 sch.) ; ou encore d'une double actualité : l'une par laquelle elles sont contenues en Dieu et enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, l'autre par laquelle

elles entrent en relation avec des temps et des lieux déterminés (*Eth.* V, 29 sch.). Que cette seconde espèce de causalité doive être attribuée à Dieu lui-même, il n'est pas possible d'en douter, si l'on tient compte de cette proposition, maintes fois répétée, que Dieu est cause des choses, non seulement dans leur essence, en tant qu'elles sont contenues immédiatement en lui, mais aussi dans leur existence, en tant qu'elles sont conçues dans la durée (*Eth.* I, 24 cor. ; 25 et sch. ; 26 ; II, 10 sch.). Et, comme l'attribution à l'Être éternel et infini d'une causalité transitive et finie peut sembler hardie, sinon même contradictoire à la thèse nettement établie que Dieu ne peut être cause transitive (*Eth.* I, 18), Spinoza l'accentue encore en démontrant avec soin « que toute chose, qui a été déterminée à quelque action, l'a été nécessairement par Dieu, et qu'aucune chose ne peut se déterminer elle-même à quelque action, si elle ne l'a été par Dieu » (*Eth.* I, 26). Que par « chose » il entend ici, non seulement des choses éternelles et infinies, mais aussi des choses particulières et finies, cela résulte très clairement et de la Dem. d'*Eth.* I, 28 qui s'appuie précisément sur I, 26 et commence par un « quicquid », et de la Dem. d'*Eth.* I, 29 qui se réfère également à I, 26.

Cette théorie de la double causalité divine, qui paraît ainsi confirmée par des textes nombreux et précis, donne lieu cependant à de graves difficultés que la plupart des commentateurs ont jugées insurmontables. Il y a, dit-on, un « abîme » (1) infranchissable entre la causalité immanente, éternelle et infinie, par laquelle la substance produit les essences des choses, et cette causalité extérieure, finie, soumise aux conditions négatives de l'espace et du temps, par laquelle elle détermine ces essences à une existence particulière et changeante. Il est inconcevable que Dieu puisse produire des choses finies, que de l'éternel suive du changeant et du périssable, de l'infini du particulier et du fini, qu'une modification ou une affection de l'Être absolument éternel et infini ne soit pas nécessairement, comme lui, éternelle et infinie ; car il est inconcevable que la substance devienne mode, que la « Natura sive Deus » puisse être à la fois « naturans » et « naturata »

(1) C'est l'expression dont se servent CAMERER (*op. cit.*, p. 50), FISCHER (*op. cit.*, p. 569) et KENIG (*loc. cit.*).

Dieu ne peut s'être limité lui-même dans son existence et son action ; comment peut-on parler de Dieu comme s'il était modifié d'une modification particulière et finie ? Cette limitation ne peut lui avoir été imposée du dehors, puisqu'il est l'Être absolument infini qui embrasse dans son essence toute réalité et en dehors duquel rien ne peut exister ni même être conçu. L'existence de choses particulières et finies est sans doute une donnée de l'expérience ; mais, parce que cette existence ne peut être en aucune façon dérivée de la causalité divine, elle reste inexplicable. Si les phénomènes tombent « hors de Dieu », si Dieu n'est cause véritable que des choses « telles qu'elles sont en soi » (*Eth.* II, 7 sch.), l'unité du Réel est rompue ; le panthéisme de l'immanence fait place, selon l'expression de Fischer, à un « nouveau dualisme ». Aussi l'existence des choses particulières et finies n'est-elle pas dérivée de la Substance, mais simplement acceptée comme un fait. La Substance, par définition, ne devrait produire que de l'éternel et de l'infini ; mais, en fait, elle produit aussi du changeant, du périssable et du fini. Ce n'est pas seulement, comme le dit Camerer (*loc. cit.*), une lacune que présente ici la doctrine de Spinoza ; c'est, déclare Busse (*loc. cit.*), une véritable contradiction, que le philosophe a tenté de voiler dans une certaine mesure par des concessions réciproques, mais qui n'en subsiste pas moins au cœur du système. Les prop. 21-23 d'*Eth.* I, d'une part, et, de l'autre, la prop. 28 d'*Eth.* I ne sont pas enveloppées dans une synthèse supérieure qui les justifie, mais simplement juxtaposées, ou plutôt opposées l'une à l'autre comme deux conceptions rivales ; et l'issue du conflit ne peut être douteuse pour quiconque remarque que la causalité finie impose en définitive des limites à la causalité immanente et la contraint à ne produire dans le monde que des choses dont l'essence ne peut se développer selon sa nature ni subsister éternellement. « L'évidence mathématique de la déduction est ici brisée, conclut Camerer ; à la place de la démonstration se pose un postulat et de ce point de vue le système porte en soi le caractère du miracle ».

Il semble tout d'abord que l'opposition de cette double causalité ne puisse être réduite que par une interprétation radicale qui nie résolument l'égalité de ses deux termes, la possibilité de les

mettre sur le même rang et de leur attribuer dans l'ordre du réel la même valeur positive. Cette solution, qu'avait déjà indiquée Martineau (1), a été développée par Zulawski avec une rigueur et une pénétration qui auraient sans doute justifié Spinoza de toute contradiction, si le philosophe avait pu l'être par cette voie. S'appuyant sur la 23^e prop. d'*Eth.* I, Kœnig (*loc. cit.*) avait considéré la loi causale qui domine les relations des modes finis comme étant « énoncée au sens physique habituel », de sorte que « la causalité physique apparaît d'après les principes du Spinozisme comme un cas spécial de la causalité universelle de la substance absolue : chaque chose particulière est conçue comme un morceau de l'Être divin, représentant et par conséquent aussi en possession d'un fragment de la puissance divine. Par suite, les causes physiques ne sont pas des causes apparentes, comme dans l'occasionalisme, mais vraies ». Mais Seligkowitz (*loc. cit.*), après avoir distingué d'après le *Tr. Brev.* des « causæ efficientes », qui dérivent immédiatement de la substance, ces « conditiones sine quibus non », qui sont l'unique mode de causalité des choses particulières et finies, estimait déjà « que toute la chaîne de la causalité donnée dans l'expérience peut tout au plus répondre à la question de savoir pourquoi une chose est constituée de telle manière dans tel lieu et à tel moment du temps, mais non pourquoi en général elle existe ». Zulawski déclare qu'à son avis Seligkowitz va encore trop loin en accordant que la causalité finie puisse avoir quelque action sur la constitution des choses ; selon lui, toute cause physique se réduit à une simple « causa fiendi » ; c'est-à-dire à une cause qui n'est efficiente qu'en apparence : « la causa fiendi n'est rien moins pour Spinoza que causa efficiens au sens propre ; elle est simplement causa transiens, car elle ne cause ni l'essence ni l'existence vraie de la chose, mais seulement son devenir ; or toute chose peut très bien être conçue sans ce devenir, sub specie æternitatis, adéquatement » ; et il conclut que « les causæ fiendi chez Spinoza ne sont en fait que des causes apparentes. Elles ne produisent pas la chose, elles rendent seulement sa production possible. C'est une consécution, mais non une consé-

(1) *Op. cit.*, p. 208.

quence. Nous allons plus loin et nous disons : même les modes infinis (*causæ essendi*) ne sont pas de vraies causes pour la chose ; elles sont sans doute des conditions sans lesquelles la chose ne peut ni être ni être conçue, mais toujours des conditions simplement — la vraie cause est Dieu — *causa unica* ! »

Pour démontrer sa thèse, Zulawski commence par établir contre Schopenhauer que les concepts de « *causa efficiens* » et de « *causa fiendi* » ne sont pas identiques. Cela résulte du Cor. I d'*Eth.* I, 16, qui appelle Dieu « cause efficiente de toutes les choses qui peuvent tomber sous un entendement infini ». Or l'entendement infini a pour objet, non seulement des modes particuliers et finis, mais aussi des modes éternels et infinis ; et on ne peut dire que Dieu soit « *causa fiendi* » de ce qui en soi est éternel. Ajoutons que Dieu est « cause efficiente des essences des choses » (*Eth.* I, 25) ; or les essences des choses sont des vérités éternelles (*Eth.* I, 17 sch.) et ne peuvent par conséquent avoir de « *causa fiendi* ». Mais, d'autre part, les modes finis ne sont jamais désignés comme des causes efficientes si ce n'est au sens de « *causa fiendi* » ; car ils sont toujours des causes efficientes « externes » (*Ep.* 60) ; et qu'une cause efficiente externe n'est pas autre chose qu'une « *causa fiendi* », c'est expressément énoncé aux scholies d'*Eth.* I, 11 et I, 8. Or en quoi consiste l'effet d'une « *causa fiendi* » ? Ce qui devient dans une chose, ce n'est ni son essence, ni même son existence en tant qu'elle dérive de l'éternelle nécessité de la nature divine, puisque à ces deux points de vue la chose est proprement éternelle. Le devenir d'une chose n'appartient donc ni à son essence ni à son existence vraie ; et, par suite, la chose peut être adéquatement conçue sans son devenir, sans une « *causa fiendi* ». Or une cause qui ne détermine pas nécessairement ses effets est une cause « *per accidens* », une cause transitive. Mais, s'il en est ainsi, mérite-t-elle bien encore le nom de cause ? Il semble que Spinoza se soit rendu compte de l'impropriété du terme ; car il fait entendre qu'il emprunte au langage courant l'expression « *causa fiendi* » (*Eth.* II, 10 sch.). Dans sa pensée, la « *causa fiendi* » ne crée rien, ne produit rien ; elle détermine simplement des changements dans la manière d'être et d'agir des choses ; et peut-être est-ce encore trop dire, car la finité des choses n'est rien de posi-

tif, elle est une négation partielle de leur existence vraie, une limitation de leur essence dans l'espace et le temps, une restriction apportée à leur activité propre par l'ensemble des conditions dans lesquelles elles sont produites par la substance divine. La « *causa fiendi* » n'est donc pas en vérité une cause efficiente, mais une condition, et une condition, non pas de l'existence en général, mais seulement du devenir des choses dans l'espace et le temps, par conséquent une condition négative qui soumet ces choses à la loi du déterminisme universel, s'oppose au développement de leur essence et à leur éternelle conservation. Aussi n'explique-t-elle même pas la constitution déterminée des choses, mais seulement leur position en tel lieu de l'espace et à tel moment du temps et les changements successifs qu'elles subissent dans le cours éphémère de leur existence phénoménale. La « *causa fiendi* » n'est jamais qu'une cause apparente ; la vraie cause, l'unique cause de toute réalité est Dieu. C'est pourquoi Spinoza ne dit pas que telle chose produit telle autre, mais seulement que Dieu, en tant qu'il est exprimé par telle chose, produit telle autre ; c'est-à-dire que, quand telle condition est remplie, Dieu laisse cette chose se manifester dans l'existence finie. Et la nécessité que des conditions soient ainsi remplies ne constitue pas une Fatalité à laquelle la Substance éternelle et infinie serait elle-même soumise ; car cette nécessité est la nécessité même de sa nature ; elle signifie simplement que la causalité divine n'est pas une puissance arbitraire et capricieuse, mais une activité logique, procédant suivant des lois, qui sont les lois mêmes de son essence.

VII

LA CAUSALITÉ DES CHOSES PARTICULIÈRES ET FINIES

Cette interprétation est assurément ingénieuse, et elle a le mérite de rattacher Spinoza au mouvement philosophique qui, issu de Geulinx, devait conduire à Malebranche et aux théories occasionnalistes. Je ne la crois pas cependant rigoureusement exacte. Il est évident qu'en dehors de la Cause unique il ne peut y avoir que des causes apparentes ; mais désigner ces causes apparentes

du nom de conditions, même négatives, limitatives ou restrictives, c'est encore leur attribuer une certaine action, une certaine influence, non seulement sur le devenir des choses dans le cours du temps, mais encore sur leur essence, puisqu'elles la contraignent à ne se manifester que partiellement et imparfaitement, à ne s'exprimer que sous une forme qui les défigure. Il y a plus : de l'aveu même de Zulawski (1), elles déterminent dans une certaine mesure l'infinie puissance de Dieu, puisqu'elles posent des conditions à son activité immanente, ne lui permettent de produire les choses que dans certaines limites et sous certaines réserves. N'est-ce pas véritablement soumettre la Cause unique « au Styx et aux destinées ? » On déclare sans doute que ces conditions négatives sont elles-mêmes une expression de la nécessité substantielle ; mais, bien loin qu'une telle observation puisse affranchir la causalité divine de toute contrainte et garantir sa liberté, elle ne fait qu'introduire au sein même de Dieu une contradiction fondamentale, à savoir que l'Être infini et éternel ne doit produire par définition que de l'éternel et de l'infini, mais que cependant sa nature l'oblige à produire aussi du changeant et du fini. On a assurément raison de faire remarquer que le déterminisme des phénomènes n'est pas une loi étrangère à l'essence divine ; mais c'est là simplement poser la difficulté, non la résoudre : la causalité transitive ne s'oppose plus du dehors à la causalité immanente ; elle pénètre maintenant dans son essence, sans réussir cependant à s'accorder avec elle. Aussi, après avoir accentué à plusieurs reprises l'unicité de la causalité divine, Zulawski en vient-il en dernière analyse à parler aussi d'une « double causalité divine ». Il faut donc bien admettre que la causalité finie est une causalité réelle et qu'à ce titre elle appartient à Dieu. On ne peut ni identifier la « *causa fiendi* » à la « *causa transiens* », car, ainsi que nous l'avons fait remarquer, Dieu est « *causa fiendi* » de toutes choses, mais il n'est jamais « *causa transiens* » ; ni ramener la « *causa fiendi* » à une cause purement négative, car Spinoza dit au contraire que « ce par quoi les choses sont dites déterminées à faire quelque chose » est « *quid positivum* ». D'une part, les causes ex-

(1) *Op. cit.*, p. 65.

ternes, que Zulawski se représente comme des « *causæ fiendi* », sont expressément rangées parmi les causes efficientes à côté des causes internes (*Ep.* 60) ; et, d'autre part, Zulawski lui-même reconnaît qu'au 2^e scholie d'*Eth.* I, 8 la substance paraît être considérée comme une cause efficiente externe. Tant il est vrai qu'il ne peut y avoir pour Spinoza de cause dont il ne suive nécessairement quelque effet (*Eth.* I, ax. 3) ; de sorte que, si les causes finies sont vraiment des causes, il y a contradiction à les appeler des causes apparentes. Or Spinoza énonce clairement que l'existence particulière et finie des choses dérive de la nature absolue de Dieu avec la même nécessité que leur essence éternelle (*Eth.* I, 28 dem. et 29 dem.) ; elle est donc, au même titre, un effet ou un produit de l'éternelle et infinie causalité de Dieu, mais, ajoute Spinoza, exprimée « *certo modo* ». Il ne s'agit donc pas, pour expliquer cette existence particulière et finie des choses, de supposer en Dieu une causalité spéciale, de même nature que ses effets, et s'ajoutant ou plutôt s'opposant, pour la limiter et la nier en partie, à sa causalité infinie ; il s'agit de montrer comment la même causalité infinie de Dieu doit produire, sans contredire à son essence simple et indivisible, non seulement des modes éternels et infinis, mais aussi des modes changeants et finis.

Observons tout d'abord, avec Delbos (1) « qu'il n'y a pas une radicale hétérogénéité entre la détermination de l'être par les causes extérieures et la détermination par l'essence ». Zulawski (2) lui-même a pris soin d'observer contre Fischer, Rackwitz et Kœnig « que les deux causalités se rencontrent dans chaque chose finie, que chaque chose finie doit être regardée comme le produit des deux séries causales, qui sont ainsi finalement unies dans chaque chose particulière » ; et il loue Camerer et Seligkowitz d'avoir établi le conditionnement du fini par l'infini. En effet, de ce que tout ce qui est déterminé à exister et à agir l'est nécessairement et seulement par Dieu, il suit que ce qui détermine les choses à exister et à agir « d'une certaine manière » ne peut être encore que Dieu lui-même (*Eth.* I, 26 et 28) ; Dieu reste toujours la cause unique et

(1) *Op. cit.*, p. 35 et sqq ; cf. aussi BRUNSCHVICG (*Revue de Mét. et de Morale*, 1905 p. 689 et sqq.) et les observations de LÉON (*op. cit.*, p. 261 et sqq.).

(2) *Op. cit.*, p. 71.

les choses particulières elles-mêmes dépendent, dans leur existence finie et changeante, de la substance éternelle et infinie, qui n'en peut être dite qu'improprement la cause éloignée (*Eth.* I, 28 sch.). Les choses particulières et finies ne cessent donc jamais d'être des modifications de la substance divine, et, comme telles, elles suivent nécessairement de sa nature absolue : ainsi toutes choses ont été déterminées, non seulement à exister en général, mais à exister et à agir d'une certaine manière par la nécessité de la nature divine (*Eth.* I, 29 dem.). Mais, si l'existence finie des choses est un produit de la causalité divine, leurs essences ne le sont pas moins, et, par suite, il faudra reconnaître que dans chaque chose donnée agit une double causalité, dont l'une a pour effet de créer des essences éternelles et l'autre de limiter ces essences à une existence finie dans l'espace et le temps. Et par conséquent, puisque cette existence finie est l'existence même d'une essence éternelle, on devra admettre que dans chaque chose donnée les deux causalités sont unies, qu'elles agissent l'une avec l'autre et l'une dans l'autre, qu'elles sont simultanées et s'impliquent réciproquement, de telle sorte que, bien loin de s'opposer radicalement, elles produisent par leur collaboration féconde tout ce qu'il y a de réel dans le monde de la « *natura naturata* ». Les essences des choses finies dérivent immédiatement ou médiatement de la nature absolue de Dieu ; mais leur existence phénoménale est conditionnée par la loi de l'universel déterminisme ; si par leur essence les choses sont contenues dans les attributs de Dieu, par leur existence elles appartiennent au monde de la durée et du changement (*Eth.* II, 8 cor.). Cette étroite union des deux causalités dans chacun de leurs effets, leur constante simultanéité et leur implication réciproque ont été très nettement exprimées par les scholies d'*Eth.* II, 45 et V, 29, où les choses sont dites à la fois et en même temps suivre, d'une part, de l'éternelle nécessité de la nature divine et être contenues dans les attributs de Dieu, et, d'autre part, être déterminées à une existence particulière et finie par d'autres choses particulières et finies et entrer ainsi en relation avec une durée définie et un lieu déterminé.

Veut-on des exemples ? Toutes les idées sont en Dieu, puisque rien ne peut être en dehors de lui. Mais les idées ne sont vraies et

adéquates qu'autant qu'elles sont entièrement et immédiatement rapportées à Dieu ; et elles sont fausses et inadéquates, quand elles sont rapportées à un esprit particulier et fini. Or, même dans ce dernier cas, elles ne cessent pas d'être en Dieu, et c'est pourquoi elles suivent de la même nécessité éternelle que les idées adéquates (*Eth.* II, 36 dem.). L'esprit humain possède ainsi à la fois des idées inadéquates et des idées adéquates, les unes déterminées par une causalité extérieure et transitive, les autres par une causalité interne et immanente (*Eth.* II, 29 sch.). L'entendement humain est donc composé d'idées qui sont le produit d'une double causalité divine. Quand il perçoit adéquatement les choses, il dérive tout entier de l'entendement infini de Dieu et n'a besoin de rien d'autre pour son explication ; mais quand il perçoit les choses inadéquatement ou partiellement, il ne dérive de l'entendement infini de Dieu que dans la mesure où d'autres esprits finis en suivent en même temps, de manière que tous ces esprits constituent ensemble l'entendement infini de Dieu (*Eth.* II, 11 cor. et V, 40 sch.). Pareillement les sentiments, qu'ils soient passifs ou actifs, dérivent de la même nécessité divine, car l'esprit agit quand il a des idées adéquates et pâtit quand il a des idées inadéquates ; et c'est pourquoi les passions suivent de la puissance infinie de Dieu au même titre que les idées inadéquates (*Eth.* III, préf. ; IV, 57 sch. ; *Tr. pol.* ch. II). Tout sentiment qui est une action dérive entièrement de la puissance infinie de Dieu et n'a besoin de rien d'autre pour son explication ; mais tout sentiment qui est une passion ne dérive de la puissance infinie de Dieu que dans la mesure où d'autres passions en suivent en même temps, de manière que par leur synthèse toutes ces passions contribuent à former une action totale qui découle de la puissance infinie de Dieu (*Eth.* IV, 2 et 4 dem. ; *Tr. pol.* ch. II), bien qu'elles soient en même temps un produit du « communis ordo naturæ » (*Eth.* IV, 4 et cor.). De même que dans les idées fausses il y a quelque chose de positif par quoi elles sont contenues en Dieu (*Eth.* IV, I), il y a dans les passions une positivité par laquelle elles expriment partiellement la puissance infinie de la Nature (*Eth.* IV, 4 dem.).

Mais, si toute chose est ainsi le produit un et indivisible de la

double causalité divine, comment peut-on parler ici d'une absolue hétérogénéité ? Comment Camerer, qui a excellemment montré que dans chacun de leurs effets les deux causalités divines s'impliquent et sont simultanées, peut-il affirmer qu'elles sont cependant qualitativement distinctes ? Pas plus qu'entre les idées adéquates et les idées inadéquates ou entre les sentiments actifs et les sentiments passifs on ne peut établir une différenciation de nature, mais seulement de degré, une opposition qualitative, mais seulement quantitative, on ne peut distinguer la causalité infinie et immanente et la causalité finie et extérieure, comme deux activités de signes contraires, foncièrement séparées et irréconciliables, dont l'union, la simultanéité et l'implication seraient en définitive inexplicables. Toute idée inadéquate est une partie ou un élément d'idée adéquate ; tout sentiment passif est une partie ou un élément de sentiment actif ; de même, puisque les idées inadéquates et les sentiments passifs sont le produit de la causalité finie et transitive, celle-ci doit être conçue comme une causalité partielle ou inadéquate, élément d'une causalité infinie et immanente. Dans leur totalité, les idées inadéquates constituent l'entendement infini de Dieu (*Eth.* V, 40 sch.) ; dans leur totalité, les sentiments passifs constituent la puissance infiniment active de la Nature (*Eth.* IV, 4 dem.) ; de même, dans leur totalité les causes transitives ou extérieures doivent constituer la causalité infinie, éternelle et immanente de Dieu.

Que les causes transitives, moments de l'universel déterminisme, soient ainsi des causes partielles ou inadéquates, Spinoza ne l'a-t-il pas déclaré lui-même ? Une cause transitive est une cause qui ne suffit pas à déterminer entièrement son effet, une cause par laquelle son effet ne peut être conçu adéquatement (*Eth.* IV, 2 et III, 3 sch.). Or une telle cause est précisément ce que le philosophe appelle une cause partielle ou inadéquate (*Eth.* III, def. 1). Toute cause transitive est donc bien réellement une cause efficiente et non pas seulement apparente, mais une cause incomplète ou imparfaite, qui ne peut dès lors produire que des effets incomplets ou imparfaits, par conséquent finis, changeants et éphémères. Toute cause transitive est ainsi, en dernière analyse, une cause immanente, mais partielle ou inadéquate, tout comme

une idée fausse est une idée, mais inadéquate ou partielle, et toute passion, un sentiment, mais inadéquat et partiel. A une idée inadéquate ajoutez toutes les idées qui sont nécessaires pour qu'elle découle entièrement de l'entendement infini de Dieu et vous obtenez une idée adéquate, à un sentiment passif ajoutez tous les sentiments nécessaires pour qu'il découle entièrement de la puissance infinie de la Nature et vous obtenez un sentiment actif ; de même à une cause transitive ou extérieure ajoutez toutes les causes qui sont nécessaires pour qu'elle embrasse entièrement son effet et vous obtenez une cause immanente et infinie. On ne passe donc pas de la causalité infinie à la causalité finie par l'addition de conditions qui la restreignent et la limitent dans son action, mais au contraire par division, séparation ou négation partielle. S'il eût été nécessaire d'ajouter un élément nouveau à la causalité immanente de Dieu pour obtenir sa causalité finie, celle-ci serait restée absolument inexplicable ; car d'où aurions-nous tiré cet élément nouveau, puisqu'il n'y a rien en dehors de Dieu ? (1) La causalité finie doit donc être elle-même conditionnée par la causalité infinie, et, dès lors, elle ne peut en être dérivée que par sa négation partielle, c'est-à-dire par une division de son unité synthétique en ses éléments constitutifs. Dieu est cause immanente, parce que, étant infini, il est nécessairement cause adéquate ; mais toute chose particulière, n'étant qu'un élément ou une partie de la Nature, ne peut être de son côté qu'une cause partielle et inadéquate, c'est-à-dire extérieure et finie. Cette causalité finie renferme sans doute un « quid positivum », ce par quoi elle se rattache à la causalité infinie et qui constitue précisément l'essence éternelle des choses particulières ; mais elle est d'autre part une négation par l'expression d'imperfection et de limitation que cette essence revêt nécessairement dans l'espace et le temps : cette limitation n'est pas une réalité positive qui s'ajoute à l'essence et puisse exercer quelque action, mais seulement l'absence du complément sans

(1) Il est donc inexact de supposer comme le fait BUSSE (*Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit*, p. 29) que dans les choses finies l'existence s'ajoute à l'essence comme un second et nouvel élément.

lequel l'essence ne peut développer librement ce qu'elle renferme de positif.

On ne doit donc pas se représenter la causalité divine comme une activité procédant de l'infini au fini, comme une puissance qui, après avoir produit deux espèces de modes éternels et infinis, aurait en 3^e lieu produit des modes finis, particuliers et changeants. La causalité divine ne peut jamais produire que de l'éternel et de l'infini, mais elle le produit soit immédiatement, soit médiatement. Tout ce qui suit immédiatement de la causalité divine et dérive directement de la nature absolue de ses attributs, forme une unité synthétique dans laquelle chaque détermination est un élément intégrant et constitutif de la synthèse, de telle sorte que, s'il ne peut être conçu sans elle, elle ne peut non plus être conçue sans lui, c'est-à-dire qu'il a pour essence l'essence même de la synthèse ou que la synthèse a pour essence ses propres éléments. Chacun d'eux est donc un centre vers lequel converge ou duquel rayonne, selon la perspective sous laquelle on la considère, la synthèse elle-même ; chacun d'eux est un point de vue d'où l'on aperçoit dans son intégralité et son infinité la synthèse tout entière. Et c'est pourquoi ces éléments sont absolument inséparables de la synthèse, à tel point que, si l'un d'entre eux seulement était supprimé, la synthèse tout entière serait anéantie : la matière, par exemple, cesserait d'exister, si un seul corps était réduit à néant (cf. *Ep.* 4). Les modes infinis du 1^{er} genre ne renferment donc que des essences, des choses dont l'existence est nécessaire et éternelle. Les modes infinis du 2^e genre ne sont au contraire que des unités de composition, dans lesquelles chaque détermination peut être conçue par elle-même, car chacune existe en quelque sorte pour soi-même, est distincte et séparée de toutes les autres et n'entre en relation avec elles que par des liens tout extérieurs et superficiels. Aussi les éléments d'une unité de composition peuvent-ils se modifier et même disparaître, sans que l'unité elle-même soit modifiée ou anéantie, sous la seule réserve que ces changements se produiront suivant des conditions définies. La « *facies totius universi* » reste constamment identique à elle-même, à travers l'infinie variété des changements et des modifications que subissent ses éléments (*Eth.* II, lemma 7 sch.).

Mais, si l'unité de composition peut subsister et être conçue indépendamment de certains de ses éléments, ceux-ci non seulement n'en constituent pas l'essence, mais encore n'ont pas pour essence l'essence même de l'unité dont ils font partie ; c'est-à-dire que ces éléments ne représentent rien d'essentiel, mais simplement la manière d'être et d'agir, dans des conditions déterminées d'espace et de temps, d'essences éternellement données. L'univers des modes du 2^e genre n'est par conséquent qu'un monde de phénomènes et de relations qui ne nous apprend rien sur la constitution des choses telles qu'elles sont en soi, en tant que contenues dans les attributs de Dieu et dérivant de l'éternelle nécessité de la nature divine ; c'est un monde d'existences particulières et périssables, et non pas un monde nouveau d'essences qui viendrait s'ajouter à celui que représentent les modes infinis du 1^{er} genre.

Mais pourquoi existe-t-il un pareil monde d'existences particulières et finies ? Était-il nécessaire que les essences existassent, non seulement dans l'éternité des attributs de Dieu, mais encore dans les relations phénoménales de l'espace et du temps ? Sans aucun doute ; car l'existence du fini était possible, donc le fini devait exister nécessairement. Toutefois il ne faudrait pas attribuer cette possibilité à un affaiblissement ou à un relâchement de la causalité divine qui, après avoir produit une infinité de modes éternels et infinis, aurait été en quelque sorte épuisée par cet effort, diminuée par sa propre production et contrainte à ne produire désormais que du fini et du périssable. Le concept d'un relâchement ou d'une diminution de la puissance absolument infinie est contradictoire. L'existence du fini était possible en ce sens seulement qu'elle était logiquement concevable. Et le fait que la substance ne peut manquer de produire nécessairement tout ce qui est logiquement concevable est précisément une marque de l'infinité de sa puissance. L'activité logique de la substance devait donc produire du fini, et, en fait, l'expérience suffit à nous montrer qu'elle l'a produit. Mais cette production n'est pas une détermination directe. L'existence du fini n'était logiquement concevable que parce que, à côté d'unités de synthèse, des unités de composition étaient également possibles, et que, par suite, la

substance ayant produit immédiatement les premières, les secondes ne pouvaient parvenir à l'existence que par l'intermédiaire de celles-là, c'est-à-dire devaient suivre, non pas de la nature absolue des attributs de Dieu, mais seulement d'une première modification de ces attributs. Aussi ces unités de composition ont-elles moins de réalité ou de perfection que les unités de synthèse : elles ont besoin de plus de causes pour subsister ; l'immanence de la puissance divine, qui a établi entre tous les éléments des unités de synthèse des relations d'universelle harmonie et de causalité réciproque, est ici divisée en une multiplicité indéfinie de causes transitives qui se succèdent à travers le temps, sans qu'on puisse poser de commencement ni de terme à cette succession phénoménale. De là la possibilité de causes partielles, d'idées incomplètes, de sentiments passifs, qui ne sont pas l'expression de réalités en soi, mais seulement de l'imperfection ou de l'inadéquation inhérente à tout élément d'une unité, qui est bien plutôt une totalité, et dont l'existence est le résultat, sans doute encore de la causalité divine, mais de la causalité divine médiatisée par des unités de synthèse.

On ne peut donc pas dire, à proprement parler, que Dieu soit cause de l'existence particulière, finie et changeante des choses. Il ne produit en réalité que l'unité totale de ces choses particulières et changeantes, sous la forme d'un mode éternel et infini, médiatement dérivé de sa puissance infinie. Mais, parce que cette existence imparfaite et limitée est nécessairement comprise dans l'unité de composition qui dérive médiatement de la nature absolue de ses attributs, on doit dire qu'en un certain sens, indirectement ou implicitement, Dieu est cause de la finité des choses, c'est-à-dire qu'il en est, selon l'expression de Spinoza, la cause éloignée. « La substance, remarque très justement Hartmann (1),

(1) *Op. cit.*, p. 417 ; cf. aussi SELIGKOWITZ (*loc. cit.*) et EVELLIN (*La Raison pure et les antinomies*, p. 275) : « l'inconditionné peut être directement ou indirectement impliqué dans le conditionné, qui le nie à la fois et le rappelle. Il l'est directement, lorsque le conditionné est réel ou nouménal, parce que toute énergie réelle a sa raison d'être immédiate dans l'énergie absolue. Il l'est indirectement, lorsque le conditionné au contraire est phénoménal, parce que le conditionné phénoménal dépend tout d'abord d'un conditionné réel, qui lui-même, sous sa forme relative, dépend ensuite de l'inconditionné absolu ».

ne coopère à la chaîne infinie de la liaison causale finie qu'en tant qu'elle unit, sous la forme d'un mode infini, les modes finis qui agissent l'un sur l'autre en une unité par laquelle devient pour la première fois possible une influence de deux modes l'un sur l'autre ». Pour retrouver dans la chaîne des choses finies la causalité même de Dieu, il est donc nécessaire de la concevoir dans sa totalité ; et le concept de la totalité des causes finies n'est plus celui d'une causalité finie, mais d'une causalité éternelle et infinie, médiatement dérivée de la nature absolue des attributs de Dieu ; de même que le concept de la totalité des idées inadéquates n'est plus celui d'un entendement infini, mais de l'entendement infini de Dieu ; de même encore que le concept de la totalité des sentiments passifs n'est plus celui d'une passion, mais de la puissance infiniment active de la Nature. L'existence de causes extérieures, transitives et finies n'est donc en aucune façon, contradictoire ou opposée à la causalité infinie et immanente de Dieu ; elle y est, au contraire, nécessairement impliquée comme une manifestation de sa puissance absolue qui devait envelopper dans son action tout ce qui est possible et logiquement concevable (*Eth.* I, app.; *Tr. Brev.*, I, ch. 26 ; *Tr. th. pol.*, ch. 6 et 16 ; *Tr. pol.*, II § 8).

Est-ce à dire que l'existence du fini soit maintenant expliquée et ne soulève désormais aucun problème ? Sans doute l'existence du fini en général est justifiée, car elle est rattachée à la causalité infinie de Dieu par l'intermédiaire de modes infinis et éternels. Mais le fini se présente encore dans toute expérience avec des caractères déterminés qui ne semblent pas permettre de dériver toutes les essences données d'une Substance simple et indivisible, dont elles seraient les modifications. Il y a entre les corps et les esprits, qui constituent le monde des choses finies que nous connaissons, une telle hétérogénéité qu'il ne paraît pas possible de les concevoir au même titre comme des modes de la même Substance et de les faire dépendre de la même causalité immanente. Le problème n'est plus simplement ici de concevoir le rapport de l'infini au fini ; car la diversité de nature des modes entre eux remonte jusqu'aux modes infinis eux-mêmes, de sorte qu'il s'agit maintenant d'expliquer comment la substance peut produire des modes qui, sans cesser d'être éternels et infinis, sont cepen-

dant hétérogènes les uns aux autres à tel point qu'il n'y a entre eux aucune relation, non seulement de causalité, mais même d'essence.

Spinoza s'est efforcé de résoudre ce nouveau problème à l'aide du concept d'attribut, dont il a dit, non seulement qu'il exprime l'essence de la substance, mais encore qu'il représente l'infinie puissance par laquelle la substance produit une infinité de modes infinis. Le concept d'attribut doit présenter le rapport de l'essence même de la substance à l'infinité de ses modes infinis. Or il y a hétérogénéité absolue entre chacun des modes infinis qui dérivent de la nature absolue des attributs de Dieu ; il doit donc y avoir aussi hétérogénéité absolue entre chacun des attributs infinis qui constituent l'essence de la substance. Mais la substance est simple et indivisible : comment peut-elle être « composée » d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une « certaine » essence éternelle et infinie ? La substance est absolument infinie et n'enveloppe aucune négation : comment peut-elle être déterminée par des attributs, dont chacun n'est infini qu'en son genre et enveloppe par conséquent la négation de tous les autres ? N'aurions-nous échappé au dualisme de la substance et des modes que pour échouer sur un atomisme ou un pluralisme substantia- liste qui représente chaque attribut comme une substance particulière déterminant une série particulière de modes éternels et infinis ? Ou bien l'infinité des attributs est-elle conciliable avec la simplicité, l'indivisibilité et l'indétermination de la substance unique ? Ce problème est l'un des plus difficiles que soulève l'interprétation du Spinozisme ; il a suscité toute une littérature dont il nous faut esquisser les lignes générales avant de définir, à notre tour, par une analyse aussi serrée que possible des textes, le concept spinoziste de l'attribut.

CHAPITRE III

Les attributs de Dieu.

I

LE CONCEPT DE L'ATTRIBUT ET LA THÈSE FORMALISTE

La difficulté de se représenter la Substance une et indéterminée comme étant douée d'une pluralité infinie d'attributs qui en constituent proprement l'essence a paru telle à certains historiens que, renonçant à tout essai d'explication ou de conciliation, ils ont nié résolument la réalité objective de ces attributs et n'ont voulu y voir que les formes sous lesquelles l'entendement, fini ou infini, conçoit l'essence de la substance.

Il semble, en effet, contradictoire de concevoir la substance une et indivisible comme étant « composée » d'une « pluralité » infinie d'attributs, dont « chacun » exprime une « certaine » essence éternelle et infinie et dont « deux » seulement sont accessibles à notre connaissance (*Elh.* I, def. 6 et 9 ; 10 sch. ; 16 dem. ; *Ep.* 2, 9, 64). Vainement tenterait-on d'é luder la contradiction en interprétant l'infinité des attributs comme une infinité simplement qualitative ; car ils ne forment sans doute pas un nombre, puisque selon Spinoza il n'y a pas de nombre infini (*Ep.* 12) ; mais, par cela seul que chacun d'eux doit être en soi et conçu par soi, ils constituent une diversité irréductible à toute synthèse ; ils n'ont absolument rien de commun et présentent entre eux une opposition radicale. Ils ne peuvent donc en aucune façon

se rapporter à l'essence simple et indivisible d'une substance unique. Ajoutons que la substance, étant affirmation absolue de l'être, ne doit envelopper aucune négation, quelle qu'elle soit ; or chaque attribut n'est infini qu'en son genre, c'est-à-dire qu'il ne contient pas l'affirmation de ce qui n'est pas un mode de sa propre essence, et n'exprime ainsi qu'une « certaine » essence déterminée. Mais toute détermination est une négation.

Aussi la définition par laquelle Spinoza formule dès le début de l'*Elhique* son concept de l'attribut, présente-t-elle à l'égard des définitions qui la précèdent et la suivent cette particularité bien remarquable de ne pas énoncer le parallélisme de la pensée et de l'être. Tandis que la « *causa sui* » est dite envelopper l'existence dans sa seule essence et par suite ne pouvoir être conçue dans sa nature que comme existante, tandis que la substance est à la fois ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, et le mode ce qui est en autre chose et conçu par autre chose ; l'attribut est exclusivement rapporté à l'activité subjective de l'entendement qui perçoit l'essence de la substance, au lieu d'être défini, ainsi que la teneur des autres définitions paraissait l'exiger, comme « ce qui constitue l'essence de la substance et ce que l'entendement conçoit comme tel ». Et ceci est d'autant plus important que Descartes avait précisément présenté l'attribut comme ce qui constitue l'essence de la substance. Or il suit de là que tout ce que l'entendement ne conçoit pas comme constituant l'essence de la substance n'est pas attribut, et qu'ainsi l'attribut dépend tout entier de la conception de l'entendement. Cette opposition de l'attribut à la substance prise en soi ressort encore, avec la même netteté, de la définition de l'attribut formulée par l'*Ep.* 2, d'après laquelle, si l'attribut doit être conçu par soi, comme la substance, il doit d'autre part être conçu en soi et non pas, comme la substance, être en soi ; de sorte que l'attribut paraît bien ne devoir rien être en dehors de ce « *concipi* ». Spinoza a pris soin lui-même de le faire observer dans l'*Ep.* 9 où après avoir défini la substance comme ce qui est en soi et conçu par soi, il déclare entendre la même chose par attribut, mais sous la réserve que l'attribut n'est pas une chose en soi, comme la substance, mais une forme de l'entendement qui attribue à la substance une

nature déterminée ; et c'est seulement sous cette réserve qu'on peut ensuite poser l'égalité : « *substantia sive attributum* ».

Les textes sont d'ailleurs formels. Jamais Spinoza ne dit que les attributs sont propres à la substance ou sont ses propriétés essentielles ; il établit au contraire entre les propriétés de Dieu et ses attributs une distinction qui fait ressortir le caractère subjectif de ces derniers. L'« attribution » est en effet définie comme une « explication », une « expression », une « considération », une « intellection » de la substance par l'entendement ou pour l'entendement (*Eth.* II, 6, 7 dem. ; I, 20 dem.). La substance comme telle ne nous affecte pas (*Cog. Met.*, I, 3) ; il faut donc, pour que nous la concevions, que nous nous la représentions sous une certaine forme, qu'elle soit « expliquée par quelque attribut », qui dès lors n'en peut être distingué que « ratione ». Or une « *distinctio rationis* » est, conformément à la terminologie cartésienne (*Princ. Phil.*, I, 60), une distinction « qui se fait par la pensée » et consiste, selon les propres expressions de Descartes (*ibid.*, 62) « en ce que nous distinguons quelquefois une substance de quelqu'un de ses attributs, sans lequel néanmoins il n'est pas possible que nous en ayons une connaissance distincte » ; et cette « *distinctio rationis* », par cela même qu'elle s'oppose aux distinctions réelle et modale, qui se font entre deux substances ou entre une substance et ses modes, n'offre qu'un caractère purement logique, ne peut être en aucune façon conçue comme objectivement réelle, et ne permet pas de considérer les attributs comme des éléments constitutifs de la substance, mais seulement, ainsi que Spinoza le remarque expressément (*Cog. Met.*, I, 3), comme des affections de l'entendement. C'est donc seulement à l'égard de l'entendement que la substance a des attributs ; c'est seulement à l'entendement que la substance se manifeste sous la forme d'attributs (*Tr. th. pol.*, ch. XIII, p. 103 ; *Ep.* 9) ; c'est seulement en tant que l'entendement la considère que la substance est cause de toutes choses par ses attributs (*Eth.* II, 6, 7 sch.). Or l'entendement n'appartient pas à l'essence de la substance. On ne doit donc pas dire que les attributs constituent l'essence de la substance, mais simplement qu'ils sont la forme, sans doute nécessaire, mais subjective,

sous laquelle l'entendement se représente l'essence de la substance. Objectivement, dans la réalité, en dehors de l'entendement, il n'y a rien que la substance et ses affections (*Eth.* I, 4 dem. 1^{re} thèse ; *Ep.* 4) ; et la substance ne devient pour la première fois attribut que pour l'entendement, fini ou infini, qui la conçoit. Ceci est très clairement exprimé par la Dem. d'*Eth.* I, 30 qui, après avoir énoncé que dans la « Nature » il n'y a rien en dehors de la *Substance* divine et de ses modifications, ajoute que l'entendement, fini ou infini, ne perçoit rien en dehors des *attributs* et des modifications de Dieu.

Nous comprenons maintenant comment la substance peut être conçue sans contradiction comme étant douée d'une infinité d'attributs absolument hétérogènes les uns aux autres. Si en effet les attributs constituaient des essences réelles, non seulement il n'eût pas été possible de les concevoir également donnés en Dieu ; mais il n'eût même pas été permis de se représenter un attribut quelconque en dehors de la Pensée ; car l'esprit ne peut rien concevoir qui ne soit un mode de la Pensée : si l'Etendue était une réalité objective, elle n'aurait rien de commun avec la Pensée, et son existence comme son essence nous seraient inconcevables. Mais nous avons l'idée de l'Etendue : cette Etendue ne peut donc être en fait qu'un mode de notre entendement, une forme de notre pensée. C'est en ce sens purement subjectif qu'une affection de la pensée peut envelopper le concept d'un « non-pensant ». Et c'est aussi en un sens purement subjectif que la substance, douée d'une infinité d'attributs, ne nous est connaissable que comme Pensée et Etendue. Spinoza ne démontre pas que la Substance n'est concevable que sous ces deux attributs, parce qu'il est de sa nature de ne posséder que ces deux attributs ou de se manifester seulement ainsi. Mais il n'en est ainsi que parce que l'entendement humain ne peut pas concevoir d'autres attributs en Dieu (*Ep.* 64). Et, si, d'autre part, l'entendement infini lui en attribue une infinité, c'est précisément parce que la substance, étant en soi indifférente à toute attribution, peut en recevoir un nombre indéterminé, selon la puissance représentative de l'entendement qui la considère. Tous les attributs sont possibles en Dieu, parce que aucun ne constitue un élément de

son essence ; et ces attributs sont tous indépendants les uns des autres, parce qu'il est indifférent à la substance d'être conçue sous l'un ou sous l'autre. Elle reste donc simple, une et indivisible, parce que l'infinité de ces attributs hétérogènes est étrangère en définitive à son essence propre.

Est-ce à dire que les attributs ne soient plus dès lors que des fictions ? En aucune façon ; car, bien loin d'être un produit de l'imagination, ils sont les formes nécessaires sous lesquelles l'entendement conçoit toutes choses, puisque rien ne peut être conçu que sous un attribut (*Eth.* I, 10 sch.). En ce sens, ils expriment certainement l'essence de la substance ; l'entendement ne perçoit rien qui ne soit réel, et de là les formules : « substantia sive attributa, idest attributa ». Mais, par cela même qu'ils sont une expression, ces attributs supposent un entendement pour lequel ils sont ainsi une expression, c'est-à-dire qu'ils ne peuvent être des choses en soi et ne sont jamais rapportés à la substance que du dehors. La substance n'est donc composée d'attributs que pour l'entendement. Ceux-ci sont, pour ainsi dire, les verres colorés à travers lesquels l'entendement perçoit les choses. Mais, parce que ces verres sont déjà une expression de la substance, ils possèdent une validité objective ; et ce qu'ils représentent n'est pas fictif, mais doit être pensé comme réel. Spinoza, qui par sa distinction des essences et des existences, des choses « ut in se sunt » et des phénomènes, soumis à la loi du déterminisme dans l'espace et le temps, paraissait annoncer la « Critique de la Raison pure », n'abandonne jamais le point de vue du rationalisme dogmatique et ne cesse de maintenir en toute occasion son équation fondamentale de l'être et du pensé.

Malgré la netteté et la vigueur, avec lesquelles Erdmann, après Hegel, a soutenu cette thèse, qu'on a appelée « formaliste » (Fischer), « phénoménaliste » (Powell, Zulawski) ou « subjectivo-idéaliste » (Busolt), mais que Erdmann préfère nommer « modaliste », il n'est pas possible de l'accepter. Les textes qu'elle invoque sont susceptibles d'une interprétation différente, et, d'autre part, elle ne peut rendre compte des formules décidément réalistes appliquées par Spinoza au concept de l'attribut (1).

(1) Cf. ERDMANN (*op. cit.*, p. 62 et sqq.) et HÉGEL (*op. cit.*, p. 259 et sqq.).

La 4^e définition du 1^{er} livre de l'*Ethique* n'énonce pas seulement que l'attribut est ce que l'entendement perçoit de la substance, mais elle précise la nature de cette « perception » en la rapportant tout entière à l'essence de la substance. Que le « constituens » doit être pris ici au sens neutre, cela résulte très clairement d'*Elh.* II, 7 sch., ainsi que Erdmann le reconnaît d'ailleurs, de sorte qu'il n'est pas possible de mettre au compte du seul entendement humain l'attribution à la substance de la pensée et de l'étendue. Aussi, au scholie d'*Elh.* I, 10 et dans la Dem. d'*Elh.* I, 20, la définition de l'attribut est-elle reproduite sans qu'il y soit fait mention de l'entendement. D'autre part, la Dem. de la 9^e proposition, selon laquelle chaque chose a d'autant plus d'attributs qu'elle a plus de réalité, repose simplement sur la 4^e définition ; et la Dem. de la 10^e proposition, pour établir que chaque attribut doit être conçu par soi, a recours à un « adeoque » qui détermine entre les concepts de substance et d'attribut une parfaite identité d'essence. N'est-ce pas d'ailleurs précisément parce que l'attribut constitue l'essence de la substance et doit, par suite, comme elle être en soi et conçu par soi, qu'en vue de prévenir la tentation, toute naturelle, de compter, comme l'avait fait Descartes, autant de substances qu'il y a d'attributs, Spinoza s'est efforcé de présenter le concept d'attribut sous une forme qui, sans lui enlever son caractère substantiel, permet toutefois de le distinguer de la substance prise en soi ou absolument ? L'*Ep.* 9 me paraît être le premier effort tenté dans cette voie par Spinoza. Si dans le *Tr. Brevis* les attributs sont constamment désignés comme des substances, si dans l'*Ep.* 4 l'attribut est encore défini

Contre la thèse formaliste, cf. SIGWART (*op. cit.*, p. 108 et sqq.) ; WALTER (*Über das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas*, p. 27 et sqq.) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 371) ; CAMEHER (*op. cit.*, p. 9 et sqq.) ; SCHMIDT (*Spinoza und Schleiermacher*, p. 63 et sqq.) ; FRIEDRICH (*op. cit.*, p. 24, 44 et sqq.) ; LINDEMANN (*De substantiæ, attributorum, modorum apud Spinozam ratione et coherentiâ*, p. 4 et sqq.) ; BERGMANN (*loc. cit.*) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e 1^{re}, § II) ; POWELL (*op. cit.*, p. 42,) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 10 et sqq.) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 38, 184) ; BUSSE (*loc. cit.* et : *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas* in : *Zeitschrift für Phil. und ph. Kritik*, 1887-1889 ; § V) ; SCHOULTZ (*op. cit.*, Introduction, § 3) ; WRZEŃCIONKO (*op. cit.*, p. 53) ; TUMARKIN (*Zu Spinozas Attributenlehre*, in : *Archiv für Gesch. der Phil.*, 1907, p. 324 ; cf. du même auteur : *Spinoza, Acht Vorlesungen gehalten an der Universität Bern* 1908) ; LÉON (*op. cit.*, p. 112 et sqq.).

dans les mêmes termes que la substance, l'*Ep.* 9, comme l'a très justement observé Béchér (1), distingue pour la première fois entre la substance et l'attribut ; mais remarquons que cette distinction est purement logique et ne s'applique qu'à la définition nominale des deux concepts. Ceci n'est pas seulement confirmé par le contexte qui n'apporte à l'appui de cette distinction que des exemples formels, dont le contenu ne présente aucune analogie avec des attributs au sens spinoziste et qui n'ont pas d'autre fin que d'expliquer comment une même chose peut être désignée par deux noms différents ; mais la teneur de la Lettre tout entière impliquait nécessairement qu'il ne pouvait s'agir ici que de définitions, et Spinoza le déclare expressément en montrant comment une définition de la substance par un ou plusieurs attributs peut être légitime. C'est d'ailleurs en ce sens seulement que l'attribut ne peut être distingué de la substance « nisi ratione » (*Cog. Met.* I, 3) ; c'est-à-dire que la substance n'est pas à proprement parler un tout constitué par des éléments séparés qui seraient ses attributs, mais une essence simple et indivisible qu'on ne peut partager en attributs indépendants, si ce n'est par abstraction (*Cog. Met.* II, 5). (2).

L'attribut, c'est donc encore la substance même, mais en tant qu'elle est conçue par l'entendement. Que cette conception de l'attribut par l'entendement ne lui enlève absolument rien de sa réalité essentielle, il convient de le reconnaître. L'entendement ne forme jamais que des idées adéquates, des idées qui doivent avoir par conséquent un objet dans la « Nature ». Concevoir les choses « sub ratione veri », c'est proprement les concevoir telles qu'elles sont « extra intellectum » ; et Spinoza ne manque pas d'ajouter que nous les concevons d'autant plus « sub ratione veri » que nous leur « conférons plus d'attributs » (*Ep.* 9). Toutes choses, en effet, doivent être conçues sous quelque attribut, précisément

(1) *Der Begriff des Attributes bei Spinoza*, p. 36-42.

(2) Cf. aussi *Eth.* IV, 8 dem., où la distinction du sentiment et de l'idée est dite « solo conceptu » et rattachée à celle de l'« idea ideæ », laquelle, d'après II, 21 schol., se rattache elle-même à celle de l'esprit et du corps ; et, si le corps et l'esprit ne sont distincts que « solo conceptu », il en est de même des attributs, comme l'établit d'ailleurs le scholie de II, 7. Cf. encore *Princ. Phil. Cartes.*, p. 132 et p. 147 : « non nisi ratione distingui » = « inre non differre ».

parce que l'essence des choses est constituée par des attributs, de sorte que le degré de leur réalité se mesure au nombre de leurs attributs (*Ep.* 9 ; *Eth.* I, 9 et 10 sch.). Aussi l'entendement, qui conçoit les choses telles qu'elles sont en soi ou dans leur essence, ne peut-il les concevoir que sous la forme d'attributs ou de modifications d'attributs (I.30 dem.). L'entendement n'impose donc pas du dehors des attributs à la substance ; bien loin de lui être extérieur, il ne peut lui-même exister et être conçu que par la substance, comme tout ce qui est donné dans la Nature ; son essence tout entière dérive de l'essence de la substance et les formes sous lesquelles il conçoit toutes choses sont les formes mêmes sous lesquelles la substance a produit toutes choses (*Eth.* II, 7 cor.). Et, comme Dieu est l'unique cause immanente et que toute réalité est enveloppée dans son essence, on ne peut pas dire que les attributs soient « in intellectu », mais bien au contraire « extra intellectum » (I, 8 sch. 2 ; 4 dem.). Si cependant les attributs ne sont pas désignés comme des propriétés de la substance, il ne s'ensuit pas qu'ils ne doivent lui appartenir en aucune façon. Spinoza dit, au contraire, très nettement que la substance « a » des attributs (*Tr. Brev.*, p. 20 et 75 ; *Eth.* I, 10 schol., 16 dem., 32 dem.) ; qu'elle s'exprime par des attributs ; et cette « expression » est identifiée à un « ad essentialiam pertinere » (I, 19 dem.) qui, de son côté, ne signifie pas autre chose qu'un « constituere » (cf. *Eth.* II, def. 2 avec II, 10 sch., cf. aussi le cor. de II, 11 où « explicari » = « essentialiam constituere »). De là ces formules décisives qui représentent la substance comme étant composée d'attributs et se résument finalement dans l'équation « Deus sive omnia Dei attributa » (*Eth.* I, 19 ; 20 et cor. 2 ; 21 et dem. ; 29 sch. ; III, 1 et 2).

Sans abandonner le principe même de la thèse formaliste ou modaliste, on a cru pouvoir l'amender en concevant les attributs soit comme « les différentes définitions ou expressions d'une seule et même chose, la substance » (Trendelenburg, *Hist. Beiträge* III, p. 361 et sq.) ; soit comme « les genres supérieurs et éternels de la substance dans la substance » (Schmidt, *op. cit.*, p. 69) ; soit comme « les derniers universaux auxquels on arrive par abstraction de toutes les différences individuelles » (Fullerton, *On Spi-*

nozistic immortality, p. 46-48 ; cf. du même auteur *The Philosophy of Spinoza*) ; soit enfin comme « la totalité des possibilités abstraites données à un entendement infini » (Latta, *op. cit.*). Ces diverses conceptions n'échappent nullement aux difficultés du formalisme ; elles ne sont pas foncièrement distinctes de l'interprétation de Erdmann, comme celui-ci l'a très justement relevé ; elles ont bien plutôt pour résultat d'en aggraver les fautes. La thèse de Trendelenburg (1) ne nous apprend rien sur la nature des attributs ; car elle ne résout pas la question de savoir si les définitions de la substance que représentent les attributs sont des définitions nominales ou réelles (*Ep.* 9) ; sa formule s'appliquerait plus exactement au rapport des attributs à l'entendement qu'à leur rapport à la substance qu'il s'agissait précisément d'expliquer. Trendelenburg remarque, avec juste raison, que l'essence d'un cercle peut être définie par une construction géométrique ou par une équation algébrique ; mais cet exemple n'est nullement approprié au problème des attributs, puisqu'il conduirait à supprimer leur parallélisme, comme l'a fort bien montré Martineau (2). Il n'est pas permis, d'autre part, de concevoir les attributs comme des genres, des universaux ou des abstractions. Le *Tr. Brevis* les appelle sans doute les genres suprêmes ; mais ils ne sont pas les genres de la substance, puisqu'ils doivent être conçus par elle et ne pourraient en être dès lors que les espèces. Or une espèce ne peut jamais exprimer l'essence d'un genre, encore moins la constituer. On peut d'ailleurs se demander pourquoi la substance se présente sous la forme de deux genres déterminés ; et la réponse à cette question, étant également possible dans la thèse formaliste et dans la thèse réaliste, ne peut réussir à les départager.

(1) Cf. sur la thèse de TRENDELENBURG : ERDMANN (*op. cit.*, p. 66) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 389) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 12) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 67) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 186) ; WALTER (*op. cit.*, p. 32) ; WRZECIONKO (*op. cit.*, p. 54) ; BRATUSCHEK (*Worin besteht die unzählig. Attribute der Substanz bei Spinoza*, I, 5).

(2) *Op. cit.*, p. 186.

II

LE CONCEPT DE L'ATTRIBUT ET LA THÈSE DYNAMISTE

Si les attributs possèdent en eux-mêmes une réalité essentielle, indépendante de toute conception par l'entendement infini ou fini, il n'est cependant pas permis de substantialiser cette réalité, comme l'a fait K. Thomas (1), et de supposer qu'il y a autant de substances que d'attributs et que l'essence divine, étant composée d'une infinité d'attributs, est la somme d'une infinité de substances qui constituent les éléments simples de toute réalité. Contre cette thèse pluraliste ou individualiste, à l'appui de laquelle on a invoqué, non seulement la terminologie spinoziste qui même dans l'*Éthique* met au pluriel l'expression de substance, mais encore des textes précis qui paraissent impliquer la substantialité des attributs (cf. I, 10 ; II, 7 schol sub fine), Fischer (2) a montré que, si dans les premières propositions de l'*Éthique* la possibilité d'une pluralité de substances n'est pas exclue, la raison en est que Spinoza ne pouvait « singulariser » la substance avant d'en avoir établi l'unicité ou l'unité, ce qui arrive pour la première fois à la 14^e proposition ; et que, si la prop. 15 parle encore de « substances », c'est simplement parce que la Dem. y renvoie textuellement à l'ax. 1. Ajoutons que le scholie d'*Eth.* I, 10 pose aussi nettement que possible la nécessité, non pas de concevoir autant de substances qu'il y a d'attributs, mais bien au contraire de définir la substance absolument infinie par l'infinité des attributs (cf. aussi les *Ep.* 3, 9, 36 et 63).

Sans conférer aux attributs l'indépendance de choses qui sont en soi, on a essayé de leur conserver, dans une certaine mesure, le caractère de substances en les définissant soit comme les éléments constitutifs dont serait composée l'essence de la substance, ainsi que par exemple le plâtre, substance chimique, a pour élé-

(1) *Spinoza als Metaphysiker.*

(2) *Op. cit.*, p. 388 ; cf. aussi DELBOS, *la Notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza* (*Revue de Mét. et de mor.*, 1908, p. 786).

ments ou attributs l'acide sulfurique et la chaux (Ferrière, *la Doctrine de Spinoza exposée et commentée à la lumière des faits scientifiques*, p. 32 et 48), soit comme des produits qui se rapporteraient à la substance de la même manière que les modes à leurs attributs (Saisset, *op. cit.*, 1^{re} P^{ie}, § 82 ; Martineau, *op. cit.* p. 179 et sqq. ; Brunshvicg, *Rev. de Met. et de mor.*, sept. 1904, p. 793). Mais Ferrière a reconnu lui-même que son exemple est inexact, puisqu'il s'applique à une substance composée, tandis que la Substance spinoziste est absolument simple, et qu'en conséquence « le raisonnement concernant les attributs doit être changé ». D'autre part, Martineau admet que, si le rapport des attributs à la substance est causalement identique à celui des modes à leurs attributs, il en est logiquement différent, bien que la parfaite identité des relations logiques et des relations causales soit un principe fondamental du Spinozisme ; mais il croit pouvoir expliquer cette anomalie en attribuant à Spinoza un dualisme, dont il semble bien cependant que le philosophe se soit expressément gardé. Dans l'*Ep.* 64 il nie résolument qu'on doive supposer autant de modes ou d'univers distincts qu'il y a d'attributs, et, à ce sujet, il renvoie à *Eth.* II, 7, schol. qui affirme nettement l'identité essentielle des attributs dans l'unité de la substance divine. La prop. 16 d'*Eth.* I paraît sans doute inviter à concevoir la réalité des attributs comme une émanation ou un « écoulement » de la substance, selon l'expression de Saisset ; mais, comme l'a fait remarquer *Zulawski* (1) les « infinita » qui suivent de la nécessité de la nature divine représentent, non pas les attributs, mais leurs modes, et le terme « infinitis modis » signifie, non pas l'infinité des modes, mais les innombrables manières dont chaque chose est exprimée dans l'entendement infini de Dieu (cf. l'*Ep.* 66), et se rapporte par conséquent à l'infinité des attributs, de sorte que l'infinité des modes doit être multipliée par l'infinité des attributs : « infinita infinitis modis ». Cette interprétation de la 16^e prop. résulte d'ailleurs et de la 2^e partie de la *Dém.*, qui s'appuie précisément sur l'infinité des attributs, et de la désignation expresse, qui y est faite, de l'entendement infini, en opposi-

(1) *Op. cit.* p. 41.

tion à l'entendement fini pour lequel chaque chose n'est jamais exprimée que deux manières seulement.

Il n'est donc pas possible d'accorder aux attributs une substantialité, de quelque ordre qu'elle soit. Mais, s'ils doivent néanmoins posséder une réalité objective, il ne reste plus qu'à les définir comme une certaine forme, non plus de l'entendement qui perçoit l'essence de la substance, mais de la substance elle-même. Or les attributs peuvent être rapportés à l'essence de la substance ou bien en tant qu'elle est considérée en elle-même et prise telle qu'elle est en soi, dans son existence absolue, ou bien en tant qu'elle est conçue comme une puissance infinie, produisant toutes choses par son efficacité causale. Dans le 1^{er} cas, qu'on définit l'attribut comme « une forme de l'essence divine » (Bratuschek, *op. cit.*, I, 4), ou comme « une expression de la substance » (Brunschvicg, *Spinoza*, p. 58), ou comme « un côté de la substance » (Busolt *op. cit.* 2^e P^{1e} § 13 ; contre Busolt, cf. Friedrichs, *op. cit.*, p. 70), ou comme « un aspect de la substance » (Pollock, *op. cit.*, p. 164 ; contre Pollock, cf. Martineau, *op. cit.*, p. 186), ou comme « un mode d'apparition de la substance » (Clemens, *Schopenhauer und Spinoza*, III, B), toutes ces formules, outre la tendance formaliste qu'elles recèlent, reviennent en définitive à représenter l'attribut comme « un état de la substance », selon la thèse franchement défendue par Friedrichs (1). L'attribut ne serait pas autre chose que « la manière dont la substance absolue existe », « le mode d'existence absolue de la substance » ; car tout ce qui existe doit exister d'une manière quelconque et la manière dont une chose existe est l'expression de son essence même. Les attributs sont donc « les états absolus ou indéterminés ou primordiaux de la substance », par opposition aux modes qui en sont aussi des manières d'être, mais seulement en tant qu'elle est « *natura naturata* », en tant qu'elle est modifiée ou déterminée. La distinction que Friedrichs essaie ici d'établir entre les attributs et les modes, également conçus comme des états de la substance, est notoirement insuffisante ; elle n'aurait quelque apparence de justification que si Spinoza n'avait pas admis l'existence de modes éternels et

(1) Et reprise par WENZEL (*op. cit.*, p. 402 et sq.).

infinis. En fait les manières d'être ou les états ou les affections de la substance ne peuvent jamais être par définition que des modes ; et, bien loin que les attributs puissent être pareillement des états de la substance, c'est au contraire par ses attributs que la substance produit l'infinité des états dans lesquels elle est infiniment modifiée (*Eth.* I, 16 Dem.). Les attributs représentent donc les formes, non pas de l'existence de la substance, mais de sa puissance infinie (*Cog. Met.* II, ch. 11 sub fin.); c'est seulement en tant qu'elle est considérée sous ses attributs que la substance produit toutes choses (*Eth.* II, 6 ; cf. aussi *Eth.* IV, app. ch. IV ; I, 29 sch.). Mais qu'est-ce à dire sinon que les attributs de Dieu sont ses « forces » et que « l'attribut se rapporte à la substance comme la force à la cause primordiale, comme la force primordiale à l'Être primordial ? »

La thèse qui définit l'attribut comme une « force de la substance » avait déjà été présentée par Herder dans ses Dialogues sur le système de Spinoza ; elle a été reprise par Fischer et Camerer (1) avec une vigueur et une pénétration auxquelles se sont rendus presque tous les historiens que ne pouvait satisfaire le formalisme de Erdmann. Dieu est, en effet, l'unique cause efficiente de toute existence et de toute essence ; mais une cause efficiente est une activité productrice, une puissance créatrice, une énergie vivante, donc une force. Il y a une infinité de modes hétérogènes les uns aux autres, sans relation causale ; ils ne peuvent donc suivre en Dieu de la même force ; donc il y a en Dieu une infinité de forces, produisant chacune une série d'effets déterminés ; mais, parce que cette infinité de forces constitue une essence unique, se rapporte à la même puissance infinie, on doit dire que ces forces sont les attributs de la même substance divine, qui consiste par conséquent en un « monde de forces ». Déjà dans le *Tract-Brevis* (II, ch. 19) les attributs sont expressément désignés comme des forces (« *Kragt* ») ; l'*Ep.* 32 établit qu'il y a dans la Nature une « *potentia infinita cogitandi* » ; l'*Ep.* 40 oppose la « *potentia cogitandi ad cogitandum* » à la « *potentia*

(1) HERDER (*Gott, Einiye Gespräche über Spinoza's System*, cf. notamment le deuxième dialogue) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 383 et sqq.) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 5 et sqq.).

naturæ ad operandum » ; et ces formules dynamistes sont textuellement reproduites dans l'*Ethique* (II, 1, sch. ; 7 cor.). Fischer fait valoir en outre que seule la conception des attributs comme forces fondamentales de la substance peut maintenir à la fois la réalité des attributs et l'unité de la substance. Le formalisme nie la première pour sauver la seconde ; le pluralisme atomiste nie la seconde pour sauver la première. Or ces deux thèses reposent sur l'alternative : ou la substance ou les attributs. Pour Spinoza au contraire l'alternative ne se pose pas ; les deux concepts d'attribut et de substance sont inséparablement unis, sinon essentiellement identiques : « substantia, id est attributa ».

La thèse dynamiste est néanmoins inacceptable (1). Camerer, qui définit, après Fischer, les attributs comme des « forces actives », les « puissances particulières » qu'embrasse la substance, a établi qu'il n'est pas possible de concilier l'unité et l'indétermination de cette substance avec une pluralité de forces constituant chacune un univers séparé et conçu par soi : si la substance consiste en un « monde de forces », indépendantes et hétérogènes, le monisme est nécessairement brisé, et il faut admettre le « polycosmisme » de Thomas. Fischer avait primitivement tenté d'expliquer par un exemple mathématique le rapport de la substance aux attributs tel qu'il le conçoit. De même que l'espace, qui produit par son éternelle causalité logique toutes les figures géométriques possibles, se comporte à l'égard de chaque catégorie de ces figures comme une puissance déterminée, façonnant chacune d'elles en vertu d'une activité particulière, de sorte qu'il faut représenter l'espace comme une cause infinie douée d'une infinité de puissances déterminées, dont chacune produit une série déterminée de figures géométriques ; — de même la substance serait composée d'une multiplicité infinie de forces dont chacune, sans cesser de se rapporter à la même essence divine, aurait cependant pour effet une série déterminée de modes éter-

(1) Contre FISCHER, cf. CAMERER (*op. cit.*, p. 7 et sqq.) ; WALTER (*op. cit.* p. 20 et sqq.) ; POWELL (*op. cit.*, p. 43) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 183 et 186) ; HEMAN (*loc. cit.*) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 11 et sqq.) ; FRIEDRICH (op. cit., p. 68) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{ie}, § 11) ; WRZECIONKO (*op. cit.*, p. 54) ; TUMARKIN (*op. cit.*, p. 325) ; BORELIUS (*Über den Satz des Widerspruchs*, in : *Phil Monatsh.*, 1881, p. 397 et sqq.).

nels. Mais il est trop évident qu'un tel exemple ne s'applique en aucune façon au rapport de la substance à ses attributs, mais seulement à celui d'un attribut déterminé à ses modes. Camerer (1) a montré que tout ce qui est conçu dans l'espace est homogène, que toutes les figures géométriques, si diverses qu'elles soient, sont toutes au même titre des formes de l'espace et ont par conséquent des caractères communs qui ne permettent pas de les concevoir chacune par soi ; les attributs, au contraire, sont absolument hétérogènes les uns aux autres, ne peuvent être rattachés les uns aux autres par aucun lien logique ou causal et doivent être conçus chacun par soi. Ajoutons d'ailleurs avec Martineau (2) que cet exemple présentait le défaut capital d'« illustrer les attributs indépendants par des fonctions interdépendantes ». Toutes les figures géométriques sont susceptibles de relations réciproques, par lesquelles elles varient en fonction les unes des autres, et forment ainsi l'objet d'une science unique. Les forces elles-mêmes, telles que les conçoit la physique, bien loin de constituer des mondes séparés, sont toujours corrélatives les unes aux autres, douées de propriétés qui permettent à la science physique d'établir entre elles des lois d'équivalence qui ne sont pas autre chose que des formules de relations causales. Or une telle interprétation est absolument inapplicable au concept spinoziste de l'attribut ; car elle conduit nécessairement soit à substantialiser les attributs soit à les réduire à de simples modes de la substance unique. Si, en effet, la substance est une puissance réelle, comme l'affirme Spinoza, elle doit être la force primordiale et toutes les autres forces ne seront plus dès lors que ses déterminations modales. Mais si l'on admet, à côté de la force primordiale, d'autres forces qui en soient des modalités, ces forces dérivées devront avoir entre elles quelque chose de commun, puisqu'elles seront toutes conçues par la substance ; et, d'autre part, elles ne constitueront plus proprement l'essence de la substance. Si, au contraire, on ne veut pas élever la substance au-dessus des forces particulières qui déterminent son essence, la force primordiale se résoudra nécessairement en une infinité de forces qui, étant con-

(1) *Op. cit.*, p. 7 ; cf. aussi WALTER, *op. cit.*, p. 24.

(2) *Op. cit.*, p. 188.

gues chacune par soi et constituant chacune un monde séparé de modes, doivent être prises pour de réelles substances indépendantes et hétérogènes. Contrairement à ce que pensait Fischer, la réalité des attributs, conçus comme des forces, ne peut donc être maintenue qu'aux dépens de l'unité ou de l'unicité de la substance.

N'est-ce pas précisément en vue d'éviter cette rupture de son monisme que Spinoza, au lieu de ramener l'essence de la substance à la « potentia », a toujours, comme nous l'avons montré, expliqué la « potentia » par l'essence de la substance ? L'essence de la substance prise en soi n'est pas puissance ; elle ne l'est qu'à l'égard de la causalité immanente par laquelle elle produit toutes choses dans la nature ; l'essence de la substance ne doit être conçue sous des attributs qu'autant qu'elle est le principe d'une infinité de modes infinis ; et à ce titre seulement elle est désignée comme « potentia cogitandi » ou « potentia operandi aut agendi » (*Eth.* II, 7 cor.). Or une « potentia » ne doit pas être immédiatement identifiée à une « vis » ; car, si on ne peut soutenir avec Héman (1), contre Fischer que les attributs ne sont des « potentia » qu'au sens où « une pierre a la potentia du mouvement », de sorte que l'étendue ne serait pas la force de s'étendre, mais la faculté infinie de tous les corps possibles, que la pensée ne serait pas la force de penser ou de créer des esprits, mais la faculté infinie de tous les esprits possibles, et qu'en définitive les attributs se rapporteraient aux choses passivement et en subiraient les états ; il faut néanmoins reconnaître qu'une « vis » constitue une réalité en soi, douée de caractères propres, capable d'activité indépendante et n'entrant en relation qu'avec les autres forces qui l'environnent, tandis qu'une « potentia » suppose nécessairement et un sujet dont elle soit la manifestation active et féconde, et un objet sur lequel elle s'exerce ; de là la formule : « Dei potentia cogitandi ». Les attributs sont les puissances par lesquelles Dieu pense et agit ; ce ne sont pas des forces, puisqu'il faudrait dès lors les considérer comme le sujet propre de leur

(1) *Loc. cit.*; cf. aussi TULLO (*Spinozas Religions philosophie*, p. 20) : « Dieu n'est rien de plus en fait que l'idée de la possibilité qu'il existe un monde de corps et d'esprits ».

essence, et ils se suffiraient à eux-mêmes, sans qu'il fût nécessaire de les rapporter à une substance commune, dont ils seraient la manifestation ou l'expression. Toute force a un caractère substantiel ; toute puissance, au contraire, ne peut être que l'attribut d'un sujet actif.

Aussi Spinoza n'appelle-t-il jamais les attributs de Dieu des « forces ». Contre le texte du *Tr. Brevis* invoqué par Fischer, Héman relève très justement que toute la question revient à savoir quel était dans le texte latin original le mot traduit par « Kragt » ; et il croit qu'il devait y avoir ici « causa efficiens », car, en parlant dans la proposition précédente des effets de cette force d'action, Spinoza dit expressément : « tous les effets que nous voyons dépendre réellement de l'étendue. . . » ; d'où il suit que cette « force d'action » est ce dont dépend quelque chose, c'est-à-dire la raison d'être de cette chose ou sa cause efficiente : « causa sive ratio » ; or il reste toujours à savoir si une cause efficiente est pour Spinoza une « vis ». De plus, Dieu est l'unique cause efficiente ; si la cause efficiente est une force, Dieu seul sera proprement une force et, par suite, le rapport des attributs à la substance n'est plus définissable. Si au contraire les attributs doivent être des forces, sans être néanmoins des substances, la substance ne sera pas une force, elle ne sera plus en conséquence une cause efficiente, si ce n'est en tant qu'elle sera considérée sous ses attributs ; et il faudra nier qu'elle soit « causa per se » (*Eth.* I, 16 cor.). Fischer fait sans doute observer que les attributs constituent l'essence et la réalité de la substance et qu'ils se rapportent à celle-ci comme la force primordiale à la cause primordiale ; mais, outre que Fischer établit ainsi entre la cause efficiente et la force une distinction qui, de son point de vue, est injustifiée, il se met en opposition directe avec la déclaration expresse de Spinoza, selon laquelle il faut dire, non pas que la substance est cause en tant qu'elle a des attributs, mais au contraire qu'elle apparaît comme attribut en tant qu'elle est cause efficiente ou puissance infiniment active. La substance n'est pas une cause efficiente parce qu'elle a des attributs ; mais au contraire elle a des attributs parce qu'elle est une cause efficiente. C'est à la Substance seule qu'il faut attribuer la force, ou mieux la puissance : l'Etendue est une puissance infinie d'action,

non pas en tant qu'Étendue, mais en tant qu'attribut de la Substance ; l'Étendue, comme telle, n'est pas une force, elle exprime seulement la forme déterminée sous laquelle s'exerce la puissance infinie de la Substance. La Substance seule peut être appelée une Force ; elle est la Force ou plutôt la Puissance dont toute réalité est la manifestation et le produit ; les attributs sont simplement les formes générales sous lesquelles s'exerce dans la Nature cette Puissance infinie.

III

LES ESSAIS DE SYNTHÈSE ET LA DÉFINITION DE L'ATTRIBUT

Ni l'interprétation formaliste ou modaliste, ni l'interprétation réaliste ou dynamiste ne réussissent à rendre compte du concept spinoziste de l'attribut. La première montre avec beaucoup de pénétration le rôle nécessaire joué par l'entendement dans la détermination de la substance par des attributs, mais elle se heurte à des textes formels où Spinoza pose les attributs comme constituant l'essence de la substance. La seconde relève très justement la nécessité de reconnaître aux attributs une réalité propre, indépendante de l'entendement fini ou infini ; mais elle tend à faire des attributs, sinon des substances mêmes, du moins des forces ayant non seulement leur domaine particulier d'action et de relations, mais encore une existence en soi, qui se pose par elle-même et ne paraît pas pouvoir se rattacher à un autre sujet comme à leur essence.

En présence de ces difficultés, que la def. 4 du 1^{er} livre de l'*Éthique* semble avoir fait ressortir à dessein par l'opposition qu'elle établit entre l'attribut comme élément essentiel de la substance et l'attribut comme forme de conception de l'entendement, Falkenberg (1) estime qu'on ne doit pas attribuer à Spinoza une opinion arrêtée, que le philosophe n'a pas réussi à donner satisfaction à son double désir « de ne pas troubler l'indétermination de l'absolu par l'opposition des attributs » et « de ne pas faire tomber

(1) *Geschichte der neueren Philosophie.*

les attributs dans le sujet connaissant ». Volkelt et Powell (1) jugent pareillement que « les explications de Spinoza ne consistent qu'en d'obscures représentations qui oscillent entre les points de vue réaliste et phénoménaliste » et que « le rapport de la substance aux attributs est irréprésentable ». Camerer (2) remarque à son tour, que l'échec de Erdmann et de Fischer à expliquer ce rapport est une preuve de son inconcevabilité : il est exact que pour Spinoza la substance est une et indivisible, mais il n'est pas moins établi que « la distinction des attributs comme forces primitives réellement séparées et subsistant par soi domine tout le système. Or il est nettement impossible de penser en même temps la multiplicité de ces puissances fondamentales du monde, dont chacune existe par soi, et l'unité et l'indivisibilité de la substance ». Et Camerer conclut qu'il y a à la base du système une contradiction insoluble. Mais Zulawski (3) fait observer que « Spinoza a trop mûrement et trop profondément réfléchi à toute son Ethique pour avoir pu se contredire lui-même sur l'un des points les plus importants de sa doctrine » ; et il ajoute qu'une interprétation fidèle du concept spinoziste de l'attribut « doit se mettre en harmonie avec toutes les énonciations de Spinoza à ce sujet ».

Une première tentative de synthèse (4) consiste à affirmer l'unité, l'identité et l'indivisibilité des attributs dans la substance et à n'attribuer à l'entendement que la faculté d'introduire dans cette unité simple la divisibilité, à l'exemple d'un prisme qui décompose la lumière blanche dans les sept couleurs du spectre solaire. De ce que les attributs ne peuvent être identiques à la substance unique s'ils ne sont eux-mêmes réciproquement identiques, Hartmann conclut que la division de la substance en attributs séparés doit être l'œuvre de l'entendement analytique qui perçoit la substance de divers points de vue indépendants les

(1) VOLKELT, *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas*, p. 41 et sqq. ; POWELL, *op. cit.*, p. 48.

(2) *Op. cit.*, p. 9.

(3) *Op. cit.*, p. 13.

(4) Cf. UBERWEG (*op. cit.*, p. 128) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 396 et sqq.) ; BRUNSCHWIG (*Rev. de Mét. et de mor.*, sept. 1904, p. 792) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 63) ; LESCHBRAND (*loc. cit.*) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 17) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P¹^c, § 12) ; BRATUSCHEK (*loc. cit.*) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 71) ; LÉON (*op. cit.*, p. 123).

uns des autres. Si, par cette opération analytique, l'entendement introduit dans la substance une division artificielle, dont l'origine est entièrement intellectuelle et subjective, et qui par conséquent ne peut être en aucune façon attribuée à la substance elle-même, il faut remarquer cependant que par là l'entendement n'ajoute rien à la substance, ne lui confère nullement des attributs qui n'appartiendraient pas à son essence, ne la considère donc pas sous un point de vue qu'on puisse qualifier d'erroné ou de fictif. Les attributs, sous lesquels l'entendement analytique perçoit l'essence de la substance sont en fait les éléments propres de cette substance ; mais ils forment en elle une unité synthétique ou plutôt une identité indiscernable. Si la lumière qui traverse des verres colorés se modifie en un certain sens, puisqu'elle revêt des couleurs qui n'appartiennent pas à sa nature propre, elle ne perd au contraire aucune de ses propriétés et n'en acquiert pas de nouvelles quand elle traverse un prisme qui la décompose en ses éléments constitutifs. Il reste seulement à l'entendement synthétique à rétablir, par une opération inverse, l'unité indivisible des attributs dans la substance, c'est-à-dire à concevoir toutes choses et la substance telles qu'elles sont en soi, dans l'infinité des attributs infinis. Mais seul l'entendement absolument infini est capable d'une telle synthèse ; l'entendement humain ne perçoit jamais l'essence en soi de la substance.

Cette interprétation ne revient-elle pas, en définitive, à attribuer à l'entendement un rôle actif dans la conception de la substance de telle sorte qu'étant perçue sous la forme de ses attributs, la substance n'est jamais considérée que d'un point de vue subjectif, et qu'elle n'est perçue en soi que quand elle est perçue sous l'infinité de ses attributs, c'est-à-dire, en d'autres termes, quand elle cesse d'être perçue sous la forme de ses attributs ? Erdmann a fait, en outre, remarquer que substituer un prisme à des lunettes colorées, c'est remplacer bonnet blanc par blanc bonnet. La perception de la substance par l'entendement reste toujours extérieure et subjective ; elle introduit dans son essence une forme qui lui est proprement étrangère. Hartmann ne reconnaît-il pas d'ailleurs lui-même que « quand l'entendement considère l'être substantiel ou ses modes sous le point de vue d'un attribut particu-

lier, il le considère d'une manière non vraie en ce sens qu'il néglige ainsi l'unité avec les autres attributs ? » L'entendement synthétique doit sans doute corriger l'erreur par une opération inverse; mais, outre que la distinction de deux entendements est du point de vue de Spinoza tout à fait artificielle, et que, même dans l'interprétation de Hartmann, toute justification lui fait défaut, puisque d'après lui l'entendement ne peut « ni détourner le prisme de ses yeux ni le retourner », il convient d'ajouter avec Brunschvicg (1), qu'il y a nécessairement « inadéquation, disproportion » entre la conception analytique et la conception synthétique : selon la première « il n'y a rien dans l'attribut qui ne se retrouve dans la substance ; en remontant d'un attribut quelconque à la substance, on épuise entièrement la nature de l'attribut qui consiste tout entière dans l'expression de la substance ; mais la réciproque n'est pas vraie, la substance ne s'épuise en aucun de ses attributs, car entre les attributs que l'intelligence de l'homme sépare l'un de l'autre, qu'elle commence d'énumérer, qu'une intelligence infinie concevrait comme infiniment nombreux, et la puissance infinie d'où ils tiennent l'être, il y a encore la distance d'une affirmation relative à un certain genre de déterminations, entourée par tous les autres genres comme d'une infinité de négations, à l'affirmation absolue qui est entièrement indéterminée, exclusive de toute négation ». De plus, l'entendement pourrait-il décomposer l'essence de la substance en attributs séparés, si déjà dans la substance n'était donnée, sinon une division effective, tout au moins une distinction qualitative, condition de la séparabilité ultérieure dans les modes ? Pas plus qu'il ne pourrait attribuer à la substance des modalités qui n'en auraient pas été tout d'abord les conséquences, l'entendement ne peut introduire en elle une division qui ne suivrait pas logiquement de son essence : parce qu'il est un mode de la substance, l'entendement non seulement ne peut être conçu, mais ne peut rien concevoir que par ellè. Nous devrions donc supposer avec Uberweg (2) « que les attributs, sans être sans doute séparés les uns des autres dans la substance, y sont cependant distincts » et que « notre entende-

(1) *Loc. cit.*(2) *Op. cit.*, p. 128.

ment ne fait que reconnaître la distinction qui subsiste en soi ; l'existence de notre entendement suppose déjà celle de la Cogitatio et sa distinction réelle d'avec l'extensio ».

Comment se représenter cette distinction des attributs dans la substance ? Puisque, prise en soi, dans son essence, la substance est une, simple et indivisible, il faut que cette distinction ne se produise qu'à l'égard de sa puissance infinie, qui est sans doute encore son essence, mais conçue précisément dans son activité productrice, dans sa relation de causalité efficiente avec l'infinité des modes infinis qui découlent de ses attributs. Si donc dans l'essence propre de la substance les attributs sont identiques les uns aux autres, de sorte que l'essence éternelle et infinie de chaque attribut est constituée par l'essence une et indivisible de la substance, et qu'il n'est pas possible de concevoir l'une sans l'autre, la distinction des attributs n'a lieu pour la première fois que dans les modes qui découlent de la puissance infinie de la substance. C'est seulement, comme le dit très bien Zulawski (1), « dans ses œuvres et pour ses œuvres », que la substance se détermine de telle ou telle manière et doit par suite être conçue sous tel ou tel attribut : la distinction de ses attributs est donc « empirique » ; si elle n'est pas posée par l'entendement, elle n'est cependant réelle que dans et par les modes qui dérivent de la puissance divine. Dans la substance prise en soi, dans la « Natura naturans », les attributs forment une unité indivisible, qui est l'essence divine elle-même (*Eth.* I, 5 et dem. ; I, 29 sch.).

Mais, si la distinction des attributs dans la substance est déterminée par le rapport de sa puissance à l'infinité des modes infinis qui en suivent éternellement, ne convient-il pas d'appeler les attributs, avec Windelband (2), « les directions selon lesquelles se développe l'essence de la substance, données avec cette essence même ou plutôt constituant le contenu propre de cette essence » ? Windelband ne veut pas toutefois qu'on conçoive ces « directions » comme « les différentes sphères d'activité de la substance, car alors il devient inconcevable comment la substance unique peut arriver à ces formes diverses de la manifestation de sa for-

(1) *Op. cit.*, p. 15.

(2) *Op. cit.*, p. 214.

ce », et, conformément à son interprétation générale du Spinozisme, il se représente la divinité de Spinoza comme « l'espace métaphysique de dimensions infiniment nombreuses » et il compare les attributs à ces dimensions géométriques dans lesquelles « l'intuition du tout épuise son essence vraie ». Schoultz (1) a montré l'insuffisance de cette conception : « chaque dimension n'est pas l'expression de tout l'espace, tandis que dans chaque attribut la substance se manifeste tout entière sans reste ; de plus, les dimensions ne sont pas distinctes en essence comme le sont les attributs. » Il faut donc revenir à une conception, non pas statique, mais dynamique des attributs. Joachim (2) les définit « les lignes de force ou les formes dans lesquelles la toute puissance de Dieu manifeste sa libre causalité à une intelligence ». Je préfère employer le terme de « fonction » ; car l'idée de fonction représente précisément la synthèse des deux idées de substance et de puissance : c'est l'essence de la substance considérée sous la forme que détermine sa relation avec ses effets, ou conçue dans les formes diverses de sa causalité efficiente. Les attributs sont les « fonctions » de la substance.

Ayant posé en principe que « lorsqu'on rencontre quelque attribut, on a raison de conclure qu'il est l'attribut de quelque substance et que cette substance existe » (*Princ. Phil.*, art. 52), mais que « il y en a toutefois un en chacune qui constitue sa nature et son essence et de qui toutes les autres dépendent » (*ibid.*, 53), Descartes avait été contraint de définir toute substance véritable en fonction d'un attribut, qui n'en constitue pas seulement l'essence, mais en est en quelque sorte la face lumineuse et intelligible. Mais, si la substance est définie en fonction de son attribut, l'hétérogénéité des attributs implique nécessairement celle des substances, et l'unité de la substance est irrémédiablement compromise. Si au contraire l'attribut est défini en fonction de la substance, non seulement la diversité des attributs n'exclut nécessairement l'unité de la substance, puisque les deux concepts cessent d'être contradictoires, mais encore le rôle de l'entendement dans la conception de la substance ne soulève plus

(1) *Op. cit.*, Introduction, § 3.

(2) *Op. cit.*, p. 65.

de difficulté, puisqu'il consiste simplement à établir la nature substantielle des diverses fonctions fondamentales données dans la réalité, en distinction de celles qui n'ont qu'une valeur modale. *L'attribut sera donc en dernière analyse toute fonction dans la Nature, dont les caractères et les propriétés expriment une essence éternelle et infinie, telle qu'elle ne puisse appartenir qu'à la substance divine elle-même.*

L'attribut est, si l'on veut, une propriété de la substance, puisqu'il appartient à son essence ; mais il se distingue des propriétés communes en ce sens qu'il constitue l'essence même de la substance, ou plus exactement son « *essentia actuosa* » (*Cog. Mel.*, II, ch. XI sub fin. ; *Tr. Brev.* p. 6 et sqq. ; *Tr. th. pol.*, p. 103 ; *Tr. de Int. Em.* p. 24 note 1 ; *Eth.* IV, 37 sch. 2 sub fin.) (1). Il faut, en effet, distinguer deux espèces de propriétés. Les unes sont des dénominations extrinsèques (*Tr. Brev.* p. 15), des accidents (*Tr. de Int. Em.* p. 9 ; cf. *Ep.* 4 : *accidens* = *modificatio*, et *Cog. Mel.* I, 1 : *accidens* = *modus cogitandi*), des « *adjectiva* » qui ne peuvent jamais être conçus par soi, parce qu'ils expriment des relations extérieures et ne font rien connaître de la nature de l'être qui les possède. Les autres, au contraire, sont telles que, étant clairement et distinctement conçues, elles suffisent à rendre compte de la chose à laquelle elles se rapportent (*De Int. Em.*, p. 32) ; elles sont les formes éternelles et nécessaires de l'essence ; elles représentent ce qu'il y a de commun à toutes les choses qui en dérivent (*Eth.* II, 46 et 47 sch.), ce qu'il y a par suite en elle d'« *actuosum* » (*Cog. Mel.*, II, ch. XI ; cf. *Eth.* II, 3 sch.) ; elles expriment encore des relations, mais intrinsèques, des rapports d'essence et de causalité immanente ; elles forment, non plus des manières d'être (infinité, éternité, existence en soi et par soi), mais des manières d'agir (*Cog. Mel.* II, ch. XI sub fin.) ; elles constituent l'essence de la substance dans son activité créatrice. *Les attributs sont ainsi les propriétés essentielles par lesquelles se définissent, non pas les états, mais les fonctions de la substance.* L'« *extensio* », par exemple, n'est pas pour Spinoza une matière brute, immobile et sans vie, une matière à laquelle le mouvement

(1) Sur la distinction des propriétés et des attributs, cf. BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{is}, § 10) et FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 44).

devrait être ajouté du dehors par une force étrangère (*Ep.* 81) ; non seulement l'Etendue est supérieure à la matière et doit être directement définie par la puissance infinie de Dieu (*Ep.* 89 ; *Cog. Met.*, I, 2), mais elle est supérieure au mouvement lui-même (*Ep.* 64) qu'elle produit comme une modification de son essence, transformant au moyen de cette modalité éternelle l'homogénéité de sa nature infinie en une diversité sans limite de corps soumis aux lois de la pesanteur et du choc. L'Etendue est donc une « *potentia corpora formandi* » ; elle est douée d'une structure dynamique. De même la Pensée n'est pas une contemplation immobile et muette d'objets qui lui soient extérieurs ; l'idée n'est pas une peinture sur un tableau, une image dans un miroir, un reflet ; elle est essentiellement une force, une cause efficiente (*Eth.* II, 43 sch. ; 48 sch. ; 49 et sch. ; *de Int. Em.*, p. 11 rem. 2 ; *Eth.* II, def. 3 expl.) ; la « *Cogitatio* » est proprement une « *potentia ideas formandi* ». Mais qu'est-ce que l'âme d'une chose sinon l'idée de cette chose en tant qu'elle est actuellement donnée ? Toute âme est l'idée que Dieu a d'un mode existant dans la durée (*Tr. Brevis*, II, préf. et p. 82 note 10). De même que l'Etendue est la puissance infinie et éternelle par laquelle Dieu produit les corps, la Pensée est la puissance infinie et éternelle par laquelle il produit les idées de ces corps ou leurs âmes, ainsi que les âmes de tous les autres modes selon l'infinité de ses attributs (1). « Les âmes, dira Lotze au sens de Spinoza, sont des actes de l'Un véritablement existant » (2).

IV

LE RÔLE DE L'ENTENDEMENT DANS LA CONCEPTION DES
ATTRIBUTS ET LA CONNAISSANCE DE L'ABSOLU

S'il en est ainsi, l'attribut n'exprime ou ne constitue l'essence de la substance que dans la mesure où celle-ci agit, produit, détermine des essences et des existences, donc dans la mesure où

(1) *Eth.* II, def. 3 : *cogitare* = *ideas formare* ; mais *idea corporis* = *mens* ; d'où : *cogitare* = *mentes formare*. Cf. *Ep.* 9 ; *Eth.* II, 7 cor., et sch.

(2) *Melaphysique*, § 307 ; cf. aussi SAISSET (*op. cit.*, 1^{re} Pl^e IV § 3) et REGENSBURG (*Über die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas...*, 2^e Pl^e § 1).

elle est conçue, non pas en soi, mais dans sa relation avec l'infinité de ses modes. Sans doute, en aucun cas, elle ne peut être conçue par ses modes, puisque ceux-ci n'ont aucune réalité en dehors d'elle, et elle ne cesse pas, même dans ses attributs, d'être conçue par soi ; mais ses attributs sont simplement ce qu'il y a en elle de conçu par soi, et non pas d'existant en soi. Aussi la définition de l'attribut ne coïncide-t-elle pas entièrement avec celle de la substance. La substance est à la fois ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi ; elle comprend une essence absolue et quelque chose qui renferme une relation intelligible, mais concevable par soi ; or ce qu'il y a dans la substance de concevable par soi, c'est précisément l'attribut, lequel exprime, dès lors, non pas la nature ou l'essence absolue de la substance, telle qu'elle est en soi, mais une certaine essence éternelle et infinie, c'est-à-dire la substance en tant qu'elle est posée en relation avec une série déterminée de modes éternels et infinis. L'attribut exprime donc une relation, mais une relation qui doit être conçue par soi, parce qu'elle est la formule d'une causalité immanente, par laquelle toute réalité doit exister et être conçue. De là cette restriction qu'apporte à la définition de la substance le « *tanquam* » de la 4^e def. d'*Eth.* I, dont le sens exact est, non pas que l'entendement perçoit faussement l'attribut *comme* s'il constituait l'essence de la substance, mais cependant que, la substance comme telle ne nous affectant pas, l'entendement ne peut jamais saisir l'ensoi de la substance et n'en connaît que les fonctions essentielles : celles-ci constituent pour l'entendement son essence infinie, l'attribut est ce que l'entendement perçoit *de* ce qui constitue l'essence de la substance (1). Aussi l'*Ep.* 2 n'avait-elle identifié les concepts

(1) En ce sens on peut dire avec JOACHIM (*op. cit.*, p. 26) que les attributs sont à la fois « *extra intellectum* », puisqu'ils ne sont pas de simples formes de l'intellection et se rapportent à l'essence même de la substance, et « *in intellectu* », puisqu'ils sont l'essence de la substance considérée dans sa relation avec l'entendement, la face lumineuse et tournée vers nous de l'Absolu qui reste en soi inaccessible (cf. aussi BUSOLT, *op. cit.*, 2^e P¹e § 12). POWELL (*op. cit.*, p. 38) interprète la 4^e def. d'*Eth.* I d'une manière, qui sans doute est exacte, mais laisse de côté la restriction capitale qu'exprime le « *tanquam* » ; il la traduit ainsi : « par attribut j'entends une propriété originelle qui, conformément à l'accord de nos idées avec l'être, nous garantit l'essence (contenu matériel) d'une substance à nous donnée d'ailleurs et à laquelle nous la rapportons ». FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 54) estime pareillement que l'intervention de

de substance et d'attribut que parce que l'attribut y était dit « conçu en soi et par soi » ; et l'*Ep.* 9 les distingue, parce que, ayant posé la substance comme ce qui est en soi et non plus seulement conçu par soi, elle ne peut plus égaler l'attribut à la substance, si ce n'est à l'égard du second membre de la définition : le « conçu par soi » ; ainsi se présentait la nécessité de rapporter (« nisi ») l'attribut à l'entendement. Le *Tr. Brevis* (p. 12) déclare d'ailleurs expressément que l'existence n'appartient pas aux attributs pris en soi, mais seulement à la substance absolument infinie. Mais qu'est-ce à dire sinon que la substance ne peut être embrassée totalement par un entendement, fût-il infini ? (*Elh.* I, 30). Comme le Iavéh des Hébreux, le Dieu de Spinoza ne se laisse jamais saisir que par ses attributs, dans sa relation avec les choses créées, dans sa puissance infinie (1) ; et c'est pourquoi nous ne connaissons pas toutes les voies par lesquelles Dieu peut amener à lui les hommes et leur donner le salut (*Ep.* 21, p. 279).

Spinoza admet bien, en effet, que l'entendement, en percevant les attributs de Dieu, a une idée adéquate, c'est-à-dire non subjective et contingente, de la substance. Aussi dans la def. 4 d'*Elh.* I s'est-il servi de l'expression « « percipi » qui, si l'on se reporte à *Elh.* II, def. 3 expl., exclut manifestement toute interprétation idéaliste ou phénoméniste. Mais Spinoza n'accorde en aucune façon que l'entendement, même infini, puisse avoir de la substance une connaissance absolue, une connaissance de ce qu'elle est en soi. Toute connaissance implique nécessairement une relation de sujet à objet et ne peut rien saisir d'une manière absolue, si ce n'est par une intuition qui suppose l'identité du sujet et de l'objet. Mais cette identité ne pourrait être donnée que dans la substance même, et la Substance ne peut se connaître elle-même

l'entendement dans la 4^e déf. a seulement pour but de faire ressortir l'adéquation ou la vérité de notre conception de la substance par ses attributs en opposition à une perception imaginative. Cf. aussi RENOUVIER, *L'idéalisme et l'infinisme de Spinoza*, dans la *Critique philosophique*, 1881.

(1) Cf. *Tr. th. pol.*, p. 103. cf. sur les rapports du Judaïsme et du Spinozisme : BROCHARD (*Rev. de Mét. et de mor.*, nov. 1901, p. 699) ; COUSIN (*Fragments de philosophie moderne*, 1^{re} P^{is}, p. 121) ; SAISSET (*op. cit.*, 2^e P^{is} 1) ; DÜHRING (*Krit. Geschichte der Philosophie*, p. 283 et sqq., notamment le § 17) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{is} § 16) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 369) ; KARPPE (*op. cit.*, p. 124) ; RENAN (*Nouvelles Etudes d'Histoire religieuse*, p. 499 et sqq.).

immédiatement : la Pensée est déjà, en tant qu'attribut, une relation et elle n'est définissable que comme une cause, cause immanente de toutes les idées, y compris l'idée de Dieu et de ses attributs (*Eth.* I, 21 dem. et II, 3). La substance est donc au delà de toute idée ; la Pensée doit être conçue, non pas comme une conscience supérieure, mais bien au contraire comme la puissance de produire toute conscience, c'est-à-dire comme n'étant pas elle-même conscience, idée ou connaissance (*Ep.* 9). Si, d'autre part, l'entendement ne perçoit jamais de la substance que ses attributs (*Eth.* I, def. 4), il résulte d'*Eth.* I, 10 que ces attributs n'expriment pas la substance telle qu'elle est en soi, car ils sont déjà une détermination de son essence absolue. Le scholie d'*Eth.* I, 10 ne laisse aucun doute à cet égard : qu'une seule et même substance puisse avoir plusieurs attributs, Spinoza le démontre par ceci que, si l'attribut peut être conçu par soi, et, par cette détermination, se rattache essentiellement à la substance, il ne coïncide pas cependant avec elle d'une manière intégrale, parce qu'il n'est pas en soi et ne possède pas ce caractère d'existence absolue qui n'appartient qu'à la substance elle-même. Spinoza accentue ici l'impossibilité d'inférer que l'attribut est en soi, ou substance, de ce qu'il doit être perçu par soi. La définition de la « *Natura naturans* » (*Eth.* I, 29 sch.) distingue pareillement entre ce qui est en soi ou la substance dans son essence absolue et ce qui est conçu par soi, c'est-à-dire les attributs essentiels de la substance, conçue non plus comme substance, mais comme cause libre, donc dans une certaine relation. Les deux expressions « *Deus* » et « *Dei attributa* » ne sont d'ailleurs jamais réunies par un « *sive* » ou un « *id est* » qu'à l'égard de l'entendement qui les conçoit (*Eth.* I, 30) ; en fait, il faut les séparer, quand on les prend au sens absolu (*Eth.* IV, app. ch. 4). Si la substance ne peut être perçue sans attributs, c'est en définitive parce qu'elle ne peut être perçue que par un entendement avec lequel elle est en relation de causalité immanente et nécessaire. Par cela seul qu'il est « *res cogitans* », Dieu produit une « *idea Dei* » (*Eth.* I, 21), qui enveloppe l'« *idea omnium rerum* » (*Eth.* II, 3) ; il se pose ainsi en rapport avec ses modes et ce rapport de la substance aux mo-

des, formulé en termes de puissance ou de causalité, n'est autre chose qu'un attribut.

Si chaque attribut ne peut exister en soi et doit par conséquent être compris dans la substance à la manière, non pas d'un état, mais d'une fonction (1), l'infinité des attributs ne peut davantage contribuer à constituer l'en soi de la substance : chaque attribut, en effet, n'exprime qu'une « certaine » essence (*Eth.* I, 10 schol. ; 31), et l'essence de la substance ne peut être constituée par une pluralité, même supposée infinie, d'essences déterminées (« in suo genere »). D'une part, les attributs, étant substantiellement identiques, ne peuvent composer une somme, et, d'autre part, il serait contradictoire qu'une pluralité de relations, même élevée à l'infinité, pût former une essence absolue. L'essence de la substance ne s'épuise pas dans l'infinité de ses attributs ; et la perception que possède de cette infinité l'intuition intellectuelle ne suffit pas à donner à l'entendement une connaissance de l'en soi de la substance. Bien qu'elle détermine son objet par un tout autre procédé que l'inférence rationnelle, l'intuition intellectuelle ne perçoit rien, en définitive, qui ne fasse déjà partie du domaine de la « ratio » ; elle ne peut dépasser le plan de perspective des attributs (*Eth.* 11, 40 sch. 2) (2). Remarquons d'ailleurs qu'aucun attribut, pris isolément, ne suffit à constituer la nature absolue

(1) MARTINEAU (*op. cit.*, p. 179-188) remarque très justement que, si les attributs n'ont pas d'existence en soi, comme la substance, et à cet égard présentent quelque analogie avec les modes, ils ne peuvent néanmoins être conçus que par soi ; car, s'ils pouvaient être conçus par un « aliud », qui serait ici la substance, ils en seraient déduisibles à priori et nous connaîtrions plus d'attributs que n'en offre l'expérience. Il n'est cependant pas possible d'ajouter avec MARTINEAU que, si dans la sphère de la pensée les attributs sont « primaires » comme la substance, dans la sphère de l'être ils sont « secondaires » comme les modes ; car les attributs constituent l'essence de la substance, considérée dans les formes d'action que détermine sa puissance infinie. HARTMANN (*op. cit.*, p. 396) distingue aussi dans la substance son « en soi » de son « conçu par soi » ; mais il attribue cette distinction à l'entendement analytique, qui ne peut dès lors concevoir la substance par soi, mais seulement par autre chose (ses attributs), ni concevoir les attributs en soi, mais seulement dans autre chose (la substance) ; pour l'entendement synthétique ces distinctions s'effacent : la substance est conçue par soi et les attributs, en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, sont en soi. (Cf. aussi BRUNSCHWICG, *Revue de Mét. et de mor.*, sept. 1904, p. 793).

(2) Ce point a été établi par WENZEL (*op. cit.*, p. 192 et sqq.) avec une netteté qui ne laisse rien à désirer.

de la substance, puisqu'il n'en exprime qu'une « certaine » essence éternelle et infinie (*Eth.* I, def. 6 expl. et 10 sch.) ; or l'infinité des attributs n'ajoute rien à l'essence, en soi une et indivisible, de la substance (11, 7 sch.), puisque sous quelque attribut que nous considérons la Nature, nous ne percevons jamais que le même ordre de réalités. Mais, si les attributs sont substantiellement ou en soi identiques, et si, d'autre part, aucun attribut pris en soi ne détermine intégralement l'essence de la substance absolue, ne faut-il pas conclure que jamais l'essence absolue de la substance n'est adéquate à ses attributs, même supposés numériquement infinis ? L'infinité absolue des attributs n'exprime que l'absolue infinité de *puissance* de la substance et jamais le caractère absolu de son *essence* propre. Si d'ailleurs un seul attribut pouvait révéler cette essence absolue, il suffirait de connaître l'Étendue, par exemple, pour avoir de la substance absolue une connaissance parfaite, ce que Spinoza nie expressément (*Ep.* 56).

Spinoza ne déclare-t-il pas cependant à *Eth.* II, 7 sch. que Dieu est cause des choses telles qu'elles sont en soi, en tant qu'il est doué de l'infinité des attributs ? L'infinité des attributs constituerait donc la substance telle qu'elle est en soi, dans l'absolu de son essence. En outre, à *Eth.* II, 3, pour démontrer que Dieu a l'idée de son essence (c'est-à-dire qu'il y a dans la « *Natura naturata* » un entendement absolument infini qui possède la connaissance de l'essence de Dieu), Spinoza s'appuie sur ceci que Dieu pense une infinité de modes infinis. Enfin à *Eth.* II, 47 il démontre que nous avons une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

En ce qui concerne cette dernière proposition (1) ; Spinoza ne dit pas que l'entendement puisse avoir une connaissance de Dieu tel qu'il est en soi ; car la Dem. s'appuie simplement sur cette thèse que l'homme a la connaissance de son corps, de lui-même et des corps extérieurs ; et le scholie déduit la connaissance in-

(1) Cf. ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 17) ; SOMMER (*loc. cit.*) ; EISLER (*Die Quellen des Spinozistischen Systems*, in : *Zeitsch. für Phil. und phil. Kritik*, 1882) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{te} § 12) ; ZEITSCHEL (*op. cit.*, p. 16) ; WINDELBAND (*op. cit.*, p. 215) ; BAUH (*loc. cit.*) ; BRÄTSCHEK (*op. cit.*, II, 1) ; NOSSIG (*op. cit.*, liv. I, ch. III §§ 5 et sqq.) ; RICHTER (*loc. cit.*) ; KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 47 et 176) ; LEON (*op. cit.*, p. 135).

tuitive du 3^e genre de cette proposition que toutes choses sont en Dieu et conçues par lui. Il ne s'agit donc jamais que d'une connaissance ayant pour point de départ ou des modes particuliers et finis ou des attributs de Dieu, et en aucune façon d'une connaissance qui atteindrait l'absolu ou l'en soi de la substance, soit en s'y élevant déductivement, soit en l'embrassant « uno intuitu ». Le *Tr. Brev.* (2^e P^{te}, ch. 22) niait déjà que « nous puissions connaître Dieu tel qu'il est, c'est-à-dire d'une manière adéquate » ; l'*Ep.* 56 ajoutait explicitement que nous ne connaissons pas Dieu « omnino », mais seulement par ses attributs et par quelques uns d'entre eux, dans une très minime partie ; et l'*Ep.* 61 expose démonstrativement les raisons pour lesquelles l'esprit humain « n'enveloppe et n'exprime » que deux seulement des attributs de Dieu. Il convient en effet de ne pas oublier que l'*Elhique* ne prend plus, comme le faisait le *Tr. Brev.*, le mot « adéquat » au sens d'absolu ou d'exhaustif ; l'adéquation n'est plus rien que la vérité, considérée dans ses caractères intrinsèques, indépendamment de sa relation avec son objet (*Elh.* II, def. 4 ; cf. *Ep.* 60 et *Tr. de Incl. Em.*, p. 21). Or nous pouvons avoir de Dieu une connaissance vraie, sans qu'il soit pour cela nécessaire de l'embrasser tout entier dans son essence absolument infinie. En fait, la Dem. de la 47^e prop. d'*Elh.* II repose tout entière sur la seule détermination de deux attributs de Dieu, la Pensée et l'Étendue : nous avons de l'essence éternelle et infinie de Dieu une connaissance adéquate, parce que nous avons de nous-mêmes, de notre corps et des corps extérieurs une connaissance qui enveloppe nécessairement, comme toute connaissance vraie, l'idée de l'essence éternelle et infinie de Dieu. Cette restriction est d'ailleurs expressément énoncée à la 45^e prop. (à laquelle renvoie la prop. 47), selon laquelle les choses n'enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu que parce qu'elles ont pour cause Dieu « quatenus sub attributo consideratur cujus res ipsæ modi sunt ».

Le second argument, que paraît offrir la 3^e prop. d'*Elh.* II, n'est pas plus décisif. La Dem. de cette prop. explique clairement que Dieu a une idée de son essence, parce qu'il est doué de l'attribut de la Pensée, mais non parce qu'il serait lui-même l'objet

immédiat de son idée ; c'est-à-dire que cette idée de l'essence n'est pas une connaissance que Dieu aurait de sa nature absolue par l'infinité de ses attributs, mais la connaissance qu'a de l'infinité des attributs l'entendement absolument infini : cette essence de Dieu, c'est toujours l'essence de la substance conçue dans sa forme attributive ou causale. Cette interprétation est confirmée par le renvoi que fait *Eth.* II, 3 à I, 16 où les « infinita infinitis modis » sont dérivés des « infinita attributa » : l'idée de l'essence de Dieu n'est pas autre chose (« quod idem est ») que l'idée d'une Pensée pensant (c'est-à-dire créant ou produisant) une infinité de modes ; l'idée de l'essence divine se ramène ainsi à l'idée d'un attribut, à un mode infini de la Pensée.

Reste le scholie d'*Eth.* II, 7. Tout d'abord, il déclare simplement que Dieu est cause de l'en soi des choses en tant qu'il les produit dans l'infinité de ses attributs, de sorte que la connaissance de l'en soi des choses impliquerait sans doute celle de l'infinité des attributs, mais non celle de l'en soi de la substance. Mais il y a plus : ce scholie fait ressortir la nécessité de concevoir les attributs de Dieu comme étant substantiellement identiques dans leur infinité, et sur cette identité il fait reposer l'en soi des choses. L'en soi de la substance consisterait par suite dans le principe qui établit l'identité de ses attributs, et non dans leur infinité. Or Spinoza déclare sans doute que nous devons concevoir cette identité comme donnée en Dieu, mais il ne dit pas qu'elle nous soit connaissable ; l'*Ep.* 66 semble plutôt indiquer le contraire. L'identité des attributs reste un postulat, dont Spinoza se borne à poser logiquement la légitimité, sans prétendre en faire l'objet d'une perception immédiate (*Eth.* I, 10). N'est-ce pas précisément parce que l'infinité des attributs ne suffit pas encore à établir pour l'entendement leur identité substantielle, que l'en soi des choses, conditionné par l'infinité des attributs, reçoit une tout autre signification que l'en soi de la substance ? L'en soi des modes n'est jamais l'expression d'une existence absolue, qui serait ici contradictoire ; il signifie seulement que la chose est conçue telle qu'elle est véritablement dans l'infinité des attributs (cf. la dem. d'*Eth.* II, 44, cor. 2 ; cf aussi IV, 73 sch.). En effet, par suite de l'identité de ses attributs, Dieu ne

produit pas de mode qui ne soit exprimé en même temps d'une infinité de manières dans l'infinité des attributs : tous les attributs de la substance « in ipsa semper fuerunt » (*Elh.* I, 10 sch.) et chaque acte de la puissance divine doit s'exprimer simultanément dans leur infinité. Or, si nous pouvions avoir de cet acte, dans l'infinité de ses expressions simultanées, une idée adéquate, nous posséderions, non pas sans doute déjà une connaissance absolue de la substance (car entre l'en soi des modes et l'en soi de la substance il n'y a pas parité), mais cependant l'amorce, pour ainsi dire, d'une connaissance inférentielle ou déductive qui nous permettrait de conjecturer l'essence absolue de Dieu par la détermination de l'identité substantielle de ses attributs infinis. D'après l'*Ep.* 66, l'entendement infini renferme pour chaque mode donné une idée distincte, qui n'a aucune connexion avec les idées des modes correspondants dans l'infinité des attributs : l'idée particulière et finie, qui, dans l'attribut de la Pensée, correspond à un mode particulier et fini de l'Étendue, ne peut avoir pour objet que ce seul mode de l'Étendue, sans rien connaître des modes qui lui correspondent dans les autres attributs. Il ne saurait en être autrement, puisque, non seulement chaque mode ne peut être produit que par un attribut qui n'a rien de commun avec les autres, mais encore l'infinité des modes simultanément produits par un même acte de la puissance divine sont essentiellement identiques. L'idée d'un corps n'est pas essentiellement identique à l'idée d'un autre mode x, mais seulement à son corps et à ce mode pris en soi ; et l'idée de ce mode x est une nouvelle idée qui, de son côté, est distincte de celle du corps, bien qu'elle soit essentiellement identique à ce corps pris en soi. Chaque mode ne peut donc être exprimé en un même instant qu'une seule fois dans l'attribut de la Pensée ; il ne peut y prendre qu'une seule forme idéale. L'idée d'un corps et l'idée d'un autre mode x ne sont pas deux expressions d'un même mode de la substance infinie ; elles constituent deux moments distincts de l'activité divine. Dans ces conditions seulement subsiste le parallélisme des attributs. En conséquence, alors même que l'en soi des choses serait une expression (modale) de l'en soi de la substance, une connaissance de cet en soi des modes se trouve être, en raison de la cons-

titution même de la substance et du parallélisme des attributs, aussi inaccessible à l'entendement humain que la connaissance de l'en soi de la substance. La substance ne révèle jamais de son essence que ses attributs ; l'Unique est, par définition, incommunicable.

N'est-ce pas, d'ailleurs, en ce sens qu'il faut entendre le « pertinent » de la Dem. d'*Eth.* I, 19 ? Spinoza y développe sa définition de l'attribut sous une forme qui me paraît dissiper toute équivoque. Après avoir défini Dieu comme substance, il le définit comme attribut ; or il ne dit pas que l'attribut constitue l'essence de Dieu en tant que substance ou tel qu'il est en soi, mais seulement qu'il l'exprime (ou l'explique, d'après I, 20 dem.), ou, plus explicitement, qu'il s'y « rapporte ». Mais tout rapport suppose deux termes ; toute expression implique, non seulement ce qui est exprimé, mais encore ce pour qui cela est exprimé. Cette relation est sans doute objectivement fondée dans l'essence de la substance, puisqu'elle est en dernière analyse l'expression de la causalité divine immanente ; et pour cette raison Spinoza pourra identifier le « pertinent » à un « constitue », comme il le fait dans le premier membre de la Dem. d'*Eth.* I, 19 (cf. aussi la 2^e déf. d'*Eth.* II avec le scholie d'*Eth.* II, 10), de même qu'il identifie l'« explicare » à un « constituere » (I, 20 dem ; cf. II, 11 cor.). Mais, d'une part, la relation qui constitue la nature de l'attribut ne cesse pas d'impliquer l'existence d'un entendement qui se représente cet attribut dans la substance divine (*Eth.* I, 30) ; et, d'autre part, jamais les deux équations : « pertinere ad = constituere » (*Eth.* I, 19 dem.) et « explicare = constituere » (*Eth.* I, 20 dem.) ne sont posées si ce n'est à l'égard de la substance en tant qu'elle est déjà conçue sous l'infinité de ses attributs ; de là les formules : « Deus ejusque omnia attributa » (I, 20), « Deus sive omnia Dei attributa » (I, 19 et I, 20 cor. 2). Est-il possible d'indiquer avec plus de netteté que dans tous les cas il ne s'agit que du Dieu conçu dans ses attributs et non du Dieu posé comme substance absolue ?

V

L'ABSOLUE INDÉTERMINATION DE LA SUBSTANCE

Si l'attribut n'est qu'une détermination de la substance, ou la substance conçue, sans doute dans son essence, mais dans son essence prise, non pas en soi, mais seulement dans sa relation avec une série de modes particuliers, et si d'autre part l'essence en soi de la substance n'est définissable par aucun attribut, est par suite inconnaissable ou indéterminable, il nous est facile de résoudre une première difficulté qu'on a soulevée et qui consiste à se demander comment la substance, que Spinoza a définie comme l'Être absolument indéterminé (*Ep.* 35 et 36), peut néanmoins prendre ou recevoir des déterminations, problème d'autant plus grave que Spinoza considère toute détermination comme une négation (*Ep.* 50) et présente cependant la substance comme l'Être qui n'enveloppe aucune négation (*Elh.* I, def. 6 expl.). La première tâche qui s'impose ici est d'examiner attentivement le sens que Spinoza attache à ces termes de détermination et de négation.

A la suite de la Scolastique et de Descartes (*Med.* 4), Spinoza distingue de la « *privatio* », qui consiste à nier d'un être quelque chose que nous jugeons appartenir à son essence, la « *negatio* », qui consiste au contraire à nier d'un être quelque chose qui ne se rapporte pas à son essence (*Ep.* 21). Si donc les attributs de la substance sont des déterminations de son essence, ces déterminations ne peuvent en être, au sens spinoziste, des « *négations* », puisqu'elles constituent proprement son essence. Les attributs sont d'ailleurs des « *affirmations* » en raison même de leur infinité (*Elh.* I, 8 sch. 1). Si, par suite, la substance divine « n'enveloppe aucune négation » (*Elh.* I, def. 6 expl.), ce doit être en ce sens seulement qu'on doit affirmer d'elle tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire tout attribut, c'est-à-dire encore toute détermination : la « *négation* » qu'elle exclut n'est donc pas la négation de toute détermination de son essence.

Ajoutons que toute finité est une négation partielle (*Eth.* I, 8 sch. 1) ; or une chose ne peut être finie que si elle est limitée ou déterminée par une autre chose de même nature (*Eth.* I, def. 2) ; la substance unique est nécessairement d'une absolue infinité et n'enveloppe par conséquent aucune négation. Il ne peut donc subsister de détermination négative que chez les attributs, qui, étant hétérogènes les uns aux autres, quoique se rapportant à la même substance indivisible, représentent une « certaine » essence, infinie seulement « in suo genere », et s'excluent réciproquement ; la substance, en tant qu'étendue, n'est pas ce qu'est la substance en tant que pensante (*Ep.* 36). Encore faut-il remarquer que cette négation n'exprime aucune imperfection, puisqu'elle revient par définition à nier d'un attribut ce qui n'appartient pas à sa nature, et se trouve être ainsi bien plutôt une espèce d'affirmation (*Ep.* 36 et *Eth.* I, def. 2) (1). Rappelons enfin que le *Tr. Brev.* (1^{er} dialogue) représentait déjà la négation de la substance divine (« Nature ») comme le Néant absolu, de sorte que cette négation, bien loin d'exprimer une détermination, était l'exclusion radicale de toute détermination, aucun attribut ne pouvant être conféré au Néant (*Tr. Brev.*, p. 7). Mais, si les attributs ne peuvent être conçus comme des négations de l'essence de la substance, ils n'en sont pas moins des déterminations, et, à ce titre, ils paraissent contradictoires à l'essence d'un Être qui doit être absolument indéterminé ; et la question se pose de savoir en quel sens il faut entendre cette « absolue indétermination ».

Selon Camerer (2), elle ne serait pas autre chose que l'absolue infinité par laquelle l'*Ethique* (I, def. 6 et expl.) définit l'essence de la substance divine, de sorte que les attributs n'exprimeraient des déterminations à l'égard de la substance que parceque, à la différence de celle-ci, ils sont infinis seulement chacun « in suo genere ». L'*Ep.* 36 oppose en effet à l'« absolue indétermination

(1) Sur le concept de négation. cf. FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 28 et sqq.

(2) *Op. cit.*, p. 4 ; cf. aussi WEBER, *Histoire de la philosophie européenne*, p. 298. — LÉON (*op. cit.*, p. 103) — ROBINSON (*op. cit.*, p. 467) ; — FUILLO *Spinozas Religions philosophie*, p. 14. WENZEL, *Zur Textkritik von Spinozas Tractatus de Intellectus Emendatione*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, bd. 134, Heft II, 1909, p. 223 et sqq. ; BELLANGÉ (*Spinoza et la philosophie moderne*, p. 286).

ac perfectum », qui est Dieu, l'« indeterminatum ac perfectum in suo genere solummodo », qui est l'Étendue ou la Pensée ; or l'*Ethique* (I, def. 6 expl.) établit une opposition analogue entre l'« absolute infinitum », qui est la substance, et l'« infinitum in suo genere tantum », qui est l'attribut. L'*Ep.* 36 explique en outre son « absolute indeterminatum » comme ce dont la nature « exigat id omne quod esse perfecte exprimit », de même que la def. 6 d'*Eth.* I et la 1^{re} prop. d'*Eth.* I définissent l'absolue infinité de la substance comme ce à l'essence de quoi appartient « quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit ». Enfin cette même *Ep.* 36 oppose à l'« absolute indeterminatum » ce dont la nature est « determinata et deficiens », alors que l'*Ep.* 35 avait défini le premier terme de cette opposition comme étant l'« infinitum ». Camerer conclut de ces rapprochements que l'absolue indétermination de la substance doit être conçue comme une absolue infinité, une absolue « illimitation » ; l'absence de détermination, au sens propre, appartient sans doute au concept spinoziste de la substance, mais n'a pas été expressément énoncée par le philosophe.

Cette interprétation, si ingénieuse qu'elle soit, est inacceptable. Tout d'abord, elle a contre elle des textes précis. La *Dem.* d'*Eth.* I, 32 établit qu'une volonté, même infinie, serait déterminée ; l'explication de la 5^e def. d'*Eth.* II conçoit la durée comme une continuation indéfinie de l'existence, or la durée est une existence déterminée (II, 45 sch.). L'*Ep.* 50 unit les deux termes de « fini » et de « déterminé » par un « ac » qui ne permet pas de les prendre pour des synonymes. Mais il y a plus : si l'indétermination de la substance est identique à son infinité, les attributs ne peuvent plus être des déterminations de son essence, puisqu'ils auraient par cela même pour effet de la limiter. On n'a pas craint cependant d'admettre cette conséquence. Après avoir défini « toute détermination de l'Être infini comme une limitation de celui-ci et, par suite, en même temps comme une négation », Fischer (1) n'hésite pas à déclarer que « l'attribut n'exclut pas la détermination », et il essaie de justifier son interprétation par

(1) *Op. cit.*, p. 359 ; cf. aussi ZULAWSKI, *op. cit.*, p. 40, et TUMARKIN, *op. cit.*, p. 326.

cette remarque que, toute détermination étant opposée à l'essence de la substance, les attributs qui sont « déterminés en genre », doivent être « indéterminés ou illimités en nombre », afin de constituer réellement l'essence de la substance. Contre une telle conception, il convient d'observer tout d'abord avec Hartmann et Friedrichs (1) que, si chaque attribut est déterminé en son genre et si toute détermination est une négation ou limitation, un nombre infini de déterminations, loin de constituer un être absolument indéterminé, doit constituer un être absolument déterminé ou doué de toutes les déterminations possibles, la substance serait donc l'être le plus déterminé. D'autre part, bien loin que chaque attribut soit déterminé en son genre, Spinoza déclare expressément (*Ep.* 36) que l'Étendue, en tant qu'Étendue, n'est pas « déterminée », mais au contraire « indéterminée en son genre ». L'Étendue ne pourrait être dite déterminée qu'à l'égard « de la durée, de la position ou de la quantité », ce qui est impossible quand il s'agit d'un attribut de Dieu, exprimant une essence nécessaire, éternelle et infinie. L'Étendue ne pourrait être d'ailleurs, d'après *Eth.* I, def. 2, déterminée ou finie dans son genre que si elle était limitée par un autre attribut de même nature ; et cette limitation est contradictoire au concept d'attribut. Mais, si tout attribut de la substance est « indéterminé en son genre », la substance n'est « absolument indéterminée » que parce qu'elle comprend en soi tous les genres de l'être, possède une infinité d'attributs « indéterminés chacun dans leur genre ». L'indétermination absolue de la substance résulte donc, non pas d'une infinité de déterminations, mais d'une infinité d'indéterminations relatives. L'*Ep.* 36 ne laisse d'ailleurs aucun doute sur ce point que l'« absolue » qui caractérise l'indétermination de la substance est une conséquence de l'infinité des attributs, qui sont chacun indéterminés « in certo genere entis ». Il y a assurément entre les concepts d'infinité et d'indétermination une relation nécessaire, mais une relation de conséquence, non d'identité. La substance est absolument indéterminée, non pas en ce sens qu'elle est absolument infinie, mais bien parce qu'elle est absolument infinie.

(1) HARTMANN, *op. cit.*, p. 394 ; FRIEDRICHS, *op. cit.*, p. 28.

Aucun des termes de la formule « toute détermination est une négation » n'est donc applicable au rapport des attributs à la substance. Si les attributs sont des déterminations de la substance, ils n'en sont certes pas des négations ; mais ils ne sont pas même, pris chacun dans leur genre, des déterminations ; or ils ne constituent l'essence de la substance qu'autant qu'ils sont conçus chacun dans leur genre, ils ne peuvent donc être logiquement désignés comme des déterminations de la substance. Mais qu'est-ce à dire sinon que la substance, considérée dans son essence absolue, ne peut être déterminée même par ses attributs et, par suite, reste inaccessible en soi à toute intelligibilité, l'attribut étant ce que l'entendement peut seulement percevoir de l'essence de la substance ? Toutefois, la substance ne reste pas éternellement immuable et solitaire dans son en soi absolu : parce qu'elle est essentiellement active et féconde, elle se détermine elle-même sous les formes diverses de sa causalité efficiente et engendre des séries hétérogènes de modes éternels et infinis ; en d'autres termes, elle se révèle à l'entendement sous une infinité d'attributs dont chacun constitue un monde déterminé d'effets ou de réalités. La détermination des attributs est donc purement causale, elle exprime une activité efficiente, elle se rapporte à l'« *essentia actiosa* » de la substance. Que Spinoza attache au terme de « détermination » une signification active ou causale, Friedrichs (1) l'a montré en s'appuyant sur des textes qui ne laissent place à aucun doute. La def. 7 et l'ax. 3 d'*Eth.* I rattachent ce qu'il y a de « déterminé » dans toute chose à sa « détermination » à l'existence et à l'action par une cause finie ou actuellement donnée : les prop. 26-32 et cor. 2 d'*Eth.* I conçoivent toute « détermination » dans les choses comme un effet de la causalité sans fin des modes particuliers et finis ; l'*Ep.* 36 elle-même rapporte la « détermination » des choses à une « *privatio rei esse* », à une « *imperfectio* », conséquence nécessaire de l'impossibilité où elles se trouvent de « *propria sufficientia subsistere* ». D'autres textes encore démontrent clairement que par « détermination négative » il faut entendre seulement, selon l'expression de Delbos (2), cette « dé-

(1) *Op. cit.*, p. 23 et sqq.

(2) *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, *loc. cit.* ; cf. LÉON, *op. cit.*, p. 101 et sqq.

termination externe », inséparable des choses qui n'ont pas en elles-mêmes leur raison d'être ou le principe de leur existence et de leur activité. La détermination que manifestent les attributs de la substance est au contraire une « détermination interne », c'est-à-dire une détermination qui, bien loin d'envelopper une négation quelconque, est l'affirmation absolue de l'existence, la position absolue de l'Être qui engendre toute réalité par la seule fécondité de sa puissance infinie. Les attributs ne sont des déterminations de la substance qu'en ce sens qu'ils en expriment la toute-puissance, l'énergie féconde, la force créatrice.

Mais, s'il en est ainsi, au lieu de conclure, comme le fait Friedrichs, que la substance exclut toute détermination causale, parce qu'elle est « *causa sui* », et n'admet que des déterminations logiques, parce qu'elle ne peut exister que d'une certaine manière et doit posséder des propriétés positives ou être douée d'attributs définis, je dirai bien plutôt que la substance exclut toute détermination logique pour n'admettre que des déterminations causales. Puisque, en effet, la substance ne renferme pas d'autres déterminations que ses attributs et que ses attributs sont précisément les formes éternelles et nécessaires de sa causalité efficiente, toute détermination dans la substance doit être de nature causale, en ce sens, non pas qu'elle serait causalement déterminée du dehors, mais au contraire qu'elle se détermine elle-même causalement du dedans. Et, puisque, d'autre part, les attributs sont les seules déterminations de son essence et que ces attributs n'épuisent pas cette essence tout entière, prise dans son absolue infinité, la substance n'est pas logiquement déterminable dans l'intégralité de son essence ; son en soi échappe à une détermination complète et définitive ; elle reste, dans son caractère de substance absolue, absolument indéterminée (1). Si donc elle renferme toutes les déterminations de nature causale, elle exclut toutes les déterminations de nature logique, ou de forme négative. La formule « *omnis determinatio est negatio* » ne peut recevoir par conséquent qu'une signification purement logique et ne s'appliquer qu'à la substance prise en soi, dans son caractère absolu ;

(1) Cf. MAUTHNER, *Spinoza*, p. 31 et 32 ; J. COHN, *Führende Denker*, p. 67.

elle exprime ce fait qu'en dehors des attributs nous ne pouvons rien rapporter à la substance qui appartienne proprement à son essence. En effet, l'entendement ne perçoit de la substance que ses attributs ; il ne pourrait donc la concevoir en dehors de ses attributs sans lui conférer une essence ou des propriétés qui ne lui appartiendraient pas, c'est-à-dire des déterminations qui ne seraient en dernière analyse que des négations (1).

VI

L'IDENTITÉ ESSENTIELLE DES ATTRIBUTS DANS LA SUBSTANCE

Si les attributs ne sont pas des déterminations négatives de la substance, mais la forme éternelle et nécessaire sous laquelle la substance produit toutes choses par sa puissance infinie, ils doivent être cependant considérés comme des déterminations, en ce sens que la substance s'y manifeste sous une certaine forme, produit par eux une certaine espèce de modes, engendre des séries d'effets qui n'ont entre elles rien de commun, chacune d'elles devant être conçue par soi. Et une nouvelle difficulté s'élève

(1) « Quand nous pensons la substance comme telle, dit très bien HARTMANN (*op. cit.*, p. 393), nous pensons un être absolument infini et indéterminé, dans lequel on ne peut proprement rien penser, parce que toute détermination serait déjà une négation ou une limitation, qui doit être écartée de l'absolument infini. Le concept de la substance en soi, encore abstraction faite de ses attributs, ou l'essence de la pure substance ne consiste que dans l'indétermination infinie de l'Être ». Il ne faudrait pas cependant conclure de ce passage que l'idée de substance se résout tout entière dans celle de l'Être pur, au sens éleatique. Nous avons montré que la substance est absolument indéterminée, non parce qu'elle exclut tout caractère propre, toute détermination, mais bien au contraire parce qu'elle renferme toutes les déterminations, toutes les propriétés, tous les attributs, est en un mot l'Être absolument infini que ne peut épuiser l'infinilé même des attributs. Ce n'est donc pas parce qu'elle est la suprême abstraction que la substance est absolument indéterminée ; c'est au contraire parce qu'elle est l'Être souverainement réel, qui embrasse toute existence et toute essence, qu'un entendement, même infini, ne peut pénétrer jusqu'au fond intime et dernier de son essence absolue. *L'Ép.* 36 déclare expressément que Dieu est l'Être absolument indéterminé parce qu'il est l'« Ens realissimum ». C'est en ce sens aussi que Malebranche (2^e *Entretien sur la Mét.*) parlera de Dieu comme de l'« Être indéterminé », ou de la « substance divine » en tant qu'elle n'est point « représentative de telle créature ou participable par telle créature, ni même visible par une idée qui la représente ».

qui consiste à se demander comment la substance simple et indivisible peut se déterminer suivant une pluralité d'attributs, dont chacun doit être conçu par soi et exprime une certaine essence éternelle et infinie.

Dans cette difficulté réside, selon quelques interprètes, la contradiction fondamentale du Spinozisme, l'écueil contre lequel s'est irrémédiablement brisé le monisme substantialiste. « Il est nettement impossible de penser en même temps, dit Camerer (1), la multiplicité des attributs, dont chacun existe par soi, et l'unicité et l'indivisibilité de la substance. Comment peut-il y avoir une force fondamentale unique pour tout ce qui est, si d'autre part on doit établir une multiplicité infinie de forces fondamentales pour chaque genre déterminé de l'Être ? Comment affirmer qu'il n'y a qu'un être unique qui existe par soi, si d'autre part en même temps chaque attribut est un tel Être existant par soi ? » Outre que, nulle part, Spinoza n'a défini les attributs comme des êtres existant par soi ni même comme des forces, le philosophe a précisément dérivé, comme l'admet d'ailleurs Camerer, l'indivisibilité de la substance de son absolue infinité (*Eth.* I, 13). Est-il permis d'admettre que Spinoza ait pu songer à établir démonstrativement une proposition qui serait en dernière analyse une « contradictio in adjecto ? » Powell (2), qui accuse également Spinoza d'avoir commis une « invincible contradiction », suppose que, si le philosophe ne l'a pas clairement aperçue, il l'a du moins sentie comme une « difficulté » et s'est efforcé de la lever au moyen d'explications qui ne consistent en définitive qu'« en d'obscures représentations oscillant entre les points de vue réaliste et phénoménaliste ».

Une première solution qui se présente immédiatement revient à nier l'objectivité des attributs et à concevoir la substance comme un Être simple et indivisible, que l'entendement définit différemment selon la diversité des relations fondamentales qu'il découvre dans la Nature. « C'est seulement dans le cas où la substance n'est pas identique aux attributs, dit Hartmann (3), que

(1) *Op. cit.*, p. 7.

(2) *Op. cit.*, p. 40 ; cf. aussi SCHOUTZ (*loc. cit.*) et BERGMANN (*loc. cit.*).

(3) *Op. cit.*, p. 399.

alors sa simplicité peut rester intacte malgré la dualité de face de sa puissance. » N'est-ce pas supprimer le problème au lieu de le résoudre ? Il est établi, d'une part, que les attributs constituent l'essence réelle de la substance, et, d'autre part, que la substance doit être dans son essence simple et indivisible. Il s'agit donc d'examiner si ces deux thèses sont conciliables, sans qu'il soit nécessaire de sacrifier l'une au profit de l'autre. Or la substance absolument infinie est indivisible en ce sens qu'elle ne peut être décomposée en une pluralité de substances (*Eth.* I, 13 cor. et sch. ; *Cog. Met.* II, 5 ; *Ep.* 35 ; *Tr. Brev.* p. 13). Pour que son indivisibilité soit garantie, il suffit donc que la substance soit unique et que les attributs qui constituent son essence ne puissent être considérés, malgré la distinction réelle qu'ils enveloppent, comme des substances ou comme des êtres existant en soi et par soi (*Eth.* I, 10 sch.). Tel est précisément le cas. Toute division est de nature modale (*Eth.* I, 15 sch. ; *Ep.* 12) et on ne peut concevoir dans la substance d'attribut qui implique sa divisibilité (*Eth.* I, 12). Dès lors, quel que soit l'attribut sous lequel nous concevions la Nature, nous ne pourrions jamais connaître qu'un même ordre de réalités, qu'un même enchaînement nécessaire de causes et d'effets, qu'une même série éternelle de modes. Bien loin que ces séries représentent chacune un monde séparé, existant en soi et par soi, et forment ainsi, par leur pluralité infinie, une multiplicité numérique, chacune d'elles prise en soi, dans son essence propre, c'est-à-dire conçue comme un produit de la substance divine elle-même, est substantiellement identique à toutes les autres. Elles ne s'ajoutent pas les unes aux autres de manière à composer, en quelque sorte, par leur juxtaposition l'absolue infinité de la substance ; elles constituent, au contraire, toutes ensemble un même ordre de réalités qui se manifeste sous des formes différentes (*Eth.* II, 7 sch. ; *Ep.* 64 ; *Cog. Met.*, p. 218 et 221) (1). Les attributs ne représentent donc pas chacun un univers ou un monde séparé ; les termes de « séparation » et de « juxtaposition » sont eux-mêmes empruntés à l'un d'entre eux, l'Étendue, et ne peuvent servir à définir leur relation réciproque ;

(1) Cf. SCHULTZ (*loc. cit.*) et BRATUSCHEK (*op. cit.*, II, 1).

pris en soi ou substantiellement, considérés comme constituant l'essence même de la substance, les attributs doivent être tous identiques.

Dans la substance, en effet, les attributs ne possèdent pas de caractères spécifiques qui les différencient les uns des autres. Ils ont tous les mêmes propriétés formelles : éternité, infinité, indivisibilité, etc. . . ; et les mêmes vertus causales : causalité libre, nécessaire, immanente, immuable. Ils ne se distinguent donc que par leurs modes, mais les modes, étant un produit des attributs, leur sont postérieurs par causalité et par nature ; et les attributs, pris en soi, doivent être congus par soi, ou sans leurs modes (*Eth.* I, 5 et dem.). Les attributs, en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, sont donc identiques les uns aux autres, et, par suite, ils ne peuvent former en elle une pluralité numérique. En Dieu, l'Etendue comme telle ne se distingue pas de la Pensée ; elles sont toutes deux, au même titre, substance éternelle et puissance infinie ; c'est seulement en tant que l'Etendue produit des corps et la Pensée des idées, que nous les distinguons ; et cette distinction n'a ainsi sa raison d'être qu'à l'égard des modes, nous n'avons pas le droit de l'appliquer à la substance elle-même. Aussi l'entendement infini, qui a l'intuition de l'infinité des attributs, n'a-t-il jamais de l'essence de Dieu qu'une idée unique par laquelle il se représente cette infinité des attributs comme constituant l'essence une et indivisible de la substance (*Eth.* II, 3 et 4 ; cf. *Cog. Met.*, II Ch. 7). Mais l'entendement humain, parce qu'il ne connaît que deux attributs et ne perçoit de ces attributs que leurs modifications, dans leur absolue hétérogénéité, n'aperçoit pas immédiatement leur identité substantielle et ne peut que la conjecturer sur le fondement de son idée de la substance unique.

Il semble toutefois que la Pensée, prise en soi, doive être essentiellement distincte de l'Etendue, puisqu'elle se manifeste par des modes différents. N'est-ce pas précisément par ce qu'elle exprime une « certaine » essence éternelle et infinie que les produits de son activité sont hétérogènes à ceux des autres attributs ? Mais, si nous supposons que les attributs sont distincts les uns des autres dans la substance même, celle-ci, prise en soi, ne sera plus ni

Etendue ni Pensée, mais une troisième chose inconnue, dont on ne pourra rien saisir même pas le moyen de ses attributs et dont on pourra dire seulement qu'elle « est » (1). Comment dès lors affirmer que nous en avons une connaissance adéquate par les idées et les corps qui nous sont effectivement donnés dans la réalité? (*Elh.* II, 47). Spinoza déclare, en outre, très nettement que dans la perception de l'Etendue et de la Pensée, nous avons la perception d'une même essence éternelle et infinie, que nous appelons « *substantia extensa* » ou « *substantia cogitans* » selon la face sous laquelle nous envisageons la série des effets qu'elle produit (*Elh.* II, 7 sch.). Si les modes donnés sont radicalement hétérogènes les uns aux autres, cette hétérogénéité n'a donc jamais qu'une valeur modale. C'est la substance elle-même que nous concevons comme Etendue, mais ce que nous concevons comme Pensée c'est encore la substance. Or la substance est unique. La substance que nous concevons comme Etendue est donc identiquement la même substance que nous concevons comme Pensée. Mais qu'est-ce que l'Etendue? la puissance d'agir, c'est à dire de produire des corps. Qu'est ce que la Pensée? la puissance de penser, c'est-à-dire de produire des idées ou des âmes. L'Etendue ne se distingue donc de la Pensée qu'à l'égard de ses effets, par ses modes; et, en tant qu'attribut, c'est-à-dire conçue comme fonction de la substance, comme expression de sa puissance infinie, elle est identique à la Pensée: toutes deux manifestent l'essence de la substance dans son éternelle et infinie fécondité.

Que l'essence de la Pensée puisse être ainsi identique à celle de l'Etendue et des autres attributs, nous n'avons plus lieu d'en être surpris quand nous nous rappelons que chaque attribut est distinct en essence de ses modes eux-mêmes. L'Etendue, dit l'*Ep.* 12 (p. 231), ne constitue pas plus l'essence des corps qu'un cercle ne constitue celle d'un triangle; la juxtaposition d'une pluralité de triangles ne peut former un cercle; de même la totalité des corps ne suffit pas encore à constituer proprement l'Etendue: ils en diffèrent « *tota essentia* »; l'Etendue n'a rien, non seule-

(1) Cf. L. ROBINSON, *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, bd. XIX, p. 458.

ment de corporel, mais même de matériel ; la matière est déjà l'une de ses modifications (*Ep.* 83). De même, la Pensée est essentiellement hétérogène à toute idée ; parce qu'elle est cause de toutes les idées, elle en est distincte, non seulement par son existence, mais encore par son essence, et elle doit être conçue « *remotis ideis* » (*Ep.* 9). Si l'on se représente l'entendement infini comme constituant l'essence de la Pensée de Dieu, cet entendement infini n'aura rien de commun avec un entendement composé d'idées (*Eth.* I, 17 sch.) ; il ne sera pas même un esprit. Considérées dans leur essence, c'est-à-dire en Dieu, l'Étendue n'a donc rien de la Matière et la Pensée rien de l'Esprit. Par quels caractères serait-il dès lors possible de les différencier dans la substance ? Les signes qui nous permettent de les distinguer dans leurs modifications (corps et idées) font défaut quand on les conçoit en elles-mêmes ; elles doivent donc s'identifier en une essence indivisible, qui est précisément la substance, étendue, mais non matérielle, pensante mais non intelligente. N'est-il pas d'ailleurs nécessaire que la substance ne soit ainsi ni matérielle ni intelligente, si elle doit avoir la puissance de produire des corps et des esprits ? Supposons une substance matérielle, il est nettement contradictoire qu'elle produise des esprits ; et la réciproque est également vraie. Et, d'autre part, il est absurde de supposer que la substance puisse être indivisiblement matérielle et intelligente, matière et esprit. C'est seulement parce que la substance ne possède pas les caractères qui différencient ses modes, qu'elle peut, sans perdre son identité, en produire une infinie variété. L'Étendue n'a pas pour essence la matière, parce qu'elle est précisément fonction d'une substance qui a la puissance de produire des esprits ; et la Pensée n'a pas pour essence un entendement, même absolument infini, parce qu'elle est fonction d'une substance qui a la puissance de produire des corps ; et il n'y a, par suite, aucune contradiction à ce que l'Étendue soit ainsi substantiellement identique à la Pensée. Il y a plus : l'hétérogénéité des modes est elle-même relative, non sans doute à notre entendement, mais à la série dans laquelle chacun d'eux est inséré suivant la loi de l'universel déterminisme qui règle les conditions phénoménales de sa vie temporelle. Car, pris en soi, tels qu'ils dérivent

de la nature même de leurs attributs, le corps et l'esprit sont une seule et même chose exprimée seulement de deux manières différentes. Si l'Étendue était en soi distincte de la Pensée, comment le corps pourrait-il jamais être en soi la même chose que l'esprit ou l'idée ? C'est seulement parce que leur distinction n'a pas une valeur absolue ou substantielle, mais simplement relative ou modale, que la « chose en soi », qui réside à la base des modes particuliers et finis, reste identiquement la même sous l'infinité des formes différentes qu'elle revêt dans l'infinité des attributs (*Eth.* II, 7 sch.). La distinction des attributs n'est donc bien réelle que dans et par les modes.

Toute difficulté n'est cependant pas résolue ; car, dans l'hypothèse de l'identité substantielle des attributs, la distinction des modes va devenir à son tour, semble-t-il, inexplicable. Si, en effet, les attributs sont tous identiques dans la substance, comment la substance peut-elle produire une infinité de modes qui n'ont entre eux rien de commun ? Sans doute, les modes sont postérieurs à la substance par nature et par causalité (*Eth.* I, 17 sch.) ; mais ils en sont aussi l'expression éternelle et nécessaire, ils sont éternellement contenus dans ses attributs et dérivent nécessairement de la nature absolue de ses attributs. Il faut donc supposer fondée en ceux-ci la différenciation que présentent leurs modes, de sorte que l'identité des attributs ne paraît pas conciliable avec la définition de la substance comme puissance douée d'une causalité absolument infinie. Le problème qui se pose ici consiste proprement à rattacher l'infinie variété que nous offre le spectacle du monde phénoménal à l'unité et à l'indivisibilité de la substance. Si l'essence de la substance est absolument simple, tous ses attributs doivent être identiques les uns aux autres, et la diversité des modes demeure un mystère. Mais la distinction des modes est donnée, et il semble qu'elle ne puisse être dérivée que de la distinction de leurs attributs ; et l'unité de la substance est brisée. Si la substance a une essence simple, elle ne doit produire qu'une espèce de modifications et par suite n'avoir qu'un seul attribut ; mais elle engendre une infinie variété de modes radicalement distincts, il y a donc en elle une infinie variété de fonctions créatrices, et elle n'est dès lors ni une ni simple. Suffit-il,

pour résoudre le problème, d'affirmer que la distinction des attributs, réelle ou absolue dans leurs modifications, fait place à une identité absolue dans la substance ? Si l'on accorde que la distinction est réelle dans les modes, l'unité du monde et, par suite, de la substance est aussitôt compromise. Rien ne sert ici de recourir à des comparaisons qui n'ont de sens que dans le domaine des modes et ne peuvent en aucune façon expliquer le rapport des attributs à la substance (1). Que la même idée puisse être traduite en plusieurs langues ou la même mélodie transposée en différents tons, cela signifie seulement qu'un même attribut peut s'exprimer en des séries de modalités différentes ; mais la diversité de ces modalités ne concerne que leur expression particulière et finie et non la nature propre de leur essence. La traduction en plusieurs langues d'une même idée n'ajoute rien au contenu logique de cette idée, tandis que l'infinie diversité des attributs paraît bien ajouter quelque chose, non sans doute à l'essence absolue de la substance, mais à son activité causale, car la détermination de l'un quelconque de ses attributs ne suffit pas à nous donner une connaissance exacte et complète de sa puissance créatrice. Il faut donc admettre, d'une part, que la distinction des modes est réelle, car elle est donnée comme un fait, et, d'autre part, que ces modes, qui sont hétérogènes les uns aux autres, et n'ont absolument rien de commun, sont cependant, pris en soi ou substantiellement, identiques. Ces deux propositions sont-elles conciliables ?

Descendons l'échelle de perfection des modes. Nous constatons que les modes immédiats ou du premier genre ne sont pas seulement plus parfaits que les modes médiats ou du second genre (*Eth.* I, app), mais qu'ils présentent entre eux, dans leur éternité et leur infinité, des analogies essentielles, qui s'effacent de plus en plus à mesure que nous nous éloignons de leur principe créateur, la substance. Il y a, en effet, entre le « motus-et-quies » et l'entendement absolument infini de Dieu une telle parenté de nature qu'on s'est cru autorisé à définir la connaissance comme une représentation du repos et le désir comme une représentation

(1) Cf. FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 63) ; BRUNSCHVICG (*Spinoza*, p. 64) ; HEYMANS (*Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung*, p. 246)

du mouvement (1) ; de sorte que entre ces deux modes ne subsisterait pas seulement une étroite correspondance, mais une identité foncière, la distinction de l'idée et de son objet étant purement formelle. Si, par conséquent, il faut admettre entre les modes particuliers et finis des divers attributs une hétérogénéité radicale, telle qu'il n'est permis en aucun cas de rattacher par exemple un mode de la pensée, comme effet, à un mode de l'étendue, comme cause (*Eth.* II, 5, 6, 7 cor. et sch.; III, 2 et sch.), il demeure cependant entre les diverses séries modales une identité substantielle, qui se manifeste avec d'autant plus de clarté qu'on s'élève plus haut dans l'échelle de perfection des êtres, et qui se révèle pour la première fois avec une parfaite netteté dans la substance elle-même par l'indivisibilité de son essence douée d'une infinité d'attributs infinis. Or la substance ne produit pas immédiatement des modes particuliers et finis ; la diversité de nature qu'expriment ces derniers est secondaire et relative, non seulement parce qu'elle n'affecte que des modes, mais encore parce qu'elle n'apparaît pour la première fois, sous sa forme radicale; qu'au terme même du développement de la substance. Au lieu de représenter, comme le veut Friedrichs (2), la correspondance des attributs par des droites parallèles, dont la convergence est ainsi par définition éternellement impossible et dont, par suite, la coïncidence serait en soi contradictoire, il me semble nécessaire de concevoir cette correspondance comme une superposition de plans, qui comprendraient chacun la totalité des modes simultanément produits dans les différents attributs et dont la surface varierait progressivement en raison directe de la distance que détermine, à l'égard de leur point d'origine, le développement continu de la substance. Il n'y a pas, en effet, à proprement parler, parallélisme entre les attributs en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, puisque en elles ils doivent être précisément « unum et idem », mais seulement entre les séries modales qui dérivent de chaque attribut. Or il suffit, pour que ce parallélisme soit sauvegardé, qu'il soit donné entre les diffé-

(1) BERGMANN (*loc. cit.*) ; cf. aussi WRZECIONKO (*op. cit.*, p. 45) et BELLANGÉ (*Spinoza et la philosophie moderne*, p. 373).

(2) *Op. cit.*, p. 62.

rents modes de même genre, que, par exemple, le « motus-et-quietes » soit sur le même plan que l'entendement absolument infini. Il n'est pas nécessaire que le parallélisme se poursuive géométriquement entre les divers moments des séries qui découlent de chaque attribut et ne pourraient être dès lors représentées que par des droites également distantes. A vrai dire, il ne s'agit pas ici de parallélisme au sens géométrique, mais de correspondance ; or cette correspondance est assurée, si les séries des modes de chaque attribut occupent réciproquement le même plan à chaque moment de leur développement. Ces rapports de correspondance pourraient être symbolisés par un prisme dont le sommet figurerait la Substance, les côtés, les différents attributs de la substance et chaque plan de section la totalité des modes de même genre. Le parallélisme des attributs consiste dès lors simplement dans la rigoureuse correspondance des modes qui en découlent nécessairement ; et leur absolue coïncidence dans la substance est le terme nécessaire de la convergence de toutes les séries modales vers un point géométrique, dans lequel toute réalité se simplifie en une essence unique et indivisible. Réciproquement, la divergence des modes, ne se produisant pour la première fois que dans le développement de la substance en Nature naturée, ne doit pas être introduite dans la Nature naturante elle-même, c'est-à-dire dans les attributs. Les attributs doivent être essentiellement identiques dans la substance et ne se distinguer réellement que dans les séries modales, dont la divergence est elle-même déterminée par l'activité infiniment féconde de la substance. D'ailleurs, le fait que ces séries divergentes obéissent toutes à une même loi de correspondance nécessaire n'est-il pas une confirmation de l'identité substantielle de leurs attributs ? Si dans chacune de ces séries se déroule un même enchaînement de modes, suivant un ordre constamment régulier, correspondant en chacun de ses moments à ceux de toutes les autres, la raison en est, que, sous la diversité des formes et l'hétérogénéité des apparences, se cache une même réalité fondamentale, dont l'essence reste éternellement identique à elle-même, simple et indivisible. La correspondance absolue des séries modales ne peut être rapportée à une action causale réciproque, puisqu'elles n'ont entre elles

rien de commun ; elle implique, par conséquent, l'identité substantielle de leurs attributs ; et comme, d'autre part, cette correspondance n'a lieu qu'entre les seules modifications des attributs, il suit qu'elle a pour base l'identité de ces attributs en tant qu'ils ne sont pas encore modifiés et constituent l'essence même de la substance (1).

Nous saisissons maintenant en quel sens il faut entendre la proposition que les attributs sont « *realiter distincta* » et doivent être conçus « *unum sine ope alterius* » (*Elh.* I, 10 sch.) (2). Les modes étant des modifications déterminées de certains attributs et les modes d'un attribut n'ayant rien de commun avec ceux d'un autre attribut, on doit les concevoir les uns sans les autres. Mais on ne peut concevoir un mode sans le rapporter à l'attribut dont il est la modification nécessaire ; par suite, puisqu'on doit concevoir les modes d'un attribut sans ceux d'un autre, on doit aussi concevoir un attribut sans l'autre. Mais remarquons expressément que cette exclusion réciproque ne s'impose qu'à l'égard des modes et non à l'égard de la substance. On doit concevoir la « *potentia ideas* formandi » sans la « *potentia corpora* formandi » ; car il n'y a rien de commun entre des idées et des corps, dont la distinction est en fait absolue. Mais il ne serait pas possible de concevoir la « *res cogitans* » sans concevoir en même temps la « *res extensa* », à moins de substantialiser les attributs, comme le veut le pluralisme substantialiste. La substance comme « *res extensa* » est essentiellement identique à la substance comme « *res cogitans* » ; la distinction ne se présente qu'à l'égard du participe ; elle est donc relative, subordonnée, « *adjective* ». On ne pourrait la « *substantialiser* » sans mettre le monisme en question. Et, par suite, si la distinction des attributs est réelle, elle ne l'est qu'à l'égard du « *cogitare* », non à l'égard de la « *res cogitans* », qui constitue l'essence de la substance. Ajoutons que l'attribut n'est

(1) Cf. BRUNSCHWIG (*Grande Encyclop.*, art. *Spinoza*) ; PASIG (*Spinozas Rationalismus und Erkenntnislehre im Lichte des Verhältniss von Denken und Ausdehnung*) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 392) ; POLLOCK (*op. cit.*, p. 166 et sqq.).

(2) Cf. CAMERER (*op. cit.*, p. 12) ; POWELL (*op. cit.*, p. 38 et sqq.) ; FRIEDRICH (op. cit., p. 78) ; PASIG (*op. cit.*) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 391) ; SIGWART (*op. cit.*, p. 122 et sqq.) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 239) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{is} § 13).

lui-même soumis à cette « distinction réelle » que parce que nous nous le représentons en dehors de la substance, dans les modifications qu'il produit, de sorte que ce ne sont pas à vrai dire les attributs qui se distinguent ainsi, mais seulement les modes par lesquels nous nous représentons ces attributs.

Si les attributs doivent être conçus chacun par soi, le concept de l'un n'enveloppera celui d'aucun autre et ils n'auront rien entre eux qui leur soit commun (*Eth.* I, 2 dem.). Tous les attributs sont d'ailleurs coéternels dans la substance (*Eth.* I, 10 sch.) et ne peuvent entretenir aucune relation de causalité réciproque ; or, toute « communauté » suppose un « commerce » et par suite un rapport de causalité efficiente (*De Int. Em.*, p. 13 et note 1). Mais, de même que la distinction réelle des attributs ne s'appliquait qu'aux attributs conçus dans leurs modifications et n'impliquait nullement la réelle distinction de leur essence absolue, c'est seulement à l'égard de leurs modes qu'ils ne présentent entre eux « rien de commun » (1). La connaissance d'un effet déterminé n'enveloppe que la connaissance de sa cause déterminée ; le corps, par exemple, est un effet déterminé de l'étendue, il n'enveloppe donc pas le concept de la pensée ; et, par conséquent, le concept de l'étendue n'enveloppera pas celui de la pensée. Ces deux attributs ne peuvent donc être causes l'un de l'autre et ils n'ont par suite entre eux rien de commun (*Eth.* I, ax. 4 et 5, prop. 3 et dem.). Mais cette thèse ne s'applique proprement qu'à leurs modes ; pris en soi, dans leur essence substantielle, ils n'ont rien qui ne leur soit commun, puisqu'ils ne possèdent précisément aucun caractère spécifique qui permette de les différencier. N'est-ce pas d'ailleurs parce que les attributs ne sont pas substantiellement hétérogènes que leurs modes ne peuvent avoir entre eux rien de commun ? Il serait possible, en effet, d'établir entre les modes des différents attributs des rapports de causalité réciproque, s'ils dériveraient de principes qui ne fussent pas essentiellement identiques (*Eth.*, I, 17 sch.). L'identité essentielle des attributs est la raison même pour laquelle leurs modes ne peuvent avoir aucun rapport de causalité réciproque, aucun commerce, aucune communauté.

(1) Sur le concept spinoziste de la « communauté », cf. l'intéressante analyse de FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 78 et sqq.) et les judicieuses remarques de WENZEL (*op. cit.*, p. 130 et sqq.) et de TULLO (*op. cit.*, p. 28-29).

Si l'on conçoit les attributs dans leurs modes, ils sont donc absolument hétérogènes les uns aux autres ; aucune relation n'est possible entre eux et ils doivent être congus chacun par soi. Si on les conçoit dans la substance, ils ne sont pareillement susceptibles d'aucune relation, mais pour la raison inverse qu'ils sont essentiellement identiques. Et leur identité, d'une part, est si peu contradictoire à leur hétérogénéité, de l'autre, qu'elles se conditionnent plutôt réciproquement. La contradiction ne subsiste que pour ceux qui, érigeant une abstraction en réalité objective, s'efforcent de concevoir les attributs en eux-mêmes et pour eux-mêmes, comme s'ils constituaient des êtres indépendants, en dehors de la substance dont ils sont les fonctions et des modes qui sont leurs produits. On peut sans doute concevoir l'attribut en dehors de ses modes ; mais ce qu'on conçoit alors, c'est la substance même, dont l'essence reste éternellement identique à elle-même, quel que soit l'attribut sous lequel on se la représente. On peut également concevoir l'attribut en dehors de la substance ; mais ce qu'on conçoit alors, c'est le monde infiniment varié, changeant et divers des modes particuliers, qui, par cela même qu'il n'est pas substantiel, doit se développer en une infinité de formes, dont chaque genre a pour caractère propre d'être concevable par soi et de n'entrer en aucune relation avec les autres. Aussi, dès que nous nous élevons au-dessus du plan des modes infinis du premier genre, n'est-ce pas un plan nouveau que nous rencontrons, dans lequel seraient compris les attributs de la substance, mais un point géométrique, qui est la substance elle-même, et dans lequel coïncident en une indiscernable identité l'infinité de ses attributs. Dès que nous apercevons la divergence, la multiplicité, l'hétérogénéité, nous quittons le domaine de la substance pour descendre dans celui des modes ; entre ces deux domaines il n'en est pas intercalé un troisième, qui appartiendrait en propre aux attributs et que nous devrions traverser pour suivre le développement de la substance, se diversifiant dans l'infinité de ses modes. L'hypothèse d'un plan propre aux attributs impliquerait d'ailleurs que ceux-ci ne constituent pas en fait l'essence de la substance, mais sont déjà un produit de sa puissance créatrice.

De ce que l'essence des attributs est identiquement la même en chacun d'eux, parce qu'elle est l'essence simple et indivisible de la substance elle-même, il semble suivre maintenant que dans chaque attribut doit s'exprimer sans reste l'essence totale de la substance (1). Que chaque attribut exprime d'une manière absolue l'essence tout entière de la substance, de sorte qu'il n'importe nullement de la concevoir sous tel attribut plutôt que sous tel autre, et qu'il n'est pas possible de la connaître plus parfaitement par l'infinité de ses attributs que par l'un seulement d'entre eux, il paraît tout d'abord difficile de le nier. Non seulement la simplicité de la substance implique l'indivisibilité de son essence, et, par suite, avec l'identité foncière de ses attributs, l'unité de son essence en chacun d'eux ; mais la correspondance des attributs ne semble pouvoir être expliquée que dans l'hypothèse où chacun d'eux exprime l'essence totale et pleine de la substance, quoique sous une forme déterminée. Ajoutons que pour Spinoza l'attribut est « la même chose » que la substance et doit, en conséquence, avoir pour essence l'essence même de la substance. Remarquons enfin que selon le philosophe deux substances douées d'un même attribut coïncideraient dans tous leurs attributs ; or cette proposition implique que dans chaque attribut est contenue l'essence totale de la substance, et que cette essence n'est pas constituée pour la première fois par l'infinité de ses attributs, mais se révèle déjà tout entière dans chacun d'eux pris séparément.

Toutefois, aucun texte n'affirme expressément que dans chaque attribut soit contenue l'essence totale de la substance. Dans la 6^e def. d'*Eth.* I, qu'invoque Friedrichs à l'appui de sa thèse, le mot « *essentiam* » doit être traduit par « *une essence* » et non par « *son essence* », ainsi qu'il résulte, non seulement de l'explication que Spinoza donne lui-même de sa définition, mais encore d'*Eth.* I, 10 sch. et 16 dem. De plus, si chaque attribut constituait l'essence tout entière de la substance, la connaissance d'un seul attribut suffirait à nous donner de cette essence une idée absolue, complète, exhaustive. Or Spinoza affirme sans

(1) Cf. ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 17) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 48) ; BERGMANN (*loc. cit.*) ; SCHOURTZ (*loc. cit.*) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 67) ; RIVAUD (*op. cit.*, p. 93).

doute à *Eth.* II, 47, que nous avons une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu ; mais nous avons montré que cette « adéquation » exprime simplement la vérité intrinsèque de notre idée de Dieu et ne se rapporte en aucune façon à une détermination parfaite, totale, définitive, de l'essence infinie de Dieu ; et nous n'avons pas besoin de rappeler l'*Ep.* 56 où, de ce qu'il ignore la majeure partie des attributs de Dieu, Spinoza conclut qu'il ne connaît pas Dieu « omnino » ; ni le passage de *Tr. Brevis* (2^e P^{te}, ch. 22) où le philosophe nie expressément que nous ayons de Dieu une connaissance adéquate, en ce sens que nous puissions le saisir dans la plénitude de son essence. Il convient d'ailleurs de remarquer que nous avons de Dieu une connaissance d'autant plus parfaite que nous connaissons davantage de choses particulières (*Eth.* V, 24 ; cf. *Tr. th. pol.*, p. 3) ; or Spinoza refuse catégoriquement à l'esprit humain la faculté de connaître la totalité des choses particulières (cf. *Tr. de Int. Em.*, p. 5 et 30 ; *Tr. pol.*, p. 274 ; *Tr. th. pol.*, p. 2 et 122 ; *Eth.* II, 24-31). Enfin il résulte d'*Eth.* I, 9 et 10 sch. que toute chose a d'autant plus d'attributs qu'elle a plus de réalité ou d'essence, et que, par suite, l'Être absolument infini doit être doué de l'infinité des attributs, dont chacun ajoute par conséquent quelque chose à son essence propre.

Est-ce à dire cependant que la connaissance de deux seulement d'entre les attributs de Dieu doit être inadéquate, puisqu'elle est une connaissance « partielle » de l'essence de Dieu, de même que par exemple (*Eth.* II, 11 cor.) l'esprit humain perçoit les choses inadéquatement quand il les perçoit « ex parte » ? Une telle conclusion implique l'hypothèse que l'essence de la substance se décompose dans ses attributs comme en des éléments séparés. Or cette hypothèse ne suit nullement du principe que la substance ne s'exprime pas absolument ou totalement dans chacun de ses attributs ; ce principe signifie seulement que dans chaque attribut l'essence de la substance se manifeste sous une forme déterminée et qu'en conséquence l'essence totale ou absolue de la substance ne s'exprime, non seulement dans aucun de ses attributs pris séparément, mais même dans leur infinité et reste en soi indéterminée et indéterminable. Or cette connaissance de l'essence de la

substance sous la forme particulière que déterminent ses attributs ne peut être qualifiée de partielle et, par suite, d'inadéquate ; car chaque attribut est l'objet d'une notion commune (*Eth.* II, lemma 2) et par conséquent d'une connaissance adéquate (*Eth.* II, 47 dem.). Il est donc inexact d'affirmer, comme le font Windelband et Nossig qu'en renonçant à embrasser l'infinité des attributs, Spinoza a par cela même renoncé à connaître adéquatément l'essence de Dieu. Le philosophe ne s'est jamais flatté de saisir l'essence absolue de la substance, même par une intuition intellectuelle ; mais il n'a pas cru devoir, pour ce motif, abandonner l'espoir de posséder de Dieu une connaissance vraie ; et cette connaissance vraie, que l'expérience n'aurait jamais pu lui apporter, dérive pour lui a priori de la seule détermination d'un des attributs de Dieu (*Ep.* 10 et 56 ; cf. Descartes, *Rep. aux 1^{re} obj.* et *aux 5^e obj.* ; *Lettres* du 27 mai 1630 et du 19 janvier 1642 ; Leibniz *Disc. de Mel.*, § 24).

Busolt ne veut pas que l'entendement humain, qui est fini, puisse jamais avoir de la substance, qui est infinie, une connaissance adéquate, même prise au sens d'une perception claire et distincte, mais seulement une croyance vraie. Le *Tr. Brevis* (p. 4) admettait sans doute qu'« un entendement fini ne peut comprendre l'infini » ; mais nous montrerons que selon l'*Ethique* l'entendement humain doit s'élever dans la vie éternelle, alors qu'il fait partie de l'entendement absolument infini de Dieu, à une connaissance adéquate de l'infinité des attributs de Dieu, sans cesser néanmoins d'être fini. D'autre part, il convient d'observer que l'entendement absolument infini, qui possède la connaissance de l'infinité des attributs de Dieu, n'a cependant pas la faculté de connaître l'essence absolue de la substance, telle qu'elle est en soi. Nous pourrions aller plus loin et nous demander si même la connaissance absolue d'un seul des attributs de Dieu ne serait pas réservée à l'entendement absolument infini. Nous savons que l'essence de chaque attribut n'est nullement constituée par celle de ses modes, qu'il ne s'agit pas, par exemple, de connaître l'essence des corps pour déterminer celle de l'Étendue. La connaissance de l'Étendue dans son essence propre, c'est-à-dire comme constituant l'essence active de Dieu, ne serait donc pos-

sible qu'à l'entendement absolument infini ; et celui-ci ne serait précisément capable d'une telle connaissance que parce qu'il embrasse la totalité des attributs de Dieu et saisit par suite l'essence de la substance dans l'indivisibilité de sa puissance créatrice. Or, que la connaissance de l'essence de la substance par ses attributs ne soit conférée qu'à l'entendement absolument infini, il suffit pour s'en convaincre de comparer la 4^e def. d'*Elh.* I avec le scholie d'*Elh.* II, 7 (cf. aussi *Elh.* I, 16 et la fin de l'App.). L'entendement humain n'aurait donc de l'essence infinie de Dieu une connaissance adéquate que dans la mesure où il fait lui-même partie nécessaire et intégrante de l'entendement absolument infini ; et cette remarque nous explique pourquoi l'entendement humain ne peut jamais que conjecturer l'identité essentielle des attributs, sans la percevoir immédiatement : l'essence propre de chaque attribut lui étant en soi inaccessible, l'entendement humain ne peut jamais se rendre compte de l'identité de cette essence dans l'infinité des attributs et doit la poser comme un postulat nécessaire à toute pensée logique qui analyse le concept de la substance unique (1). Mais, si dans la substance les attributs sont de la sorte indiscernables, n'est-ce pas en définitive parce que cette substance est dans son essence indéterminable et ne peut être déterminée que dans ses effets, c'est-à-dire dans ses modes ? L'attribut est la forme sous laquelle se détermine l'essence active de la substance ; il n'exprime donc de la substance que ce qu'il y a en elle d'actif, de producteur, de créateur ; il n'exprime pas son essence totale, absolue, parfaite ; et s'il est inexact d'affirmer que la substance se divise selon l'infinité de ses attributs en une pluralité de mondes existant en soi et par soi, il ne l'est pas moins de prétendre que dans chacun de ses attributs se manifeste la totalité de son essence. Cette essence reste identique dans toutes les formes d'action qu'elle revêt, mais ce n'est encore qu'une « *essentia actuosa* », une essence conçue en relation de causalité avec le monde des modes qu'elle engendre, donc l'essence de la substance considérée sous des déterminations particulières. L'es-

(1) En ce sens, on peut dire avec HANNEQUIN que les attributs sont les aspects « que prend au regard de l'entendement l'unité de la substance ». (*Études d'Histoire des sciences et d'histoire de la philosophie*, tome II, p. 15).

sence en soi de la substance n'échappe précisément aux prises de tout entendement, même supposé absolument infini, que parce qu'aucun attribut ne la révèle tout entière.

VII

LE PARALLÉLISME DES ATTRIBUTS ET LE PROBLÈME
DE L' « IDEA IDEÆ »

L'unité des attributs dans la substance, que nous avons essayé de fonder sur l'absolue identité de leur essence, a paru illusoire et purement apparente à quelques historiens qui, s'appuyant sur la prééminence que Spinoza aurait accordée à la Pensée à l'égard des autres attributs, ont cru découvrir dans le Spinozisme un idéalisme, tout au moins implicite (1). Il faut convenir qu'une telle interprétation n'est pas aussi paradoxale qu'elle peut le sembler au premier abord. Selon Spinoza, en effet, l'attribut est proprement ce que l'entendement perçoit de la substance comme constituant son essence ; ce qui n'est pas perçu comme tel n'est donc pas attribut et par conséquent tout attribut doit être défini en fonction de l'entendement ou de la Pensée. Il suit de là que la Pensée doit avoir l'idée de tous les attributs de Dieu et que ceux-ci mêmes ne sont attributs de Dieu que dans la mesure où ils sont représentés comme tels dans la Pensée. Mais, s'il en est ainsi, toute réalité donnée n'est plus qu'un simple mode de la Pensée ; tout ce qui existe doit être perçu par la Pensée, être objet de Pensée, donc modification de

(1) Cf. WALTER (*op. cit.*, p. 12) ; BUSSE (*Beiträge...*, § V) ; SOMMER (*loc. cit.*) ; MURRAY (*loc. cit.*) ; BHATUSCHEK (*op. cit.*) ; WINDELHARD (*op. cit.*, p. 222) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 65) ; POWELL (*op. cit.*, p. 41) ; BACKWITZ (*op. cit.*, p. 34) ; FULLERTON (*op. cit.*, p. 19 et § 24) ; RIVAUD (*op. cit.*, p. 105) ; BARNESCH (*Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständnis seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute*, in : *Archiv für Gesch. der Phil.*, 1907, p. 486 et sqq.) ; POLLOCK (*op. cit.*, p. 175) ; MAUTISSEAU (*op. cit.*, p. 188) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 135) ; MICHELET (*Über Ideal-Realismus*, in : *Verhandlung d. phil. Gesellsch. zu Berlin*, 1875, p. 5 et sqq.) ; RENOUVIER (*loc. cit.*) ; PILLON (*Spinozisme et Malebranchisme*, dans : *Année philosophique*, 1894) ; LÉON (*op. cit.*, p. 77 et sqq. ; 116 et sqq. ; 162 et sqq.) ; THULO (*op. cit.*, p. 52).

la Pensée. La Pensée n'est plus seulement l'attribut suprême au moyen duquel tous les autres doivent être définis et interprétés. Elle est l'unique attribut, dont toute réalité est une modification, dont toute essence est une expression ou un produit. Puisque tous les attributs sont représentés dans la Pensée et ne peuvent même être déterminés que par relation avec elle, il suffira de conserver l'attribut de la Pensée, en supposant annihilés tous les autres, pour que le monde subsiste tel qu'il est éternellement donné dans la substance divine. L'existence de la Pensée est seule nécessaire ; tous les autres attributs sont superflus. Il n'y a donc pas seulement subordination de tous les attributs à l'égard de la Pensée, qui obtient ainsi la prééminence dans la substance ; la Pensée est l'unique attribut dont l'existence s'impose nécessairement et dont tous les autres sont de simples modifications ou des formes de représentation.

Contre une telle interprétation il suffit de rappeler que pour Spinoza il n'y a pas d'idée sans un objet qui existe réellement en dehors d'elle ; si l'esprit avait la faculté de se représenter des choses qui ne fussent pas objectivement et réellement existantes, il serait doué de la divine puissance créatrice (*De Int. Em.*, p. 19). Les modes de la Pensée ne sont pas causalement produits par ceux de l'Étendue, mais ils sont conditionnés logiquement par eux : l'esprit ne pâtit pas du dehors, quand il perçoit des objets (*Eth.* II, def. 3 expl.) ; mais, néanmoins, cette perception ne se produirait pas en lui, si dans le monde des choses étendues ou corporelles ne se produisait en même temps un mouvement dont cette perception est la face subjective ou idéale ; l'ordre des idées est identique à l'ordre des choses extérieures. Si, par suite, tous les attributs, à l'exception de la Pensée, étaient annihilés, la Pensée elle-même ne pourrait plus subsister, puisqu'elle n'aurait plus rien à représenter. Toute représentation est nécessairement relative et subordonnée ; elle implique par définition un objet qu'elle puisse représenter. Bien loin que les autres attributs puissent être superflus, il semble donc que la Pensée seule ne puisse au contraire posséder le caractère de la nécessité, puisque tous les objets, à quelque attribut qu'ils appartiennent, peuvent être réellement donnés en dehors de toute représentation. En fait,

ces hypothèses sont toutes, au même titre, anti-spinozistes : si un seul attribut de la substance était annihilé, ils le seraient tous à la fois, puisqu'ils sont essentiellement identiques ; et, d'autre part, il est faux de poser entre la Pensée et les autres attributs des rapports de subordination ou de prééminence, puisqu'ils ne sont pas seulement identiques en essence, mais encore indépendants ou réellement distincts, et ne peuvent rentrer sous aucun genre commun qui permette d'établir entre eux des relations, de quelque ordre qu'elles soient. Ajoutons qu'ignorant la nature des attributs de Dieu en dehors de la Pensée et de l'Etendue, nous n'avons pas le droit de transporter la forme de la représentation, qui caractérise la relation de ces deux derniers pour l'entendement humain, dans le domaine de tous les autres. De même qu'il peut y avoir une infinité d'attributs représentables en dehors de l'Etendue, il peut exister une infinité d'attributs représentatifs en dehors de la Pensée. Il n'est pas permis à l'entendement humain de construire en ces matières la moindre hypothèse qui puisse prétendre même à la vraisemblance.

S'il ne peut être question d'« idéalisme » dans un système qui accepte le réalisme même du sens commun, il semble toutefois que Spinoza reconnaisse à la Pensée une position privilégiée à l'égard des autres attributs de la substance. Déjà Tschirnhaus (*Ep.* 70) faisait observer que l'attribut de la Pensée doit, dans la doctrine du philosophe, « se multo latius quam attributa caetera extendere ». Car « chaque chose est exprimée d'une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu » (*Ep.* 66) ou, conformément à l'explication du *Tr. Brevis* (p. 82), « il n'y a pas un seul objet dont il n'y ait une idée dans la chose pensante ». L'entendement de Dieu n'est absolument infini que parce qu'il représente en idée l'infinité absolue des attributs et des modes qui en découlent nécessairement (*Elh.* II, 3 ; *Tr. Brev.*, app.) ; la Pensée contient en soi « objectivement » l'essence de toutes choses ; la Nature tout entière est représentée dans la Pensée ; chacun des attributs infinis de la Substance a, comme l'Etendue, son âme (*Tr. Brev.* *ibid.*). La Pensée doit donc s'étendre, à elle seule, autant que l'infinité des attributs pris ensemble. Tandis que chaque attribut représenté n'a de rapport qu'à son essence

propre, la Pensée renferme dans sa nature l'essence « objective » de l'infinité des attributs qui constituent avec elle l'essence de la Substance ; et il semble qu'on doive reconnaître avec Erdmann (1) que, « à l'exprimer mécaniquement, elle constitue la moitié de ce que renferment tous les autres attributs ensemble, ou contient exactement autant qu'eux tous ». Comment dès lors pourrait-on nier que Spinoza ne confère à la Pensée une position privilégiée à l'égard des autres attributs ? Le philosophe ne l'a-t-il pas lui-même admis, quand il a opposé à la Pensée, non pas d'autres attributs, mais « les attributs » (cf. *Eth.* II, 6 cor. et 8 cor.); quand il a attribué à l'esprit humain une existence éternelle sans relation avec l'existence du corps (*Eth.* V, 20 sch. ; 23 ; 40 sch.), tandis qu'il ne paraît avoir supposé au corps une existence éternelle que dans la mesure où le corps est représenté en Dieu par une idée qui en exprime l'essence sous la forme de l'éternité (*Eth.* V, 22) ; quand enfin il a donné à l'esprit la faculté de se former une idée de lui-même qui, pour être unie à lui de la même manière qu'il l'est lui-même à son corps, n'en présente pas moins un caractère original et spécifique et ne semble avoir dans l'attribut de l'Étendue aucune modalité correspondante (*Eth.* II, 21) ?

Malgré la force de conviction que possèdent de telles citations, il ne m'est cependant pas possible d'admettre que Spinoza ait conféré à la Pensée une prééminence que sa théorie de la correspondance des attributs excluait logiquement (2). Déclarer que

(1) *Op. cit.*, p. 65.

(2) BAENSCH (*op. cit.*, p. 486) remarque très justement que l'Idée de l'infinité des attributs de Dieu n'appartient pas à l'attribut de la Pensée pris en soi, mais constitue le premier mode éternel et infini qui dérive de cet attribut, à savoir l'« Idea Dei » ou l'Entendement absolument infini de Dieu ; mais de cette remarque il conclut que le parallélisme des attributs est détruit, en ce sens qu'au lieu des deux équations : (1) Pensée = Idée de l'Étendue et de l'infinité des autres attributs ; (2) « Idea Dei » (mode infini du premier genre dans la Pensée) = « motus et quies » (mode infini du premier genre dans l'Étendue), nous obtenons les trois équations suivantes : (1) Pensée = Étendue et infinité des autres attributs ; (2) « Idea Dei » (ou mode infini du 1^{er} genre) = Idée de l'Étendue et de l'infinité des autres attributs ; (3) « Idea Dei » = « motus et quies » et les autres modes infinis du 1^{er} genre dans l'infinité des attributs. — Cette interprétation repose sur une conception inexacte de la Pensée, qui n'est pas, comme nous l'établirons, une « Idée », mais la puissance de créer toutes les Idées.

la Pensée « s'étend » à elle seule autant que tous les autres attributs pris ensemble, c'est se servir, pour déterminer la nature d'un attribut, d'une formule qui n'a de signification que pour un autre. Cette « extension » implique des idées de grandeur spatiale qu'on n'a pas le droit de transporter de l'Étendue à la Pensée et qui, d'autre part, ne peuvent être employées métaphoriquement sans entraîner des confusions fâcheuses. On ne peut pas dire, à proprement parler, qu'un attribut soit plus ou moins étendu qu'un autre, chacun d'eux est nécessairement ce qu'il doit être, et, son essence n'ayant rien de commun avec celle des autres, aucun rapport d'extension, même logique, ne peut être établi entre eux. D'une manière générale aucune comparaison n'est possible entre des essences qui doivent être conçues chacune par soi ; et il ne saurait être ici question de prééminence ou de subordination. Si chaque chose est représentée, et elle doit l'être, dans l'entendement infini de Dieu, c'est uniquement parce qu'il est de la nature de tout entendement de représenter des objets et qu'un entendement absolument infini doit nécessairement représenter l'absolue infinité des choses. Cette propriété ne confère nullement à l'entendement de Dieu un privilège dont les autres modes éternels et infinis de même genre seraient exclus ; elle constitue simplement son essence. Le « motus et quies », qui est le mode éternel et infini du premier genre dans l'Étendue, n'en est pas moins parfait parce qu'il ne renferme que des propriétés cinétiques ; il faudrait dire, au contraire, que, s'il lui arrivait de renfermer des modes qui ne fussent pas une conséquence nécessaire de l'Étendue il serait moins parfait parce qu'il comprendrait des modes qui n'appartiendraient pas à son essence propre, et dont il ne serait par suite que la cause partielle ou inadéquate (cf. *Ep.* 36).

Mais, si tous les attributs doivent être mis ainsi sur le même rang d'égalité, comment expliquer que Spinoza ait admis l'existence d'une « *idea ideae* », qui ne paraît avoir dans l'Étendue aucune modalité parallèle ? Cette « *idea ideae* » ne confère-t-elle pas, d'une manière indéniable, une position privilégiée à l'attribut de la Pensée ? Je ne m'arrête pas à la solution qu'a proposée Fischer (1) ;

(1) *Op. cit.*, p. 484.

il est exact que l'esprit n'est pas une représentation aveugle du corps, une peinture muette sur un tableau, un miroir ou un reflet ; il participe, comme toute réalité dans la Nature, à la puissance divine dont il est une expression, et, par suite, il doit être une force, une activité féconde. Mais, si son activité consiste à produire non seulement des idées d'autres choses, mais encore une idée de lui-même, une « *idea ideæ* », à prendre ainsi conscience de lui-même comme d'un objet, il importe, si l'on veut sauvegarder le parallélisme des attributs, qu'on nous montre dans le domaine de l'Étendue un « *corpus corporis* », un corps qui soit à lui-même la propre condition de son mouvement ou de son repos. Or, bien loin qu'un tel cas puisse se présenter, Spinoza affirme expressément (*Elh.* II, lemma 3) que tout corps en mouvement ou en repos a dû être déterminé à ce mouvement ou à ce repos par un autre corps, conformément à la loi de l'universel déterminisme. Tandis qu'un corps ne peut être déterminé au mouvement ou au repos que par un autre corps, une idée peut donc être déterminée par elle-même à une représentation dont elle est en même temps l'objet. Il semble bien que le parallélisme soit ici rompu.

On pourrait, tout d'abord, tenter l'hypothèse d'un « écart psychophysique », à laquelle Spinoza semble lui-même avoir songé, et se demander si l'existence d'un tel écart est contradictoire à la correspondance établie par le philosophe entre les attributs de la Substance. On peut concevoir en effet, selon la remarque de Bergson (1), qu'à un même état cérébral donné correspondent divers états psychologiques qui n'aient pas d'équivalents physiologiques, qu'une même activité cérébrale soit identique pour des idées tout à fait différentes, ou que les mêmes articulations motrices expriment des pensées distinctes. Dans le scholie d'*Elh.* IV, 59, Spinoza semble précisément admettre un cas de ce genre : nous pouvons être déterminés à un seul et même acte physique aussi bien par des images confuses que par des idées claires. Il serait donc possible qu'à un mode donné de l'Étendue il faille, pour équivalent, deux modes de la pensée, à un phénomène cérébral donné deux phénomènes psychologiques, une « *idea ideæ* ». Une telle hy-

(1) *Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive*, (*Bulletin de la Société française de philosophie*, juin 1901).

pothèse s'oppose sans doute à un parallélisme absolu, rigoureux, entre les modes des divers attributs; mais elle n'est pas contradictoire à leur correspondance. Or il s'agit de savoir si la doctrine spinoziste des attributs nous impose plus qu'une simple correspondance entre les diverses séries de modes. Chaque attribut doit être conçu par soi, puisqu'il exprime l'essence de la substance (*Eth.* I, 10) ; par suite, les modes d'un attribut doivent être conçus par ce seul attribut, c'est à dire l'avoir pour cause unique, car l'effet ne peut être conçu que par sa cause (*Eth.* II, 6) ; il ne peut donc y avoir causalité entre les attributs ni entre les modes des divers attributs. Mais cette indépendance réciproque exclut simplement la possibilité d'une action commune et ne suffit pas encore à établir le parallélisme. Celui-ci suppose qu'à tout mode d'un attribut correspond dans chacun des autres attributs un mode « égal » (« æqualis et simul », selon la formule d'*Eth.* III, 28 dem.); or de ce que les attributs ne peuvent être causes ou effets les uns des autres, il ne s'ensuit pas que leurs modes doivent se correspondre exactement comme des copies en un parallélisme absolu et précis. L'hypothèse de l'identité essentielle des attributs entraîne la même conclusion. Puisque tous les attributs se rapportent à la même substance et sont, en ce sens, essentiellement identiques, il n'est pas douteux que tous les modes correspondants des différents attributs ne soient pareillement identiques en essence ; mais pourquoi chaque mode d'un attribut devrait-il avoir son modèle ou son image dans les autres attributs ? Leur identité substantielle n'implique pas logiquement leur parallélisme. Supposons que deux modes de différents attributs soient donnés en même temps ; ils forment sans doute une seule et même chose exprimée de deux manières différentes. Mais, outre que cette « chose » n'est proprement aucun de ces modes, mais bien la substance elle-même en tant qu'elle est modifiée selon l'infinité de ses attributs, il n'est pas démontré que tous les modes donnés en même temps dans chacun des attributs seront la reproduction fidèle les uns des autres, qu'à chaque mode de la Pensée par exemple correspondra dans l'Étendue un mode semblable. Il paraît bien au contraire en être autrement, puisque à l'« idea ideae » ne semble correspondre exactement aucun mode de l'Étendue. Cette « idea ideae » ne s'ac-

corde donc pas avec l'hypothèse d'un parallélisme absolu et rigoureux ; mais elle n'est pas contradictoire à l'hypothèse de l'identité essentielle des attributs : un mode simple de l'Etendue peut, en raison même de sa nature particulière, nécessiter par correspondance une synthèse de plusieurs modes de la Pensée et il suffira, pour assurer la correspondance, d'admettre que cette synthèse est substantiellement identique au mode simple qu'elle a pour équivalent dans l'Etendue. L'« *idea ideæ* » n'est-elle pas précisément une seule et même chose, conçue de deux manières différentes dans le même attribut, donc une synthèse modale (*Elh.* II, 21 sch.) ? Déjà Rehmke et Heymans (1) ont fait très justement remarquer que le « parallélisme psycho-physique » n'est pas une conséquence nécessaire, logique, de la thèse que l'esprit et le corps sont substantiellement identiques. Mais, tandis que ces auteurs présentent leur observation comme une objection contre Spinoza, le philosophe, semble-t-il, eût été autorisé à invoquer bien plutôt comme une justification de sa théorie de l'« *idea ideæ* ».

Cette justification n'aurait cependant pas été acceptable ; car, en posant que l'ordre et la connexion des idées sont identiques (« *idem* ») à l'ordre et à la connexion des choses (*Elh.* II, 7), Spinoza n'admet pas seulement entre les séries modales qui découlent des divers attributs une étroite correspondance, mais une équivalence parfaite, une congruence absolue, une coordination rigoureuse, de manière qu'il ne se produise dans l'attribut de la Pensée, par exemple, aucune modification, quelle qu'elle soit, qui n'ait dans l'attribut de l'Etendue son exact équivalent. De sa 7^e prop., Spinoza tire en effet la formule précise du parallélisme : la correspondance des attributs n'implique pas simplement une simultanéité, mais une égalité parfaite dans la production ; tout ce qui suit « formaliter » de l'idée infinie de Dieu doit suivre « objectivement » en Dieu dans le même ordre de connex-

(1) REHMKE, *Wechselwirkung oder Parallelismus*, p. 117 et sqq. ; HEYMANS, *op. cit.*, p. 154 et sqq. Sur les origines du « parallélisme psychophysique » dans la doctrine de Spinoza, cf. BAENSCH, *op. cit.*, FREUDENTHAL, *Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischem Parallelismus bei Spinoza*, in : *Archiv für die gesamte Psychologie*, IX bd., Heft 1, 1907 ; DUNIN-BORKOWSKI, *op. cit.*, p. 365 et sqq.

ion nécessaire (*Eth.* II, 7 cor.) ; ou, en d'autres termes, que nous concevions la Nature sous tel attribut ou sous tel autre, nous ne devons jamais percevoir que les mêmes réalités, enchaînées suivant les mêmes lois de causalité ou de succession (*Eth.* II, 7 sch.). Le rapport réciproque des attributs n'implique donc pas seulement leur correspondance, mais leur coordination et leur parfaite égalité. Toutefois, la 7^e prop. d'*Eth.* II ne va pas sans difficultés. Tout d'abord, elle parle de « choses » comme étant coordonnées aux idées ; or dans la réplique qu'en donne la dem. d'*Eth.* II, 9 il est question de « causes ». Il faut donc prendre ces « choses », non dans le sens métaphysique où Spinoza déclare que le corps et l'idée sont une seule et même chose (*Eth.* II, 7 schol.), mais dans le sens épistémologique où aux idées-représentations s'opposent des objets extérieurs représentés ; il est d'ailleurs possible que Spinoza ait choisi à dessein ce terme indéterminé de « choses » afin de permettre l'application de sa proposition à l'infinité des attributs, où le rapport de causalité peut revêtir des formes différentes de celles que nous percevons dans les attributs accessibles à notre représentation. La 7^e prop. d'*Eth.* II reviendrait donc à affirmer que nous ne concevons rien qui ne soit réel, qu'à toute idée de notre esprit correspond dans la Nature un objet donné et que, par suite, il nous suffit de déduire de notre idée de Dieu l'infinité des idées qu'elle enveloppe pour reproduire dans notre pensée l'ordre même des réalités objectives qui découlent de la substance dans la nature des choses (*De Int. Em.*, p. 13). L'ordre de la causalité logique est identique à l'ordre de la causalité réelle : « *causa sive ratio* ».

Si la prop. 7, en vertu même de l'ax. 4 d'*Eth.* I sur lequel elle est fondée, est tout d'abord une formule d'épistémologie, elle renferme cependant, par les conséquences qu'elle entraîne, des thèses qui dépassent le cadre d'une pure doctrine de la connaissance et sont d'ordre proprement métaphysique ; car il suit de là que la « puissance de penser » de Dieu est égale à sa « puissance actuelle d'agir » (*Eth.* II, 7 cor.) ; et le scholie de cette même proposition, reprenant le problème sous une forme expressément métaphysique, déduit de l'identité essentielle des attributs la coordination rigoureuse des modes qui dérivent de chacun d'eux :

l'ordre des idées est identique à celui des choses, parce que la Nature, ou la Substance, est essentiellement identique dans l'infinie diversité de ses attributs. La 7^e prop. d'*Eth.* II offre donc une double signification : une signification épistémologique, en ce qu'elle n'admet pas dans l'esprit d'idée qui n'ait un objet réellement donné dans la Nature, et une signification métaphysique, en ce qu'elle n'admet pas dans la Pensée de mode qui n'ait dans l'Étendue son exact équivalent (« simul et æqualis »). Que Spinoza ait ici commis une confusion, on l'a prétendu à maintes reprises (1). J'estime pour ma part, qu'il n'y a pas confusion, mais identification voulue, consciente. Spinoza conçoit expressément l'union de l'âme et du corps (relation psychophysique) comme une représentation du corps par l'âme (relation épistémologique) ; l'âme n'est unie au corps que dans la mesure où elle se le représente actuellement existant, que dans la mesure où il constitue l'objet donné dont elle est l'idée (*Eth.* II, 11 à 13 sch.). La Pensée ne peut d'ailleurs avoir avec l'Étendue que des rapports de représentation, puisqu'elle est par définition l'attribut représentatif ; toute relation d'ordre psychophysique doit donc être aussi nécessairement d'ordre épistémologique ; et c'est pourquoi précisément tout ce qui se passe dans le corps doit être perçu par l'âme, bien que l'âme n'ait pas toujours la conscience claire des phénomènes physiques qui constituent la vie de son corps (*Eth.* II, 12 ; cf. *Tr. Brev.*, p. 52). Or le scholie d'*Eth.* II, 7, qui établit cette parfaite identité entre l'idée et le corps dont elle est l'idée ou l'âme (*Eth.* II, 12 sch.), sert aussi à établir la relation de l'« idea » à l'« idea corporis » (*Eth.* II, 21 sch.). De cette procédure il

(1) Cf. sur la 7^e prop. d'*Eth.* II WINDELBAUD (*op. cit.*, p. 220) ; HÖFFDING (*op. cit.*, p. 248). RICHTER (*Der Willensbegriff in der Lehre Spinozas*, in : *Phil. Studien*, 1898, p. 119 et sqq. ; I B) ; BUSSE (*Geist und Körper, Seele und Leib*, p. 211 et sqq. ; cf. du même auteur : *Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit*, p. 27-28, en note) ; PAULSEN (*Einteilung in die Philosophie*, 6 Aufl., p. 91), FULLERTON (*op. cit.*) ; TUMARKIN (*op. cit.*, p. 328). BAENSCH (*op. cit.*, p. 471 et 483). BAENSCH distingue du parallélisme métaphysique, qui consiste dans l'équivalence de la série causale des modes dans les différents attributs, le parallélisme « idéal », selon lequel les modes de la Pensée doivent être considérés comme des idées ou des connaissances des modes qui leur correspondent métaphysiquement dans les autres attributs ; et il veut restreindre l'application du terme « parallélisme psychophysique » au parallélisme « idéal » qui a lieu entre les seuls attributs de la Pensée et de l'Étendue.

semble suivre logiquement que le rapport épistémologique, qui est posé par la Dem. d'*Eth.* II, 21 à l'égard de l'« *idea ideae* », doit être symbolisé psychophysiquement (comme le veut Busse) (1) par un « *corpus corporis* », qui soit à l'« *idea ideae* » ce que le corps lui-même est à l'« *idea corporis* », et qui se rapporte au « *corpus* » dont il est le « *corpus* » comme l'« *idea* » à l'« *idea* » dont elle est l'idée. Mais une telle conclusion s'impose-t-elle ?

Il convient d'observer tout d'abord que, si tout rapport psychophysique implique un rapport épistémologique, dont il n'est proprement que la formule métaphysique, la réciproque n'est pas également vraie. Spinoza établit expressément (*Eth.* II, 17 sch.) que les deux rapports ne sont identiques que dans le cas où l'idée et le corps qui est son objet constituent une seule et même chose ou un seul et même individu. De ce que chaque chose est exprimée par une infinité d'idées dans l'entendement infini de Dieu, il ne suit nullement que l'infinité de ces idées constituent une seule et même âme (*Ep.* 66) ; la coordination des idées aux choses suppose au contraire que chacune de ces idées infiniment multiples constitue l'âme de la chose avec laquelle elle forme un seul et même individu. L'idée de Pierre n'est l'âme du corps de Pierre que si cette idée et ce corps sont la double expression d'une seule et même chose, que si par conséquent le rapport épistémologique est en même temps un rapport psychophysique. L'idée que Paul a de Pierre est sans doute, comme l'idée que Pierre a de lui-même, une représentation du corps de Pierre et renferme par conséquent le même rapport épistémologique ; mais elle diffère de cette dernière en ce qu'elle fait partie de l'âme de Paul et par suite exprime bien plutôt, psychophysiquement, le corps de Paul que celui de Pierre. L'idée de Pierre n'est donc identique au corps de Pierre et ne le représente dans la Pensée comme son âme que si cette idée et ce corps sont unis suivant un rapport qui soit à la fois épistémologique et psychophysique. Mais, si l'idée de Pierre n'est pas substantiellement

(1) *Op. cit.*, p. 229 ; cf. aussi BAENSCH (*op. cit.*, p. 484) : « le parallélisme exige que corps et idée se rapportent l'un à l'autre comme le modèle à la copie, que tout mode de la Pensée non seulement corresponde au mode parallèle de l'Étendue, mais le reproduise en termes psychiques sous la forme d'une véritable copie ».

identique au corps de Pierre et fait partie de l'âme de Paul, par exemple, le rapport de l'idée que Paul a de Pierre au corps de Pierre n'aura pas une signification psychophysique, mais simplement épistémologique ; et l'équivalent physique de cette idée sera formé par un mode de l'Étendue qui n'appartiendra pas au corps de Pierre, mais à celui de Paul. Nous rencontrons donc ici pour un même objet donné deux idées différentes, qui ont chacune leur équivalent physique particulier et distinct ; et nous pouvons en tirer cette conclusion que, si les rapports psychophysiques donnés entre les modes d'attributs différents impliquent nécessairement et en même temps des rapports épistémologiques, de sorte qu'une âme n'est jamais unie à son corps que dans la mesure où elle se le représente comme actuellement existant et perçoit tous les phénomènes physiques qui s'y produisent, il peut se présenter des rapports épistémologiques identiques qui supposent néanmoins des rapports psychophysiques différents et, par suite, des équivalents physiques différents.

Le parallélisme des attributs n'exige pas en conséquence que toute idée ait pour équivalent physique l'objet dont elle est l'idée, qu'elle soit spatialement symbolisée dans son contenu et dans sa forme par cet objet ; il suffit que cette idée ait dans l'Étendue un mode correspondant, de quelque ordre qu'il soit, pourvu que ce mode lui soit simultané et équivalent. Or l'« *idea ideæ* » nous offre précisément un cas de ce genre : nous trouvons ici deux idées représentant le même objet, mais ayant pour équivalents physiques des phénomènes différents, de sorte que, si l'« *idea* » doit avoir pour équivalent un corps qui lui soit substantiellement identique, l'« *idea ideæ* » n'a pas nécessairement pour équivalent un « *corpus corporis* ». L'« *idea ideæ* », en effet, est unie à l'« *idea* » dont elle est la forme représentative, comme l'« *idea* » est elle-même unie au corps qu'elle a pour objet. Mais, tandis que cette dernière union implique un double rapport d'identité, épistémologique et psychophysique, l'union de l'« *idea* » à l'« *idea ideæ* » est exclusivement épistémologique, puisqu'elle est comprise dans le même attribut de la Pensée (*Elh.* II, 21 dem. et schol.). La « *mens* » et l'« *idea mentis* » sont sans doute une seule et même chose, mais non dans le sens où le corps et l'« *idea corporis* »

sont une seule et même chose, car le rapport de deux modes qui appartiennent à des attributs différents ne peut être identique au rapport de deux modes qui appartiennent au même attribut. Il suit de là que, si en vertu de la coordination des attributs, que rappelle précisément le scholie d'*Eth.* II, 21, le rapport épistémologique de l'« idea » à l'« idea ideæ » doit avoir sa formule psychophysique, celle-ci ne peut lui être strictement identique et impliquer l'existence d'un « corpus corporis ». L'« idea ideæ » doit avoir dans l'Étendue son équivalent physique ; mais, par cela même que le rapport qui unit une idée à une autre prend nécessairement, en raison de la nature représentative de la Pensée, la forme d'une « idea ideæ », l'équivalent physique de cette « idea ideæ » doit être formulé, conformément à la nature propre de l'Étendue, en termes purement mécaniques qui le rattachent aux mouvements constitutifs du corps, dont l'âme est l'idée première, par les lois, non de la représentation, mais de la pression et du choc.

L'« idea ideæ », comme il résulte du scholie d'*Eth.* II, 21, n'a-jouté pas un élément nouveau à l'« idea », dont elle est la représentation ; elle est cette idée même, considérée dans sa forme pure, comme mode de la Pensée, sans relation avec son objet ; c'est l'idée du corps, prise en soi, sans égard au corps qui forme son contenu objectif ; c'est la représentation conçue en elle-même, comme une réalité ayant sa valeur propre et indépendante de toute objectivité. L'équivalent physique de cette « idea ideæ » ne doit pareillement ajouter aucun élément nouveau au corps auquel il se rapporte ; il doit constituer la forme même de ce corps pris en soi, c'est-à-dire son équation mécanique fondamentale, la formule élémentaire qui exprime son essence propre et renferme la cause génératrice de son évolution. De même que l'idée d'un cercle ne saurait être circulaire, sans cesser d'être une idée et devenir proprement un cercle ; de même un « corpus corporis » ne serait plus un corps mais la représentation d'un corps, c'est-à-dire une idée. Si l'idée d'un cercle ne peut être circulaire, le mode de l'Étendue, correspondant à l'« idea ideæ », ne peut être une représentation, mais seulement une relation spatiale. L'existence d'un « corpus corporis » ne s'imposerait d'ailleurs que dans une

conception du parallélisme qui exigerait entre les modes des divers attributs une identité, non seulement substantielle, mais encore modale, ainsi que le veut par exemple Strong (1). Mais Busse (2), qui n'admet cependant qu'un parallélisme « universel », dont l'application puisse être poursuivie jusque dans le détail des phénomènes et implique le pansychisme, reconnaissait déjà que le principe du parallélisme psychophysique n'exige en aucune façon que « les phénomènes cérébraux correspondants expriment de nouveau et simultanément sous une forme physique *la même chose* qu'expriment les phénomènes psychiques, mais seulement qu'ils doivent être *parallèles* aux phénomènes psychiques particuliers et reproduire les différences de ces derniers par des différences correspondantes, quoique naturellement constituées de tout autre manière ».

Que la coordination du physique et du psychique n'entraîne pas nécessairement l'identité de leur contenu, il semble en effet difficile de le contester, puisque Spinoza n'établit par exemple entre l'ordre des actions et des passions de notre corps et l'ordre des actions et des passions de notre esprit qu'une relation de « simultanéité naturelle » et dérive précisément cette thèse du scholie de la 7^e prop. d'*Eth.* II, où il a formulé le principe même du parallélisme psychophysique. Dans cette formule il emploie sans doute l'expression « idem » ; mais le sens de cet « idem » ressort clairement du Coroll. d'*Eth.* II, 7 et de la Dem. d'*Eth.* III, 28, où il est traduit par un « æqualis ». Égalité et simultanéité, tels sont proprement les termes dans lesquels il convient de résumer la thèse spinoziste du parallélisme psychophysique. Dans l'infinité des attributs les séries modales s'enchaînent dans le même ordre et suivant les mêmes lois, de manière qu'il subsiste entre les anneaux correspondants de chaque série une parfaite équivalence, une égalité absolue. Mais cette équivalence et cette égalité, qui sont fondées sur l'identité substantielle des attributs et par suite des modes, n'impliquent nullement entre les modes des différents attributs une identité formelle (3). Ce qui permet seulement de

(1) *Why the mind has a body*, p. 330 et sqq.

(2) *Geist und Körper, Seele und Leib*, p. 86 et sqq. ; 213.

(3) Comme le veut BELLANGÉ, *Spinoza et la philosophie moderne*, p. 140.

distinguer les attributs entre eux, c'est l'hétérogénéité radicale de leurs modes ; si ces modes étaient identiques, non seulement dans leur essence dernière, comme affections de la même substance, mais encore dans la forme particulière qui doit les distribuer dans les différents attributs, la diversité du monde s'évanouirait à tout jamais dans l'identité absolue de la substance une, simple et indivisible. Les modifications des attributs, quoique substantiellement identiques, n'en restent pas moins distinctes « modaliter » (*Eth.* I, 15 sch.) ; et, par suite, si à tout mode de la Pensée doit correspondre dans l'Étendue un mode égal ou équivalent, c'est-à-dire en définitive substantiellement identique, ce mode de l'Étendue n'en sera pas toutefois la simple représentation symbolique, l'image adéquate, l'exacte reproduction ; il gardera son originalité, son caractère spécifique, les propriétés qui en font précisément un mode de l'Étendue, relié aux autres modes de l'Étendue par les lois constitutives de cet attribut. Bien loin que l'équivalent de l'« *idea ideæ* » doive être représenté dans l'Étendue par un « *corpus corporis* », dont la formule n'offre aucun caractère intelligible, et qui ne pourrait être qu'un mode de la Pensée faussement revêtu des formes de l'Étendue, le parallélisme des attributs exige seulement qu'à l'« *idea ideæ* » corresponde dans l'attribut de l'Étendue un mode, quelqu'il soit, qui peut-être se rapporte au système nerveux central (1), mais sur lequel la conscience claire ne nous apprend rien, pas plus qu'elle ne peut saisir adéquatement la totalité des phénomènes physiques qui constituent la vie du corps dont elle est l'idée (*Eth.* II, 19 et sqq.).

(1) On a cherché dans la fonction synthétique que remplit le système nerveux central l'équivalent physique de la conscience, « l'image visible de l'âme ». (HÖFFDING, *Psychologie im Umriss*, p. 62 et sqq. ; cf. aussi RIEM, *Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart*, p. 159 ; FECHNER, *Elemente der Psychophysik*, II, p. 526 ; EISLER, *Leib und Seele*, p. 168 et sqq.) ; mais cette analogie a été contestée (cf. HARTMANN, *Die moderne Psychologie*, p. 314 ; REUMKE, *Lehrbuch der allgem.-Psychologie*, p. 96 ; WESTSCHER, *Über die physische und psychische Kausalität*, p. 93 ; BUSSE, *Geist und Körper, Seele und Leib*, p. 227), et elle ne parall pas répondre à la pensée de Spinoza. L'« *idea ideæ* » n'est pas pour lui la conscience même du sujet dans l'unité synthétique de son aperception, mais en quelque sorte un épiphénomène qui s'ajoute à toute idée, comme le plaisir dans la doctrine d'Aristote s'ajoute à l'acte. Il y a autant d'« *ideæ idearum* » qu'il y a d'« *ideæ* » ; l'idée qui constitue l'essence formelle de l'esprit humain n'est pas simple, mais composée (*Eth.* II, 15), en raison même de la composition du corps dont elle est l'idée.

VIII

L'INFINITÉ DES ATTRIBUTS

Au problème de l'« *idea ideæ* », Windelband et Bratuschek (1) ont proposé un essai de solution fort ingénieux, qui consiste à renvoyer cette « *idea ideæ* » dans un autre attribut que la Pensée et à concevoir l'infinité des attributs comme une série ordonnée, qui aurait pour base l'attribut de l'Étendue et pour éléments successifs des représentations de plus en plus complexes de cet attribut, le contenu de chacune d'elles étant formé par les modes de l'attribut précédent. Dans la Pensée sont représentés tous les modes de l'Étendue ; mais les modes de la Pensée ou les idées ont une réalité « formelle », qui doit être à son tour l'objet de représentations élevées, pour ainsi dire, à la seconde puissance : ce sont les « *ideæ idearum* », dont le système forme un nouvel attribut qui est à la Pensée ce que celle-ci est à l'Étendue ; ce nouvel attribut sera la Pensée de la Pensée ou l'attribut de la conscience ; et ainsi de suite, le rapport de l'objet à sa représentation pouvant être reproduit à l'infini (*De Int. Em.*, p. 11 ; *Eth.* II, 21 schol. et 43 sch.). L'infinité des attributs consisterait donc en une série graduelle d'attributs, dont chacun serait la représentation du précédent. Dans ces conditions l'« *idea ideæ* » ne devrait pas être considérée comme un mode de la Pensée, qui d'ailleurs ne pourrait jamais avoir dans l'Étendue une modalité correspondante ; elle appartiendrait à un 3^e attribut, la Pensée de la Pensée, et se rapporterait à l'« *idea* » de la même manière que celle-ci au corps dont elle est la représentation (*Eth.* II, 21 et sch. ; 43 sch.).

Cette interprétation n'atteint pas, à l'examiner de près, le but qu'elle poursuit ; car le parallélisme des attributs, qu'elle prétendait maintenir dans toute sa rigueur, n'en succombe pas moins, soit que, avec Windelband, on reconnaisse la prééminence

(1) WINDELBAND (*op. cit.*, p. 222) ; BRATUSCHEK (*op. cit.*, p. 193 et sqq) ; cf. aussi GEBHARDT (*Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*, p. 86), et BAENSCH (*op. cit.*, p. 477).

de la Pensée qui se multiplie en une série infinie de « puissances » graduelles de sa propre essence, soit que, avec Bratuschek, on fasse ressortir le rôle capital conféré à l'Étendue, qui supporte à elle seule tout l'édifice des attributs infinis et constitue l'unique attribut de nature exclusivement « formelle ». D'autre part, si la 21^e prop. d'*Eth.* II paraît établir entre l'« idea mentis » ou « idea ideæ » et la « mens » elle-même un rapport identique à celui de la « mens » qu'« idea corporis » et du « corpus », de sorte que l'« idea mentis » pourrait être considérée comme faisant partie d'un nouvel attribut, le scholie de cette 21^e prop. ne permet pas d'accepter une semblable hypothèse, car il explique nettement que la « mens » et l'« idea mentis » sont une seule et même chose qui doit être conçue, à la différence du « corpus » et de l'« idea corporis », « sub uno eodemque attributo, nempe Cogitationis » (1). Mais l'objection la plus grave que l'on doit adresser à Windelband et à Bratuschek réside dans ce fait que, selon leur interprétation, l'homme participerait à trois attributs, Étendue, Pensée et Pensée de la Pensée ou Conscience, contrairement à la déclaration formelle de Spinoza que l'esprit humain, n'enveloppant ou n'exprimant que les deux attributs de l'Étendue et de la Pensée, ne peut en connaître davantage (*Ep.* 64). L'« idea ideæ » nous ouvrirait donc sur l'infinité même des attributs, s'il était vrai qu'elle appartint à un 3^e attribut, des aperçus que Spinoza nous a expressément interdits.

(1) Selon BRATUSCHEK, ce scholie ne peut pas signifier que l'esprit et son idée doivent être compris dans le même attribut, puisque la totalité des esprits épuisant déjà l'infinité de la Pensée, les idées de ces esprits doivent former les éléments d'un nouvel attribut, parallèle à la Pensée, et qui doit être désigné comme la Pensée de la Pensée. Si d'ailleurs l'esprit et son idée appartiennent au même attribut, ils ne seraient distinguables ni « realiter » ni « modaliter » et ne constitueraient en fait qu'un seul et même mode. Spinoza admet sans doute qu'ils sont un seul et même individu, mais seulement dans le même sens où le corps et l'esprit sont une seule et même chose ; et s'ils sont un seul et même individu, ils doivent exprimer cet individu unique de deux manières différentes, par deux modalités distinctes, c'est à dire se rapporter à deux attributs différents. — L'observation de BRATUSCHEK est fort juste ; mais elle revient à montrer comment Spinoza aurait pu concevoir son « idea ideæ » pour maintenir le parallélisme des attributs. En fait, elle ne suit pas nécessairement des déclarations expresses du philosophe, et nous ne serions contraints de l'accepter que si toute autre interprétation ne pouvait réussir à concilier la formule de l'« idea ideæ » avec l'exigence du parallélisme. Cf. aussi LÉON, *op. cit.*, p. 154.

Qu'il n'y ait que deux attributs connaissables à l'esprit humain, Spinoza l'a trop nettement affirmé pour que sa pensée puisse donner lieu ici à la moindre équivoque. Cette thèse n'est cependant pas exempte de toute difficulté et on a pu se demander si elle n'était pas contradictoire aux principes du système (1). Puisque tous les attributs sont essentiellement identiques, toute modification de l'Étendue, par exemple, est en même temps et nécessairement une modification de la Pensée et de l'infinité des autres attributs. Toute idée du corps exprime donc, non seulement un mode de l'Étendue, mais encore l'infinité des modes correspondants dans les autres attributs infinis. Or aucune modalité ne peut être donnée en nous, dont nous n'ayons conscience ; l'esprit humain doit donc avoir l'idée de l'infinité des modes qui constituent sa nature propre, telle qu'elle est en soi, dans l'infinité des attributs, et, par suite, avoir l'idée de l'infinité même de ces attributs. Nous ne pourrions être réduits à la seule connaissance de la Pensée et de l'Étendue que si nous ne participions qu'à ces deux attributs ; mais, s'il en était ainsi, les êtres, dont les modalités appartiendraient à d'autres attributs, ne percevraient pareillement que les attributs auxquels ils participeraient ; l'univers serait dès lors composé d'une pluralité de mondes séparés, n'ayant entre eux aucune relation intelligible. L'unité substantielle de l'univers serait brisée et il ne serait plus permis d'affirmer que l'ordre et la connexion des choses sont identiques dans l'infinie diversité des modes qui les expriment. Or Spinoza n'éprouve pas même le besoin de réfuter cette conséquence, et, dans son *Ep.* 64, il renvoie simplement au scholie de la 7^e prop. d'*Elh.* II, où la thèse de l'unité substantielle du monde a été nettement posée.

Mais, si l'on écarte la conséquence, peut-on maintenir les prémisses dont elle est déduite ? Si l'homme ne connaît que deux attributs, il ne doit être compris que dans ces deux attributs, et la substance doit être proprement conçue comme un être composé d'attributs, produisant dans chacun d'eux des modes qui n'ont

(1) Cf. ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 18). BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{te} § 13); BRATUSCHER (*op. cit.*, II); ERDMANN (*op. cit.*, p. 70); JOACHIM (*op. cit.*, p. 39 note 5 et p. 70 note 2); FISCHER (*op. cit.*, p. 393); POWELL (*op. cit.*, p. 47 et sqq.); HARTMANN (*op. cit.*, p. 394).

aucune relation essentielle avec ceux qu'il produit dans les autres ; donc un être divisible en autant de parties qu'il possède d'attributs différents. Or, dans la même *Ep.* 64, Spinoza fait observer contre Tschirnhaus que la Substance est l'Être absolument infini, non parce qu'elle est composée d'une pluralité d'attributs s'ajoutant les uns aux autres, mais parce que, comme il l'a démontré au scholie de la 10^e prop. d'*Eth.* I, elle doit embrasser dans son essence tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie. Néanmoins, le philosophe maintient que l'esprit humain ne peut connaître que les deux attributs de la Pensée et de l'Étendue. Aussi Tschirnhaus ne se déclare-t-il pas satisfait et dans l'*Ep.* 65 il adresse à Spinoza une nouvelle objection, que la plupart des interprètes ont jugée décisive. Si l'on affirme à la fois que le monde est unique et que chaque chose particulière, en raison de l'infinité des attributs, doit être exprimée d'une infinité de manières, chaque mode devra être exprimé dans l'infinité des attributs sans cesser d'être un seul et même mode ; et, par suite, chaque mode de la Pensée aura pour objet, non seulement un mode de l'Étendue, mais un mode de chacun des autres attributs. Mais comment l'esprit humain peut-il être exprimé d'une infinité de manières dans l'infinité des attributs et ne connaître cependant que l'une de ces expressions infiniment multiples, celle qui est comprise dans l'attribut de l'Étendue ? Spinoza réplique (*Ep.* 66) que, si chaque chose est exprimée d'une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu, cependant cette infinité d'idées ne peut constituer le seul et même esprit d'une chose particulière, mais une infinité d'esprits, car ces idées infiniment multiples n'ont entre elles aucune connexion ; et le philosophe renvoie ici au scholie de la 7^e prop. d'*Eth.* II et à la 10^e prop. d'*Eth.* I.

Erdmann (1) remarque très justement que l'observation de Spinoza ne répond pas exactement à la difficulté soulevée par Tschirnhaus ; mais il estime que Spinoza y aurait satisfait « si, au lieu de dire que la connaissance de ces attributs tombe en une infinité d'autres « mentes », il avait dit qu'elle tombe en d'autres « intellectus infiniti » ; car il est absolument inconcevable com-

(1) *Op. cit.*, p. 71.

ment ce qui constitue une essence doit être connu par une autre « mens », c'est-à-dire par une autre partie de l'unique « intellectus infinitus », dont moi et cette « mens » sommes des parties ». Adresser à Spinoza un tel reproche, n'est-ce pas poser la question sur un terrain, qui était sans doute celui de Tschirnhaus, mais que Spinoza ne pouvait accepter ? Si, en effet, chaque « modification » était, comme le veut Tschirnhaus, exprimée d'une infinité de manières selon l'infinité des attributs, bien qu'elle restât une seule et même modification, il s'ensuivrait évidemment que la connaissance de cette infinité d'expressions serait donnée à celle d'entre elles qui appartient à l'attribut de la Pensée ; et l'hypothèse, qui rapporterait la perception d'un seul et même mode à une infinité d'esprits privés de toute relation réciproque, n'offrirait aucune signification. Bratuschek (1) croit cependant pouvoir adopter cette hypothèse, en interprétant l'infinité de ces esprits comme une série d'idées qui, appartenant à des puissances de plus en plus élevées de l'attribut de la Pensée, ne pourraient chacune avoir connaissance que des modes de l'attribut précédent et deviendraient elles-mêmes l'objet des modes qui les suivent, conformément au rapport indéfiniment répété du formel à l'objectif qui constitue le principe de l'infinité des attributs. Mais nous avons déjà montré que cette conception de l'infinité des attributs devait être rejetée, et l'*Ep.* 68 nous apporte une nouvelle raison de l'écarter ; car Bratuschek remarque lui-même que, si son interprétation est exacte, la thèse de Spinoza soulève deux difficultés, celles précisément que Tschirnhaus énonce dans l'*Ep.* 70, à savoir que, tout d'abord, il faudra considérer chaque idée comme un produit de son idéal, et que, ensuite, l'attribut de la Pensée s'étendra à lui seul autant que l'infinité des autres. Or nous avons déjà établi que la seconde difficulté ne se posait pas, à proprement parler, dans le système de Spinoza ; et la première est en contradiction si évidente avec les textes les plus formels de l'*Elhique* que dans l'*Ep.* 72 le philosophe déclare ne pas la comprendre et l'attribue à un « lapsus calami ». Tschirnhaus s'est donc mépris sur le sens de la réponse que Spinoza avait

(1) *Op. cit.*, II, 1 et sqq.

faite dans l'*Ep.* 66 à son objection. L'examen attentif de cette lettre nous montre en effet qu'au lieu de relever expressément la faute commise par son correspondant, le philosophe se borne à établir sa thèse en des termes qui suffisent à la justifier.

Tschirnhaus avait rencontré juste quand, dans l'*Ep.* 63, du fait que l'esprit humain ne peut connaître que la Pensée et l'Étendue, il déduisait la nécessité d'admettre l'existence d'êtres qui percevraient, outre la Pensée, attribut commun à tous les êtres doués de perception, un second attribut, lequel, ne pouvant être cette fois l'Étendue, objet de l'esprit humain, serait l'un quelconque de leur infinité, de sorte, que ces êtres ne connaîtraient rien de notre monde, de même que nous ne connaissons rien du leur. Mais de cette proposition Tschirnhaus concluait qu'il doit y avoir autant de mondes séparés qu'il y a d'attributs. Spinoza ne reconnaît pas la légitimité de cette inférence. Les attributs doivent être sans doute conçus chacun par soi, mais ils constituent dans leur infinité une seule et même substance, et, par suite, l'infinité des modes correspondants doit former une seule et même « chose », exprimée d'une infinité de manières, ainsi qu'il a été démontré au scholie de la 7^e prop. d'*Eth.* II. Spinoza ne dit pas que l'infinité de ces modes constitue un seul et même mode exprimé d'une infinité de manières, ainsi que Tschirnhaus l'interprétera inexactement dans l'*Ep.* 65. Le philosophe n'admet pas l'identité phénoménale des modes dans les différents attributs correspondants ; car une infinité de modes, qui seraient identiques « modaliter », ne constitueraient en vérité qu'un seul et même mode. Ce qui distingue les modes des différents attributs, ce sont précisément les formes sous lesquelles ils expriment ces attributs ; en fait toute distinction réelle dans le monde est d'ordre modal. Ce qu'il y a d'identique dans l'infinité des modes correspondants, c'est la « chose », qui constitue ce qu'ils sont « en soi » (*Eth.* II, 7 sch.); c'est, à proprement parler, la Substance elle-même, mais en tant qu'elle est « natura naturata », modifiée d'une modification déterminée. Or cette « chose », qui reste « una eademque » dans l'infinité des « modes » qui l'expriment, ne peut être l'objet d'une seule idée ou n'avoir qu'une seule âme ; car chacun des modes infiniment nombreux, qui la représentent dans l'infli-

mité des attributs correspondants, doit être l'objet d'une idée particulière et finie (*Tr. Brevis*, p. 82) ; et, par suite, il y aura de cette « chose » identique autant d'idées dans l'entendement infini de Dieu, qui perçoit l'infinité des attributs, qu'il y a dans les attributs de modes qui l'expriment. Or chaque attribut doit être conçu par soi et n'a aucune relation, de causalité ou de communauté, avec l'infinité des autres attributs. Chacune des idées de cette même « chose » identique devra donc appartenir à un monde modalement différent, selon l'attribut qu'elle aura pour objet immédiat ; et aucune connexion ne pourra s'établir entre ces modes, si ce n'est dans la substance elle-même par le moyen de la « chose », qui reste identique en chacun d'eux.

L'esprit humain, par exemple, qui a pour objet de perception immédiate les corps et par suite l'attribut de l'Étendue, ne pourra avoir aucune connexion avec les esprits dont l'objet immédiat de perception sera constitué par un autre attribut que l'Étendue. La totalité des esprits humains formera un entendement infini, qui sera en quelque sorte l'âme de l'Étendue ; la totalité des esprits, qui seront idées d'un autre attribut, formera pareillement un entendement infini, qui sera l'âme de cet autre attribut ; et ainsi de suite à l'infini. Mais la totalité de ces entendements infinis, qui constituent les âmes des différents attributs (car chaque attribut a son âme, *Tr. Brev.*, p. 101), formera un entendement « absolument infini », qui sera, non plus l'âme de tel ou tel attribut, mais l'âme de l'infinité de ces attributs, l'âme de la Substance, l'Idée de Dieu ou, selon l'expression théologique du *Tr. Brevis*, le Fils de Dieu. Dans cet entendement absolument infini devront être représentés, par l'infinité des idées, l'infinité des modes, et c'est par conséquent en lui pour la première fois que chaque « chose » une et identique sera véritablement exprimée. Tandis que dans l'entendement infini qui constitue l'âme de l'Étendue toute idée ou toute âme particulière ne peut rien percevoir que du point de vue de l'Étendue, c'est-à-dire sous l'idée de son corps, et, par suite, ne peut rien connaître de l'infinité des autres attributs, dont les idées n'ont aucune connexion modale avec elle, elle participera dans l'entendement absolument infini de Dieu à l'infinité même des attributs en vertu de sa connexion

avec les idées de cette seule et même « chose », qu'elle percevait déjà dans l'attribut de l'Étendue, mais sous la forme d'un corps particulier et fini ; et elle aura une connaissance adéquate de l'infinité des attributs. Mais, remarquons-le bien, cette connaissance n'est donnée qu'à l'idée qui n'a pas pour objet simplement un mode particulier d'un attribut déterminé, mais qui, s'élevant au-dessus du plan de perception de l'entendement infini, âme de cet attribut, saisit au sein de l'entendement absolument infini de Dieu l'infinité des modes qui y sont représentés. C'est ainsi que l'esprit humain ne peut percevoir l'infinité des attributs que s'il cesse d'être l'idée d'un corps humain, c'est-à-dire s'il cesse d'être proprement un esprit « humain » pour devenir esprit pur dans l'éternité. Dans la vie présente, parce qu'il ne peut jamais être que l'idée d'un corps humain, l'esprit humain ne peut aussi percevoir que les deux attributs, Pensée et Étendue, qu'il exprime ou enveloppe (*Elh.* II, 13 dem. et cor.) (1). Aussi Spinoza n'hésite-t-il pas à déclarer, dans l'*Ep.* 56, qu'il ne connaît pas Dieu « omnino », qu'il ne perçoit que ses attributs et même seulement une minime partie d'entre eux ; si néanmoins une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu est encore possible, nous avons montré dans quel sens exactement il fallait entendre cette proposition. Ajoutons que l'*Ep.* 64, qui a suscité toutes ces dif-

(1) Que l'esprit ne puisse connaître que les deux attributs de la Pensée et de l'Étendue, bien que chaque chose soit exprimée d'une infinité de manières dans l'entendement infini de Dieu, ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 18) essaie d'en rendre compte par cette hypothèse que l'esprit humain perçoit toutes choses sous les idées de ses attributs, de sorte que les êtres, modes des autres attributs, lui apparaissent nécessairement sous les formes de la Pensée et de l'Étendue ; de même que ces êtres doivent nous percevoir sous la forme de leurs attributs, si l'on peut encore parler de perception, quand il s'agit de fonctions dont nous ignorons la nature. Mais de cette hypothèse il suit, tout d'abord, que l'esprit, même affranchi de toute relation avec son corps, ne pourra jamais connaître les autres attributs tels qu'ils sont réellement ou en soi, puisque toute sa connaissance est, en vertu de son essence propre, soumise aux catégories des deux attributs qu'il enveloppe. Or Spinoza accorde à l'entendement infini la perception de l'infinité des attributs comme telle ; mais l'esprit, conçu dans l'éternité, est une partie de cet entendement infini ; il doit posséder par conséquent les mêmes propriétés ! D'autre part, nous aurions en fait, dès la vie présente, une connaissance adéquate de l'infinité des attributs, puisque nous saisirions l'infinité même des modes réels, dans notre perception de l'Étendue ; et Spinoza ne serait pas autorisé à dire que notre connaissance n'atteint pas la totalité des attributs ni même leur majeure partie.

facultés, n'établit démonstrativement l'impossibilité de percevoir d'autres attributs en dehors de la Pensée et de l'Étendue qu'à l'égard de l'esprit humain, c'est-à-dire de l'idée du corps humain (« *mentem humanam sive corporis humani ideam* ») ; elle laisse donc à l'esprit, qui n'est plus idée du corps humain, la faculté de percevoir d'autres attributs ; or dans la vie éternelle l'esprit doit être précisément conçu en dehors de toute relation avec le corps humain.

Que Spinoza ait cependant formé l'espoir d'en connaître un jour davantage, dès la vie présente, le *Tr. Brevis* paraît bien l'indiquer ; car il y est déclaré que de l'infinité des attributs le philosophe n'a pu percevoir « jusqu'ici » que la Pensée et l'Étendue (p. 6 et 31). Or l'obstacle, qui s'est opposé « jusqu'ici » à la connaissance des autres attributs de Dieu, devait être rapporté à ce seul fait qu'aucun attribut ne peut être saisi par l'expérience comme un objet de perception sensible (*Ep.* 10). Mais, que cet obstacle fût infranchissable, il ne le semblait pas ; car, d'après le *Tr. Brevis* (p. 6), nous savons déjà des autres attributs qu'ils sont ; or l'*Ep.* 10 établit une absolue identité entre l'existence des attributs et leur essence ; il s'ensuivrait que nous devrions savoir de tous les attributs, non seulement qu'ils sont, mais encore ce qu'ils sont, et les saisir dans l'indivisible unité de leur existence et de leur essence. Il est donc possible que Spinoza ait conçu l'espoir de déterminer un jour l'infinité des attributs dans leur essence, ainsi que le veulent Bratuschek et Joachim(1) ; mais il faut ajouter, avec ce dernier, que l'*Elhique* n'en a conservé aucune trace ; l'*Ep.* 64 en manifeste clairement l'abandon définitif. L'objection de Tschirnhaus, bien loin d'avoir mis le philosophe, comme le croit Bratuschek, sur la voie d'une connaissance progressive des attributs par l'hypothèse d'une série de « puissances » graduelles de la Pensée, lui a nettement révélé l'impossibilité d'une telle conception, par la claire compréhension qu'il ne peut y avoir de connexion entre les idées infinies par lesquelles chaque « chose » est exprimée dans l'entendement absolument infini de Dieu.

(1) BRATUSCHEK (*op. cit.*, II, 3) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 70 note 2 et 39 note 5).

Au lieu de rapporter la connaissance limitée qu'a l'esprit humain des attributs de Dieu à la nature même de cet esprit qui, en tant qu'idée d'un corps particulier, ne peut rien saisir en dehors de ce qu'enveloppe le corps et de ce qu'il enveloppe lui-même comme idée (*Elh.* II, 13 dem. et cor.), on s'est efforcé de la fonder sur une limitation objective, sur le fait que la substance ne serait réellement douée que des deux attributs de la Pensée et de l'Étendue. Déjà Leibniz (1) n'acceptait pas sans hésitation l'hypothèse d'une infinité d'attributs dans la doctrine de Spinoza ; Hartmann (2) appelle cette hypothèse « une fantaisie déductive » et l'estime contradictoire aux principes du système selon lesquels, chaque mode devant être exprimé simultanément dans tous les attributs donnés, « il ne peut y avoir dans l'Absolu plus d'attributs qu'il ne s'en présente en nous », à savoir les deux attributs de l'« idéalité » et de la « réalité », de l'être « objectif » et de l'être « formel » (pensée substantielle infinie et étendue substantielle infinie). Jacobi et Thomas sont allés jusqu'à considérer l'hypothèse de l'infinité des attributs comme une « accommodation » introduite par le philosophe en vue de cacher sa vraie pensée et de se soustraire aux « persécutions ». Il faut admettre, avec Busolt et Friedrichs (3), que le nombre des attributs n'a pas besoin, logiquement, d'être infini. La Substance pourrait fort bien ne posséder qu'un seul attribut et rester néanmoins absolument infinie ; car son absolue infinité exige seulement qu'il n'existe pas deux substances de même attribut ; s'il n'est donné dans la réalité qu'un seul attribut, la substance qui le possédera comme son essence sera l'unique substance ; elle ne sera donc limitée par aucune autre substance ; elle sera absolument infinie. Le monisme idéaliste, l'hypothèse que la substance s'épuise tout entière dans l'attribut de la Pensée, ne compromet donc en aucune façon l'absolue infinité de Dieu. Mais, si deux attributs nous sont réellement donnés (et on ne peut nier qu'ils le soient, puisque nous percevons à la fois des corps et des idées, c'est-à-dire deux espèces de modes qui, ne pouvant exister

(1) *Réfutation inédite de Spinoza.*

(2) *Op. cit.*, p. 395.

(3) BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{is} § 9) ; FRIEDRICHS (*op. cit.*, p. 73 et sqq.). cf. aussi LÉON (*op. cit.*, p. 132 et sqq.).

et être conçus que par Dieu, supposent en Dieu deux attributs différents), ou bien nous devons supposer qu'il existe dans la Nature deux substances hétérogènes, et dans ce cas elles ne seront plus chacune absolument infinies, puisqu'on devra nier de l'une ce qui appartiendra à l'autre ; ou bien il faudra conférer à la même substance ces deux attributs, et la question se pose de savoir si la dualité des attributs est compatible avec l'absolue infinité de la substance. Toute dualité tombe sous la loi du nombre, puisqu'elle forme une quantité définie ; ne posséder que deux attributs seulement, c'est donc être déterminé d'une certaine manière, c'est manifester son impuissance à en posséder davantage. Toute pluralité est d'ordre numérique et implique une limitation. L'alternative n'est donc possible qu'entre l'unité absolue ou l'infinité absolue. La substance, pour être infinie, doit ne posséder qu'un seul attribut, qui dès lors sera l'unique attribut réel ; ou elle doit être douée de l'absolue infinité des attributs, de manière à embrasser dans son essence tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie. *L'Ep.* 64 ne laisse aucun doute sur ce point. Spinoza y déclare que son idée de l'Être absolument infini n'est pas dérivée de l'hypothèse qu'il pût y avoir des êtres doués de trois, de quatre ou d'un plus grand nombre d'attributs ; de ce que deux attributs sont donnés, il conclut qu'il doivent appartenir à la même substance et que de plus cette substance doit être douée d'une infinité d'attributs (cf. *Elh.* I, 10 sch.).

Cette conclusion n'a pas paru décisive à Friedrichs (1), qui s'est efforcé d'établir que la dualité des attributs n'est nullement incompatible avec l'infinité de la substance. Avec Erdmann (2), Friedrichs conçoit le rapport des deux attributs de la Pensée et de l'Étendue comme une opposition logique ; mais, tandis que Erdmann ramenait cette opposition à la simple dualité épistémologique du sujet et de l'objet, ou, en termes spinozistes, de l'objectif et du formel, Friedrichs la présente comme une opposition contradictoire, par laquelle l'un des attributs est l'absolue négation de l'autre (3). Or « un attribut ne peut être nié d'une manière

(1) *Op. cit.*, p. 73 et sqq.

(2) *Op. cit.*, p. 66 et sqq.

(3) C'était déjà la thèse des scolastiques, cf. SUAREZ (*Disp.* 20) : « om-

absolue une infinité de fois, mais une seule fois ; cette négation ne fournit donc qu'un seul attribut parfaitement distinct ». Tout mode de l'Étendue étant la négation absolue d'un mode correspondant de la Pensée, de telle sorte qu'on pourrait désigner tout corps comme une non-idée et toute idée comme un non-corps, il n'est pas possible d'admettre l'existence d'une troisième espèce de modes, car ceux-ci empièteraient nécessairement sur le domaine des modes déjà donnés et devraient par conséquent en être de simples modifications ; de même qu'une grandeur mathématique ne peut jamais présenter que deux directions opposées ou de signes contraires. L'essence de la substance s'épuise dichotomiquement ; tout ce qui n'appartient pas à l'un de ses attributs doit être rangé dans l'autre comme son contradictoire logique ou sa négation absolue ; et la dualité des attributs s'ensuit ainsi nécessairement de la nature de la substance. La substance n'en reste pas moins infinie, puisque l'opposition absolue de ses deux attributs épuise tous les attributs possibles et qu'on ne pourrait concevoir un troisième attribut qui ne doive être rapporté à l'un des membres de cette opposition, comme l'une de ses modifications, et ne cesse par conséquent d'être proprement un attribut. La dualité contradictoire des attributs embrasse donc l'infinité du réel. Le nombre des attributs n'ajoute rien, d'ailleurs, à l'essence de la substance, qui reste simple et identique en tous, et serait déjà absolument infinie et parfaite, si elle n'était douée que d'un seul attribut.

Cette interprétation serait fondée, si les deux attributs de la Pensée et de l'Étendue constituaient en fait une opposition logique absolue. Mais, de ce qu'ils doivent être conçus chacun par soi et n'avoir rien de commun, il suit qu'on ne peut établir entre

*nis creatura vel est materialis vel spiritualis... Patet consequentia, quia illa duo membra quæ includunt immediatam et contradictoriam oppositionem complectuntur omnes creaturas possibles ». ROBINSON, qui cite ce texte (*op. cit.*, p. 462), fait remarquer très justement que Descartes est le 1^{er} à avoir considéré les deux attributs Pensée et Étendue, non plus comme « opposita », mais comme « distincta ». Mais, si les deux attributs sont simplement distincts, et non opposés contradictoirement, il s'ensuit logiquement que d'autres attributs, également distincts, sont encore possibles, et Spinoza n'est pas le seul à avoir tiré cette conséquence (cf. notamment MALEBRANCHE, *Recherche de la Vérité*, Liv. III, P^{is} 2, ch. 9).*

eux, non seulement aucune liaison causale, mais encore aucune comparaison logique. D'autre part, le principe de la parfaite correspondance de leurs modes réside, non pas dans leur opposition absolue, mais au contraire dans leur identité substantielle. Loin d'être l'absolue négation l'un de l'autre, ils expriment chacun dans leur genre une certaine essence éternelle et infinie et sont par conséquent au même titre des affirmations absolues de l'Être, des fonctions positives de la Substance. Si, enfin, la dualité des attributs formait une opposition absolue, par laquelle chacun serait le contradictoire de l'autre, il faudrait concevoir la substance comme l'identité des contradictoires, et cette formule, en quelque sens qu'on l'entende, n'est assurément pas conforme à l'esprit du spinozisme.

Les bases sur lesquelles repose l'hypothèse de l'infinité des attributs sont d'ailleurs si nettement exposées par Spinoza qu'il paraît téméraire d'en contester la portée et la signification (1). Toute chose doit être conçue sous quelque attribut, et, par suite, un être aura d'autant plus d'attributs qu'il aura plus de réalité ou d'essence. Or la substance est l'Être absolument infini, l'Être qui n'enveloppe aucune négation et doit embrasser dans son essence tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie ; la Substance absolument infinie doit donc être conçue sous une infinité d'attributs, ou être douée de l'infinité des attributs. Bien loin par conséquent qu'il soit absurde de conférer à une même substance une pluralité d'attributs, rien n'est plus clair et évident que la nécessité de définir la substance absolument infinie comme l'Être doué d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (*Tr. Brev.*, p. 7 et 12 ; *Eth.* I, 9 et 10 sch. ; II, 7 sch. ; *Ep.* 9, 63 et 64). Ajoutons que chaque attribut, quoique indéterminé ou infini dans son genre, n'exprime qu'une

(1) Cf. ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 40) ; BUSOLT (*loc. cit.*) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 377) ; BRATUSCHEK (*op. cit.*, II^e et sqq.) ; SAISET (*op. cit.*, 1^{re} P^{1e} II § 2) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 5) ; BRUNSCHVIG (*Spinoza*, p. 63) ; POLLOCK (*op. cit.*, p. 166) ; LAGNEAU (*op. cit.*). — Sur la 9^e prop. d'*Eth.* I, qui suppose des « degrés » dans le réel et met l'existence au comparatif comme une propriété à laquelle les choses participent à des degrés divers d'intensité, cf. DESCARTES (*Rep. aux 2^e obj.* ax. 6) et les intéressantes remarques de LOTZE (*Métaphysique*, § 49) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 73) ; KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 19) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 19 et sqq.).

certaine essence éternelle et enveloppe par conséquent la négation de toute essence qui ne constitue pas sa nature propre (*Elh.* I, def. 6 expl.). L'absolue infinité de la substance ne peut donc être assurée que si dans son essence est compris tout ce qui exprime une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire une infinité d'attributs infinis, par laquelle se manifeste l'illimitation de sa toute-puissance, la souveraineté de sa perfection. Par l'infinité de ses attributs la Substance est, selon l'expression de Zulawski, « la puissance infinie élevée à une puissance infinie ». Quant à prétendre énoncer la moindre proposition sur la nature des attributs infinis qui constituent l'essence absolument infinie de la substance, ce ne serait pas seulement forcer la pensée de Spinoza, mais encore se mettre en contradiction avec sa propre déclaration, maintes fois répétée, que l'esprit humain ne connaît aucun des attributs de Dieu en dehors de la Pensée et de l'Étendue. La seule indication qui nous soit permise ici revient à constater que les attributs infinis dont nous ignorons la nature ne peuvent en aucun cas conférer à la substance une « personnalité », même, supposée distincte « *toto cœlo* » de la nôtre ; car, si l'on peut s'appuyer sur certains passages du *Tr. th. pol.* (cf. ch. I et IV), où Spinoza admet par exemple que Dieu communique avec son fils « d'âme à âme », le *Tr. Brevis* (notamment p. 31 en note) et l'*Ethique* (I, 17 sch. ; 33 sch. 2) nous défendent de considérer cette « personnalité » de Dieu, à supposer qu'elle fût établie philosophiquement, comme un nouvel attribut infini de la Substance, mais seulement comme une modification de son « *Absoluta Cogitatio* ».

IX

LA PERSONNALITÉ DE DIEU

La question du « personnalisme » dans la doctrine de Spinoza a donné lieu à un important débat, que deux siècles de discussion n'ont pas encore tranché (1). Bien que le philosophe ait avoué

(1) Je citerai, parmi les défenseurs de la thèse personnaliste, Herder, Sigwart, Trendelenburg, Lowe, Erdmann, Chr. Sigwart, Busolt, Friedrichs, Sain-

ne pouvoir former un concept clair et distinct du terme « personnalité », dont se servent les théologiens pour définir la nature de Dieu (*Cog. Mel.*, p. 218), on a cru pouvoir attribuer à son Dieu un entendement et une volonté qui, pour être infiniment élevés au-dessus des facultés humaines, n'en sont pas moins, en dernière analyse, de même essence.

Si l'on écarte du *Tr. th. pol.* les textes où Spinoza s'est manifestement servi de symboles théologiques, au sens où il en a fait lui-même la déclaration (*Ep.* 23) et dans le but peut-être d'amener « amicas aures ad veritatem audiendam » (*De Int. Em.*, p. 6) (1), il reste qu'à Dieu sont sans doute attribués un entendement et une volonté ; mais le ch. IV n'hésite pas à établir entre l'entendement de Dieu et sa volonté une parfaite identité d'essence et à définir par exemple le concept que Dieu a d'un triangle comme l'acte même par lequel il le produit nécessairement dans l'éternité en vertu de sa nature propre. Or le ch. III et le ch. IV réduisent la « volonté » de Dieu à l'ordre fixe et immuable des événements naturels ; la « puissance » de Dieu à la puissance même de la Nature, de laquelle toutes choses s'ensuivent avec une éternelle nécessité ; la « providence » de Dieu aux lois de la Nature par lesquelles chaque chose s'efforce de persévérer dans son être. De la « volonté » de Dieu sont exclues à la fois la liberté et la finalité ; et l'« entendement » de Dieu n'est pas une faculté par laquelle il se représente les choses hors de lui, mais l'acte par lequel il les pose dans l'éternité. Qu'ont à faire une telle « volonté » et un tel « entendement » avec la personnalité ? Mais, si Dieu ne peut être une « personne », on ne peut lui attribuer un entendement et une volonté qu'en un sens qui n'ait plus rien d'humain. Et cette conclusion, qui découle logiquement et implicitement du *Tr. th. pol.*, est celle-même à laquelle Spinoza avait été conduit dans les *Cog. Mel.*

tes, Busse, Ritler, Überweg, Hartmann, Vold, Pollock, Richter, Bergmann, Sommer, Eisler, Brochard, Clemens, Höfding, etc... ; — parmi les adversaires : Bayle, Leibniz, Jacobi, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss, Schopenhauer, Fischer, Böhmer, Camerer, Marlineau, Van der Linde, Lüllmann, Saisset, Powell, Grünwald, Thilo, etc...

(1) Peut-être même faut-il n'y voir que l'artifice d'une tactique dont la nécessité s'imposait à la suite du procès d'hérésie intenté aux frères Kocrbagh ; cf. sur ce point : MEINSMA, *Spinoza und sein Kreis*, p. 397 et sqq., et FREUDENTHAL, *Das Leben Spinozas*, p. 175, et sqq.

par une analyse philosophique des concepts d'entendement et de volonté en Dieu.

Si, en effet, l'on attribue à Dieu un entendement, il faudra reconnaître à la fois que Dieu doit être omniscient, puisqu'il est parfait, mais qu'il ne peut rien connaître en dehors de lui-même, puisque ses idées ne doivent pas être la simple représentation d'objets extérieurs qui les limiteraient, mais au contraire déterminent déjà ces objets dans leur essence et leur existence. En outre, bien que Dieu ne puisse être ainsi que l'objet de sa propre science, ou mieux sa propre science à lui-même, il doit avoir connaissance des choses particulières, puisque celles-ci ne peuvent ni exister ni être conçues sans lui ; mais néanmoins, puisque Dieu aurait pu donner à ces choses particulières une autre essence, il aurait pu en avoir d'autres idées, de sorte que sa connaissance des choses particulières ne peut être comparée à celle qu'il a de son essence éternelle et immuable et ne peut lui être attribuée qu'improprement. Ajoutons, en troisième lieu, que l'idée qui constitue l'omniscience de Dieu doit être simple et unique, puisqu'elle est identique à son essence même, bien que d'autre part elle s'exprime « diversimode » dans les choses créées. Ne sommes-nous pas ainsi conduits par l'hypothèse d'un entendement en Dieu à de véritables antinomies ? Et s'il faut avouer que leur solution dépasse la portée des facultés humaines (*Cog. Mel.*, II, 7), n'est-ce pas reconnaître, à parler franchement, que l'hypothèse d'un entendement en Dieu ne repose sur aucun principe rationnel (*Pref. de L. Meyer*) ? Mais la volonté de Dieu n'est pas distincte de son entendement, si ce n'est à l'égard de notre connaissance ; et comme, d'autre part, entendement et volonté forment le contenu de notre idée de personnalité, le philosophe conclut très logiquement que la « personnalité » de Dieu dépasse l'entendement humain ; il ajoute, non sans ironie, qu'elle ne peut être saisie que dans la vision béatifique réservée aux élus (*Cog. Mel.*, II, 8). « La science de Dieu ne s'accorde pas plus avec la science humaine que le chien, signe céleste, avec le chien, animal aboyant, et peut être encore moins » (*Cog. Mel.* II, 11). La formule, dans laquelle nous avons cru pouvoir résumer la théorie du *Tr. Th. pol.* sur ce point, est ici nettement exprimée et ne laisse place à aucune

équivoque. Or la même formule est textuellement reproduite par l'*Ethique* (I, 17 sch.) dans l'un des passages qu'on a précisément invoqués en faveur de la thèse personaliste.

L'interprétation de ce passage n'offre aucune difficulté, quand on l'examine à la lumière des textes du *Tr. Brev.*, dont il est l'aboutissant nécessaire. Le *Tr. Brevis* considère expressément l'« omniscience » comme un mode et non comme un attribut de Dieu (p. 31 en note) ; or « il n'y a en Dieu aucun autre mode que ceux de ses créatures elles-mêmes » (p. 88) ; l'« omniscience » de Dieu est donc « un mode particulier de la chose pensante » et ne peut à ce titre appartenir à Dieu considéré en lui-même, dans l'ensemble de ses attributs ou comme substance (p. 32). L'« idea Dei », par laquelle les *Cog. Mel.* (II, 7) définissaient l'omniscience divine, est en conséquence posée comme étant de toute éternité « dans » la chose pensante, c'est-à-dire en Dieu même, en tant qu'il produit par sa « Pensée » immédiatement l'idée de toutes choses réelles (*Tr. Brev.*, p. 86). Si le *Tr. Brev.* parle encore d'entendement et de volonté en Dieu, c'est seulement « d'après l'opinion » de ceux qui croient devoir lui attribuer de semblables facultés, et pour faire ressortir les conséquences absurdes d'une telle opinion (*Tr. Brev.*, p. 26). Quand Spinoza enseigne qu'en Dieu l'entendement, la volonté et l'essence sont une seule et même chose et que, par suite, l'entendement et la volonté de Dieu ne peuvent avoir que le nom de commun avec l'entendement et la volonté de l'homme, il se place au point de vue de ses adversaires, des théologiens et des philosophes qui se représentent Dieu comme une personne ou un créateur ; il n'énonce nullement par là sa propre pensée, ainsi qu'en fait foi d'ailleurs l'*Ep.* 54. Entendement et volonté sont des attributs humains ; les conférer à la divinité, même quand on les suppose élevés à l'infinité et contenus en elle « éminenter », serait procéder avec autant de logique qu'un triangle ou un cercle qui, s'ils avaient la parole, définiraient Dieu comme l'Être éminemment triangulaire ou circulaire (cf. *Ep.* 56).

Que, par suite, le scholie d'*Eth.* I, 17 ne puisse avoir qu'une valeur et une signification polémiques (cf. aussi *Eth.* I, 33 sch. 2), déjà Powell et Richter (1) l'ont très justement observé. Spinoza

(1) POWELL (*op. cit.*, p. 102 et sqq.) ; RICHTER (*loc. cit.*, ΓΑ.).

commence par déclarer que selon lui « à la nature de Dieu n'appartiennent ni entendement ni volonté ». Mais, si nous supposons qu'à l'essence de Dieu appartiennent entendement et volonté, nous devons y reconnaître de tout autres attributs que ceux dont l'homme est doué, par conséquent des attributs qui n'auront rien de commun avec ces derniers en dehors du nom qui les exprime, comme « le chien signe céleste et le chien animal aboyant ». Car nous devons admettre que l'entendement de Dieu n'est pas simultanément ou postérieur aux choses qu'il perçoit, mais en est au contraire la cause efficiente. Or, outre qu'une telle hypothèse ne peut être acceptée par Spinoza, puisqu'elle est directement opposée au parallélisme des attributs (*Eth.* II, 6 et cor.), elle renferme une contradiction insoluble : tout effet est distinct de sa cause en cela précisément qu'il reçoit de sa cause ; l'entendement de Dieu ne pourrait donc jamais être posé comme la cause tant de l'essence que de l'existence de notre entendement, et, par suite, l'idée d'un entendement divin n'offrirait aucun sens accessible à notre propre entendement. Cette conclusion n'est pas seulement dirigée contre l'anthropomorphisme, que la théologie chrétienne a d'ailleurs combattu elle-même de tout temps ; elle attaque dans son principe l'idée même d'une personnalité en Dieu, en présentant comme une fiction de l'imagination humaine le concept d'un entendement divin, même élevé à l'infini et dépouillé, autant que possible, de toute figure humaine.

Tschirnhaus (*Ep.* 63) croyait soulever une difficulté contre Spinoza en objectant que l'entendement de Dieu, différant du nôtre par l'essence et l'existence, ne peut rien avoir de commun avec lui (d'après *Eth.* I, 3) et ne peut par suite en être la cause. Mais de cette observation, qui est très juste, il y a lieu de conclure, non pas que l'entendement de Dieu doit être de même nature que le notre, qui en est le produit, mais au contraire que notre entendement n'est pas l'œuvre d'un entendement divin. On dira peut-être que la cause, dont notre entendement est l'effet, doit avoir quelque chose de commun avec lui (*Eth.* I, 3) et par suite doit être un entendement de même essence ; mais c'est confondre manifestement la causalité des choses particulières avec la causalité divine. Deux choses particulières ne peuvent être causes

l'une de l'autre, si elles n'ont entre elles quelque chose de commun, c'est-à-dire ne peuvent être comprises l'une par l'autre (« per se invicem intelligi », *Eth.* I, 3 dem.). Mais Dieu n'est cause de l'essence et de l'existence des choses qu'autant que celles-ci ne peuvent exister et être conçues que par lui ; et la réciproque ne peut être également admise ; il ne saurait y avoir ici, à proprement parler, communauté ou accord ; la distinction de la cause et de l'effet est au contraire imposée par celle même de la substance et du mode (*Eth.* II, 10 sch.). Il est vrai que cette réponse ne serait pas justifiée, s'il fallait admettre en Dieu un entendement et une volonté, puisque dans ce cas il faudrait supposer qu'entre l'entendement et la volonté de Dieu et l'entendement et la volonté de l'homme il n'y a rien de commun ; mais cette supposition est celle même à laquelle sont réduits les partisans du personnalisme et sur laquelle précisément Spinoza s'appuie pour les combattre.

Ajoutons que si, comme l'énonce le scholie d'*Eth.* V, 40, l'entendement infini de Dieu doit être constitué par la totalité des esprits ou modes de la Pensée, le dilemme se pose ou de considérer l'entendement infini de Dieu comme un mode infini de la Pensée, qui, par suite, n'appartient pas à l'essence de la Substance prise en soi, ou de reconnaître entre l'entendement de Dieu et les entendements humains, non seulement une analogie, mais une parfaite identité d'essence, le premier n'étant que la somme infinie des autres, contrairement aux conclusions qui s'étaient tout d'abord imposées à nous. En présence de ce dilemme, le choix de Spinoza ne peut être douteux : l'entendement de Dieu est, pour le philosophe, non pas un attribut, mais bien un mode éternel et infini de la substance. On ne peut concevoir en Dieu d'entendement qui ne soit en acte (*Eth.* I, 31 sch. et 33 sch. 2) ; or tout entendement en acte, même infini, appartient à la Nature naturée (I, 31 ; cf. *Ep.* 9) ; car tout entendement est un mode de la Pensée et ne peut être conçu que par la Pensée absolue, attribut de Dieu (*Eth.* I, 31 dem.). La volonté, même supposée infinie, n'est pareillement qu'un mode de la Pensée absolue et doit être déterminée par Dieu, non pas en tant qu'il est substance absolument infinie, mais en tant qu'il a déjà un attribut qui exprime l'essence

éternelle de la Pensée (I, 32 dem.). Par suite « l'entendement et la volonté se rapportent à la nature de Dieu comme le mouvement et le repos, et absolument comme toutes les choses naturelles qui doivent être déterminées par Dieu à exister et à agir d'une certaine manière » (*Elh.* 1, 32 cor. 2). De même que le « motus-et-quietes » constitue un mode éternel et infini qui découle immédiatement de l'attribut de l'Étendue, l'entendement absolument infini est un mode éternel et infini qui découle immédiatement de l'attribut de la Pensée (*Ep.* 64).

Le problème du personalisme n'offrirait désormais aucune difficulté, si Spinoza n'avait introduit dans son système une « Idea Dei » (*Elh.* II, 3), dont on a pu se demander, non sans raison, si elle n'était pas une nouvelle expression pour désigner l'« absoluta cogitatio », et dont on a voulu faire le principe d'une conscience divine (1). J'accorde que pour Spinoza il n'y a pas d'idée sans une conscience d'elle-même (*Tr. de Int. Em.* p. 11 et *Elh.* II, 43 sch.) ; si par suite l'« Idea Dei » doit être entendue au sens subjectif d'une idée que Dieu aurait de lui-même en tant que substance, d'une idée qui serait par conséquent l'un de ses attributs et l'essence même de son « absoluta Cogitatio », il faudrait convenir que le Dieu de Spinoza a conscience de lui-même comme substance et

(1) EIDMANN (*op. cit.*, p. 67) et HARTMANN (*op. cit.*, p. 395 et 404) qui considèrent l'« Idea Dei » comme synonyme de l'« Absoluta Cogitatio », la définissent comme l'« Idea omnis esse » ou Idée de l'Être unique, substantiel, par opposition à l'Entendement infini, qui est l'« Idea » ou « Cogitatio omnium », l'Idée de toutes les choses particulières qui suivent d'une infinité de manières des attributs de la substance. HARTMANN interprète cette opposition comme celle d'une pensée implicite (« Cogitatio ») et d'une pensée explicite (« Intellectio ») ; et RACKWITZ (*op. cit.*, p. 24) parle également d'une pensée abstraite et d'une pensée concrète en Dieu. BUSSE (*Beitrag...* § V) et RICHTER (*op. cit.*, I, B) distinguent l'« Idea Dei » de l'« Absoluta Cogitatio », mais la rangent néanmoins dans la « Natura naturans », comme Idée des essences éternelles, par opposition à l'Idée des modes temporels, qui constitue l'Entendement infini et appartient à la « Natura naturata ». FRIEDENTHAL (*op. cit.*, p. 134) et POWELL (*op. cit.*, p. 92 et sqq.) estiment que par « Idea Dei » Spinoza désigne tantôt l'« Absoluta Cogitatio », tantôt l'« Intellectus infinitus », et croient pouvoir expliquer cette oscillation par l'hypothèse que l'« Idea Dei » est une notion scolastique que le philosophe a introduite dans son système sans avoir réussi à l'y accommoder. Selon SAISSER (*op. cit.*, 1^{re} P^{te} IV § 2), l'« Idea Dei » n'a pour objet que les attributs de Dieu, la substance même ne pouvant être comprise dans son absolue indétermination que par l'« absoluta cogitatio ». RIVALD (*op. cit.*, p. 175) considère au contraire l'« Idea Dei » comme un mode du 2^e genre, qu'il place après l'entendement absolument infini, sur le même plan que la « facies totius universi ».

qu'il doit être défini comme une « Personne ». Mais est-il possible de ranger l' « Idea Dei » dans la « Natura naturans » et de n'y voir qu'une autre expression de l' « absoluta Cogitatio » ? Il le semble tout d'abord. Déjà les *Cog. Mel.* (II. ch. 7) rapportaient l' « Idea Dei » à l'essence même de Dieu et en fondaient l'unité et la simplicité sur l'unité et la simplicité de l'essence divine « en dehors de laquelle elle n'est rien ». L'*Ethique* ne se borne pas à rattacher l'unicité de l' « Idea Dei » à l'unicité même de la substance, de laquelle suivent une infinité de modes infinis (*Eth.* II, 4 dem.) ; elle établit expressément un absolu parallélisme entre ce qui suit de l' « Idea Dei » et ce qui suit de la « nature » de Dieu (*Eth.* II, 7 cor.) ; or que par cette « nature » il faille entendre non seulement l'Étendue, comme le veut Erdmann (1), mais tous les autres attributs de Dieu en dehors de la Pensée, cela dérive logiquement et du Cor. d'*Eth.* II, 7 qui commence par poser une parfaite égalité entre la puissance de penser de Dieu et sa puissance actuelle d'agir, et de la prop. 8 d'*Eth.* II qui compare l'existence des essences objectives des choses particulières dans l'Idée infinie de Dieu à celle de leurs essences formelles dans les autres attributs. Le cor. de cette même prop. poursuit la comparaison en des termes qui ne semblent pas permettre de concevoir l' « Idea Dei » autrement que comme l'attribut même de la Pensée, enveloppant dans son essence infinie les idées des choses particulières, de la même manière que les autres attributs de Dieu renferment les essences formelles de ces choses particulières. Ajoutons que la 20^e prop. d'*Eth.* II fonde l'idée que l'esprit humain a de lui-même, donc la conscience humaine, par renvoi à *Eth.* II, 3, sur l'idée que Dieu a de lui-même, laquelle idée doit par suite être conçue comme une conscience divine. Est-il enfin besoin de rappeler qu'à maintes reprises Spinoza n'a pas craint d'attribuer à Dieu « la connaissance de lui-même », dans le même sens où on doit lui attribuer une infinie puissance d'action ? (Cf. *Eth.* II, 3 sch. ; *Ep.* 56, 58, 43, 75). L' « Idea Dei » doit donc être définie, semble-t-il, comme l'idée par laquelle Dieu « se ipsum intelligit », et rangée parmi ses attributs comme une nouvelle expression de l' « Absoluta Co-

(1) *Op. cit.*, p. 67.

gitatio », avec laquelle elle doit être essentiellement identique, puisqu'elle est mise en correspondance avec tous les autres attributs « formels » de la substance.

Que l'« Idea Dei » implique l'hypothèse d'une conscience divine, par laquelle Dieu se connaît lui-même dans l'infinité de ses attributs et de ses modes, on ne peut songer à le nier ; car toute idée est inséparable d'une idée d'elle-même ou d'une certaine conscience. Mais l'« Idea Dei » doit-elle être identifiée avec l'« absoluta Cogitatio ? » N'est-elle pas plutôt déjà un mode de cet attribut, qu'il conviendrait de placer sur le même plan que le « motus-et-quietas » dans l'attribut de l'Étendue ? « En Dieu, dit la 3^e prop. d'*Eth.* II, est nécessairement donnée une idée tant de son essence même que de toutes les choses qui suivent nécessairement de cette essence ». Mais cette Idée est-elle donnée en Dieu considéré comme substance, de sorte qu'elle constituerait l'un de ses attributs, ou n'est-elle pas au contraire donnée en Dieu déjà considéré comme Pensée absolue, donc comme attribut, de sorte qu'il lui reste seulement d'être le premier mode éternel et infini produit par la puissance infinie de Dieu ? Or la Dem. de cette 3^e prop. repose sur la 15^e prop. d'*Eth.* I, selon laquelle « tout ce qui est est en Dieu ». Mais si l'« Idea Dei » est donnée en Dieu pour cette seule raison que « tout ce qui est est en Dieu », aucune conclusion sur le sens précis de l'« in Deo » ne peut être tirée de cette proposition ; elle établit seulement que l'idée dont il s'agit est nécessairement donnée en Dieu, et on pourrait la formuler avec Powell (1) de la manière suivante : « il y a dans l'Univers infini une idée simple de l'essence divine à côté d'autres idées innombrables, dont chacune correspond à un mode formel déterminé de cette essence ». Mais il y a plus : le « quicquid est in Deo est » de la 15^e prop. d'*Eth.* I se rapporte manifestement aux modes de la substance, puisque en dehors de Dieu il ne peut y avoir d'autre substance ; et, d'autre part, la Dem. d'*Eth.* II, 3 déduit l'existence de l'« Idea Dei » de la 16^e prop. d'*Eth.* I, selon laquelle « de la nécessité de la nature divine doivent suivre une infinité de modes infinis (c'est à dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini) ». L'« Idea

(1) *Op. cit.*, p. 96.

Dei » est donc l'un de ces modes infinis qui suivent de la nature absolue de Dieu, c'est à dire, dans le cas présent, de sa puissance infinie de penser. L'« Idea Dei » est donnée « en Dieu » comme un mode de son « absoluta Cogitatio ». La *Dem. d'Eth.* V, 35 ramène d'ailleurs expressément cette « Idea Dei » à l'idée que Dieu a de lui-même comme sa cause et ne permet pas de la concevoir autrement que comme un effet immédiat de la substance, c'est à dire comme un mode de premier genre.

Il est facile de confirmer cette conclusion par des textes très précis. La 21^e prop. d'*Eth.* I donne pour exemple d'un mode dérivant de la nature absolue d'un attribut l'« Idea Dei » dans la Pensée ; le *Tr. Brevis* posait également que l'« Idea Dei » doit être de toute éternité « dans la chose pensante » (p. 86 ; cf. aussi l'Appendice). L'*Ep.* 9 ne veut pas qu'on conçoive la Pensée absolue « sub ideis » ; et le *Tr. Brev.* (Append.) établit que la Pensée n'est pas une représentation d'objets et ne doit pas former l'essence d'un esprit. Le scholie d'*Eth.* II, 48 n'admet pas d'entendement qui ne soit en acte, qui ne soit intellection ou idée (cf. aussi I, 31 sch.) ; l'Idée de Dieu est donc réciproquement un entendement infini ; or tout entendement, même infini, est un mode déterminé de la Pensée et ne doit pas être identifié avec l'« absoluta Cogitatio » ; cet entendement infini, que Spinoza désigne du nom d'« Idea Dei », doit par suite appartenir à la Nature naturée, au domaine des modes qui dérivent de la substance pensante (*Eth.* I, 31 ; *Ep.* 9) ; aussi le *Tr. Brev.* définissait-il déjà l'« Idea Dei » comme une « créature » de Dieu, c'est à dire comme un mode immédiatement produit par la substance (cf. aussi l'*Ep.* 64).

Que cette « Idea Dei » soit unique, nous n'avons pas lieu de nous en étonner, puisque la Nature, qu'elle contient « objectivement », est elle-même unique et constitue un seul et même Univers (*Cog. Met.*, II, 7 ; *Eth.* II, 7, sch.). Mais elle est unique aussi pour cette raison que, ayant pour objet, non seulement la « Natura naturata », mais la substance même de laquelle dérive nécessairement l'infinité des modes, elle doit représenter « objectivement » l'unité et la simplicité de Dieu (*Tr. Brev.*, App.). Elle est unique, en un mot, parce qu'elle « comprend les attributs de Dieu et ses affections », c'est à dire une seule et même Nature, conçue selon

le point de vue dont on l'envisage comme « *Natura naturans* » ou « *Natura naturata* » (*Eth.* II, 4 dem.). C'est l'unicité de la Nature, prise dans le sens où l'interprète le scholie d'*Eth.* II, 7, qui fonde l'unicité même de l'Idée de Dieu. Spinoza ajoute, il est vrai, (*Eth.* II, 5 dem.), que Dieu forme l'idée de son essence propre et de l'infinité de ses modes, par cela seul qu'il est « chose pensante », et non parce qu'il serait l'objet de son idée. Mais de cette observation il serait téméraire de conclure, avec Hartmann (1), que dans la formule « *Idea Dei* » le génitif « *Dei* » doit avoir un sens proprement subjectif, car le cor. de la 6^e prop. d'*Eth.* II nous apprend que les « modes de la Pensée » ne sont pas le produit d'une connaissance que la nature divine aurait eue tout d'abord d'objets extérieurs ; toute idée est bien plutôt un concept qu'une perception (*Eth.* II, def. 3 explic.) ; c'est-à-dire que les idées suivent de la Pensée absolue de Dieu en même temps et dans le même ordre que les « essences formelles » dans les autres attributs de Dieu, sans qu'on puisse en aucun cas supposer entre ces séries parallèles et distinctes des relations de causalité ou d'action réciproque. L'Idée de Dieu n'est donc pas produite par un objet extérieur, qui serait ici Dieu lui-même, déterminé comme essence formelle ; mais elle suit immédiatement de l'« *absoluta Cogitatio* », en même temps que de l'Étendue suit le « *motus-et-quietas* » (*Eth.* II, 7 cor.).

Si, maintenant, Spinoza paraît établir entre l'« *Idea Dei* » et les autres attributs de Dieu une étroite correspondance, qui semble nous obliger à concevoir l'« *Idea Dei* » comme étant elle-même un attribut (*Eth.* II, 7 cor. ; 8 et cor.), la raison en est que, pour donner à sa thèse un caractère général qui enveloppe l'infinité des attributs, Spinoza s'est vu dans la nécessité d'opposer à l'« *Idea Dei* », dans laquelle sont comprises les essences objectives des choses qui n'existent pas dans la durée, non pas tels modes particuliers, qui dans l'espèce auraient été définis par le seul que nous connaissions, le « *motus-et-quietas* », bien qu'il eût fallu en principe les désigner tous dans les autres attributs correspondants, mais l'infinité même de ces attributs, dans lesquels sont

(1) *Op. cit.*, p. 395.

comprises les essences formelles des choses qui n'existent pas dans la durée. C'est dans le même but qu'à la 3^e prop. d'*Eth.* II Spinoza n'avait employé le terme « in Deo » qu'en un sens très général, que nous avons dû préciser par celui de « in Cogitatione absoluta », et qu'aux scholies d'*Eth.* II, 45 et V, 29 Spinoza dira que les choses particulières sont contenues « in Deo », c'est-à-dire, à parler exactement, dans l'entendement infini de Dieu, ainsi qu'il ressort du Coroll. d'*Eth.* II, 11 et du scholie d'*Eth.* V, 40. Ajoutons que le sens de la 8^e prop. d'*Eth.* II ne peut être douteux à quiconque la rapproche de l'importante Préface de la 2^e P^{ie} du *Tr. Brev.*, où il est dit que l'idée qui constitue notre âme est donnée « dans la chose pensante », c'est-à-dire fait partie de l'entendement infini, mode immédiat de l'« Absoluta Cogitatio », quand le corps, qui constitue l'objet de cette idée, est donné dans le « motus-et-quies », mode immédiat de l'« Extensio absoluta » ; et que cette idée ne parvient à l'existence réelle ou séparée, c'est-à-dire temporelle, qu'autant que son corps parvient à l'existence réelle « par » le « motus-et-quies » et fait partie de cette synthèse cosmique qui constitue le mode médiat de l'« Extensio » et que Spinoza appelle « facies totius Universi » (*Ep.* 64 ; *Eth.* II, lemma 7 schol.). Si, par conséquent, les idées des choses particulières qui n'ont pas encore d'existence temporelle doivent être contenues dans l'Idée infinie de Dieu, de la même manière que, par exemple, les corps sont contenus dans le « motus-et-quies » ; si, de plus, ces idées doivent se phénoméniser dans l'existence temporelle de la même manière que les corps dans la « facies totius Universi », la conclusion ne s'impose-t-elle pas qu'à l'exemple du « motus-et-quies » l'« Idea Dei » est un mode de la Substance, immédiatement produit par l'attribut de la Pensée ?

En aucun cas, la « Cogitatio absoluta » ne peut donc être définie comme une idée, conçue « sub ideis ». Par cela seul qu'elle est la source de toute idée et de toute conscience, elle ne peut être idée ou conscience ; parce qu'elle est la cause de tout entendement, elle ne peut être elle-même un entendement ; si l'on veut la désigner de ce nom, il faut ajouter qu'elle n'a avec l'entendement, pris au sens propre, rien de commun, car elle en est distincte en essence et en existence. Dieu « se comprend lui-même » ; mais il

se comprend lui-même dans le même sens où il s'aime lui-même, c'est-à-dire dans ses modes ; car, si l'amour dont il s'aime lui-même n'est que la somme des sentiments d'amour que les esprits éprouvent à son égard (*Elh.* V. 36), l'idée, par laquelle il se comprend lui-même et qui constitue le principe de cet amour, (*Elh.* V, 35 dem.), ne peut être pareillement que la totalité des idées que les esprits se forment de lui (*Elh.* V, 40 sch.). L'entendement infini, par lequel il se connaît, et la volonté par laquelle il s'aime (*Cog. Met.* II, 8), sont des modes immédiats de sa Pensée absolue. Dieu, pris en soi, comme substance, ne peut éprouver de sentiments (*Tr. Brev.* 2^e P^{te}, ch. 24 et *Elh.* V, 17), ni concevoir d'idées. La Pensée absolue n'est pas, à parler exactement, une Représentation ; « la Pensée ne pense pas, disait déjà Plotin (1), mais elle est cause pour autre chose de la pensée ». C'est la thèse même de Spinoza. La « Cogitatio absoluta » est « potentia cogitandi » ; elle n'est pas encore « intellectio » ; elle n'est pas composée d'idées, mais principe et source de toutes les idées ; elle est création d'âmes : « potentia ideas formandi », « potentia mentes creandi » (*Elh.* II, def. 3). La Pensée de Dieu est une forme de sa puissance, une fonction de la substance ; Dieu est « res cogitans » ; son « cogitare » est une expression de son activité infinie, un acte éternel de son inépuisable fécondité.

Est-ce à dire que nous devons dès lors désigner l'« absoluta Cogitatio » comme une force naturelle « inconsciente », ainsi que le fait Camerer (2). Le terme « inconscient » n'a de sens que par opposition au « conscient » ; or toute conscience est pour Spinoza de nature modale ; on ne pourrait donc parler aussi d'inconscient que s'il s'agissait de modes. En fait, Spinoza n'admet pas la possibilité de l'inconscient ; il n'y a pas de conscience sans idée, mais il n'y a pas non plus d'idée sans conscience. La « Cogitatio » ne peut donc être proprement désignée comme une force inconsciente ; elle est bien plutôt « hyperconsciente », car elle est la source de toute conscience. La conscience n'est jamais d'ailleurs pour

(1) *Ennéade*, IX, 6.

(2) *Op. cit.*, p. 1, cf. aussi LÉON, *op. cit.*, p. 157 : « Le fond dernier de la Pensée demeure quelque chose d'objectif donné antérieurement et indépendamment de tout sujet connaissant, quelque chose d'ontologique ; bref, une nature au sens large du mot. Le Spinozisme est bien un naturalisme ».

Spinoza que l'épiphénomène d'une idée, une « *idea ideæ* »; il serait donc souverainement inexact de désigner l'Absolu par des termes qui n'ont déjà dans le domaine des modes qu'une valeur subordonnée. A Dieu appartient sans doute une conscience; mais parce que cette conscience est nécessairement l'épiphénomène d'une idée, elle ne peut être donnée que dans et par l'Idée que Dieu a de lui-même; elle ne doit donc pas constituer l'essence de la « *Cogitatio* »; la conscience est une forme de la modalité, elle ne peut être rapportée à la substance comme l'un de ses attributs. Dieu est doué de conscience; mais cette conscience n'appartient pas à son essence absolue, elle est un mode de sa Pensée, une « *créature* », un produit, la première hypostase dans l'ordre de la Pensée.

Si la Pensée absolue n'est pas idée ou conscience, parce qu'elle est précisément le principe de toute idée et de toute conscience, Dieu ne peut être considéré comme un esprit, comme un être doué d'entendement et de volonté, comme une Personne. Mais il y a plus: parmi l'infinité des attributs de Dieu compte l'Étendue; or conçoit-on qu'un Dieu, qui serait esprit, pût être en même temps étendue? Sans doute, par l'attribut de l'Étendue (1) Spinoza n'entend pas la simple matérialité, quoiqu'en dise Martineau; l'Étendue n'est pour lui un attribut de Dieu que parce qu'elle n'est pas en soi matière. Toute matière est divisible, car elle est composée d'éléments ou de parties distinctes; la matière ne peut donc appartenir à l'essence de Dieu (*Tr. Brev.* I, ch. 2; *Cog. Met.*, I, ch. 2; *Eth.* I, 15 schol.; *Ep.* 12). Mais, parce Dieu est l'unique substance, la « chose étendue » doit être, comme la « chose pensante », un attribut de Dieu (*Eth.* I, 14 cor. 2 et 15 sch.). Tout ce qui est en Dieu; les corps, dont l'existence nous est donnée dans la perception sensible (*Eth.* II, ax. 4 et 5), doivent être en Dieu comme une modification de son essence, comme une expression particulière et déterminée de sa Nature; par suite, il doit y avoir en Dieu un attribut dont le concept soit enveloppé

(1) Cf. MARTINEAU (*op. cit.*, p. 48); SAISSET (*op. cit.*, 1^{re} P^{te} IV § 1); POWELL (*op. cit.*, p. 73); HARTMANN (*op. cit.*, p. 392 et 406); PILLON (*op. cit.*); RENOUIER (*loc. cit.*); LATTI (*op. cit.*); DUNIN-BORKOWSKI (*op. cit.*, p. 355 et sqq.).

par tous les corps donnés dans la Nature, c'est-à-dire que l'étendue est un attribut qui exprime l'essence éternelle et infinie de Dieu : Dieu est « chose étendue » (*Eth.* II, 2). Et, comme cet attribut de l'Étendue ne peut être composé de parties ou divisible, non seulement parce qu'on ne peut concevoir en Dieu d'attribut qui permette de décomposer la substance en éléments séparés (*Eth.* I, 12), mais encore parce que tout attribut est par définition une essence infinie, exclusive de toute divisibilité (*Eth.* I, 13 sch.), il est clair que l'Étendue ne peut être identifiée à la matière, à une quantité douée de longueur, de largeur et de profondeur. Il suit de là que la physique cartésienne, qui est fondée tout entière sur la définition de l'Étendue par la matière (*Princ. Phil. Cart.*, II, def. 1 ; prop. 2 et 6), repose sur des principes inutiles, pour ne pas dire absurdes (*Ep.* 81 et 83) ; car il est impossible, dans la conception cartésienne, de démontrer l'existence des corps, puisque tout corps doit être déterminé en fonction du mouvement (*Tr. Brev.* II, préf. ; *Eth.* II, lemma 1), et que la matière, conçue comme une masse en repos, ne peut être déterminée au mouvement que par une cause extérieure, qui la secoue de sa torpeur ; elle suppose par conséquent l'intervention de Dieu, c'est à dire un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Or une telle supposition est absurde, du point de vue cartésien ; car l'Étendue définie par la quantité en longueur, largeur et profondeur, ne peut être conçue comme un attribut de Dieu, d'un Être absolument simple et indivisible ; il faut donc supposer qu'elle a été créée par Dieu ; mais, outre que l'Étendue, comme substance, ne peut avoir été créée, est-il permis, logiquement, de conférer à un Dieu-esprit tel que le Dieu de Descartes, la faculté de créer la matière (*Eth.* I, 15 sch.) ? De l'absurdité du principe « nihil aliud fieri » (*De Intel. Em.*, p. 18), suit clairement l'absurdité de l'hypothèse selon laquelle la matière aurait été créée par un Dieu immatériel. Si donc l'on définit l'Étendue par la matière, on ne peut l'attribuer à l'essence de Dieu et l'on doit supposer en Dieu un attribut qui, sans être matériel, puisse être néanmoins posé comme le principe de la matérialité (*Cog. Met.*, I, 2 ; *Ep.* 83 ; *Tr. Brev.* I, ch. 2).

Si, de ce que Dieu n'est pas corporel, il suit que l'attribut qui forme en lui le principe de la matérialité ne doit pas être matériel,

faut-il ajouter que cet attribut doit être quelque essence purement intelligible ou immatérielle, comme le dira Malebranche ? Spinoza exige sans doute qu'on ne conçoive pas l'Étendue abstraitement ou superficiellement, par l'imagination, mais telle qu'elle est en soi, comme substance, par le seul entendement (*Eth.* I, 15 sch.; *Ep.* 12); mais il a soin d'ajouter que cette opération est très difficile. C'est qu'en effet elle revient proprement à concevoir par le pur entendement un objet qui n'est pas un pur intelligible. De ce que la Pensée, principe de toute conscience et de toute idée, ne doit pas être conçue comme une idée ou une conscience, nous avons montré qu'il ne fallait pas tirer cette conclusion que la Pensée est un « Inconscient » ; de même, de ce que l'Étendue, principe de toute matérialité et de tout corps, ne doit pas être conçue comme une matière ou un corps, on ne doit pas tirer cette conclusion que l'Étendue est immatérielle, pure essence intelligible. L'opposition du matériel et de l'immatériel n'a de sens qu'à l'égard des modes ; l'Étendue prise en soi, comme attribut, est bien plutôt « hypermatérielle », comme la Pensée est « hyperconsciente ». Si la représentation d'une telle Étendue est difficile, Spinoza ne nous a pas caché que la représentation d'une Pensée hyperconsciente ne l'est pas moins (*Ep.* 9). Mais ne savons nous pas déjà que la connaissance des attributs pris en soi, comme expressions de l'essence absolue de Dieu, ne nous est pas proprement accessible et que nous n'en pouvons saisir dans la vie présente que les modifications médiates ou immédiates ? Il n'est d'ailleurs pas possible de déterminer par des concepts l'essence d'un attribut, qui doit rester indéterminé dans son genre (*Ep.* 36).

Définir l'Étendue, avec Powell (1), par l'« espace absolu », pour ce motif que l'Étendue est indivisible parce que, étant données les conditions de notre faculté de représentation, il ne nous est pas possible de supprimer l'espace même par la pensée, n'est-ce pas forcer l'interprétation que Spinoza donne de l'impossibilité du vide (*Eth.* I, 15 sch.) ? Hartmann propose de la concevoir, non plus passivement, comme le fait d'« être étendu », mais comme l'acte même de « s'étendre », comme « l'éternelle expansion de la substan-

(1) *Op. cit.*, p. 74.

ce, en soi non spatiale, en une quantité infinie, unique et indivisible au sens extensif ». Si cette hypothèse a le mérite de faire ressortir ce qu'il y a dans l'Etendue d'actif et de fécond, comme en tout attribut divin, elle a le défaut de ramener l'Etendue à une espèce de mouvement et d'impliquer déjà l'existence d'un espace, dans lequel seulement le mouvement d'expansion pourrait se produire. Or Spinoza déclare nettement (*Tr. de Int. Em.*, p. 27) que l'Etendue n'est pas « in loco » et n'occupe pas plus d'espace à un moment qu'à un autre, car elle exprime une essence éternelle et infinie. Il semble d'ailleurs que Spinoza n'eût pas hésité à formuler cette conception de l'Etendue-expansion, s'il l'avait réellement adoptée ; car les *Princ. Phil. Carl.* (II, def. 1) la renferment déjà à titre d'hypothèse anti-cartésienne : l'Etendue selon Descartes, dit Spinoza, ne peut être « actus extendendi ». Quand il rejetait comme absurde la conception cartésienne de l'Etendue (*Ep.* 81 et 83), Spinoza pouvait-il trouver une occasion plus favorable de lui opposer celle d'une Etendue-expansion, si elle avait été réellement la sienne, au lieu d'avouer que sur ce point il ne lui a pas encore été possible de disposer ses idées « ordine » ?.

Ajoutons que l'expression « res extensa », par laquelle Spinoza désigne fréquemment l'Etendue, ne paraît pas conciliable avec l'interprétation de Hartmann. Mais, si l'Etendue ne peut être déterminée comme une essence qui « s'étendrait » par un mouvement continu d'expansion, il reste qu'elle doit être déterminée, à l'exemple de la Pensée absolue, comme une puissance éternelle et infinie par laquelle s'exprime l'activité de la substance. L'Etendue est « potentia corpora formandi », de même que la Pensée est « potentia ideas formandi » ; c'est précisément parce qu'elle n'est pas corporelle qu'elle peut engendrer des corps ; de même que la Pensée ne produit des esprits que parce qu'elle n'est pas elle-même un esprit. Toutes deux sont au même titre des fonctions de la substance unique, les formes éternelles et nécessaires par lesquelles se manifeste sa puissance infinie, les actes par lesquels elle détermine la production des séries modales qui constituent le monde des choses réelles.

Si, d'une part, le Dieu de Spinoza possède dans son essence un attribut qui, pour n'être pas matériel, n'en est pas moins le prin-

cipe de la matérialité, la puissance de produire des corps comme des modifications de son essence ; si, d'autre part, la Pensée dont il est doué n'est pas elle-même un esprit et ne peut être conçue comme entendement ou volonté, quel recours reste-t-il aux partisans du personalisme pour défendre leur interprétation du Spinozisme ? En vérité, le Dieu de Spinoza n'est pas une « Personne » ; il est la « Nature » : « *Deus sive Natura* » (*Eth.* IV, préf. ; cf. aussi *Tr. Brev.* p. 10, les deux Dialog. et l'App. ; *Tr. th. pol.*, ch. VI ; *Ep.* 73) (1). Que par « Nature » Spinoza n'entend pas ici le monde de l'Étendue, encore moins la matière, ou la totalité des modes qui constituent l'univers des choses sensibles, cela ne résulte pas seulement des déclarations expresses du philosophe (cf. *Tr. th. pol.*, p. 24 en note et *Ep.* 73), mais encore du sens qu'il faut attribuer au « sive » de la formule « *Deus sive Natura* ». Richter et Opitz (2) ont fait très justement remarquer que cette particule n'a jamais chez Spinoza, ainsi qu'il ressort des équations « *ratio seu causa* » (*Eth.* I, 11, dem. alit), « *volitio sive affirmatio et negatio* » (*Eth.* II, 49), le sens d'une identité absolue ni même d'une parfaite congruence ; elle laisse toujours ouverte la question de savoir lequel des deux termes de l'égalité doit être ramené à l'autre. Or la formule « *Deus sive Natura* » exprime la nécessité de concevoir, non pas la Nature comme constituant l'essence de Dieu, mais au contraire Dieu comme constituant l'essence de la Nature, prise en soi ou absolument, dans son principe. C'est en effet seulement parce que Dieu constitue l'essence de la Nature, que la Nature prise en soi peut être désignée du nom de Dieu, c'est parce qu'elle est un Être absolument parfait, doué de l'infinité des attributs, substance unique, éternelle et infinie, que la Nature doit être définie comme étant Dieu même et que son essence se confond ab-

(1) Sur cette formule, cf. CAMERER (*op. cit.*, p. 1) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 550) ; HEMAN (*loc. cit.*) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 56) ; FULLERTON (*op. cit.*, p. 138) ; BOSOLT (*op. cit.*, 2^e Pl^e § 7) ; SORLEY (*Jewish Medieval Philosophy and Spinoza*, in : *Mind*, 1880) ; WINDELBAND (*op. cit.*, p. 233) ; SOMMER (*loc. cit.*) ; RICHTER (*loc. cit.*) ; OPITZ (*Spinoza als Monist, determinist und realist.* in : *Phil. Monatsch.*, 1876) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 409) ; WUNDT (*op. cit.*, p. 385) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 1 et 31) ; FRIEDRICH (*op. cit.*, p. 9) ; POWELL (*op. cit.*, p. 71) ; BUSSE (*Über die Bedeutung...*) ; FREUDENTHAL (*Spinozastudien*, in : *Zeitsch. für Phil. und phil. Kritik*, vol. 108-1, § 3) ; NIETZSCHE. (W. Bd XV, aph. 380).

(2) RICHTER (*op. cit.*, I, B) ; OPITZ (*loc. cit.*).

solument avec « l'essence auguste et bénie de Dieu » (cf. *Tr. Brev. passim*). Il ne faut pas conférer à Dieu les attributs de la Nature, mais, au contraire, à la Nature les attributs de Dieu ; Spinoza ne veut pas « naturaliser » l'essence de Dieu, mais bien plutôt diviniser l'essence de la Nature (1). Mais, si la Nature n'est Dieu que par son essence intime, considérée en elle-même ou absolument, elle doit être désignée d'un autre nom quand on la conçoit dans l'infinie variété des modes qu'elle produit, dans l'infinie diversité des choses accessibles à la perception sensible ; et ainsi s'impose à Spinoza la nécessité de distinguer deux Natures, dont l'une exprimera la Substance elle-même, douée de l'infinité des attributs infinis, et l'autre l'univers des modes éternels et infinis et des choses particulières et changeantes ; et, pour formuler cette distinction, le philosophe emploiera les termes consacrés de « *Natura naturans* » et « *Natura naturata* » (cf. *Tr. Brev.*, 1^{re} P^{1e} ch. 8 et 9 ; *Eth.* I, 29 sch.) (2).

Si cette opposition de « *naturans* » et de « *naturata* » implique évidemment une distinction réelle, elle n'entraîne pas cependant une séparation absolue. Dans l'*Ep.* 6 (p. 217), Spinoza ne craint pas de reconnaître que, s'il ne confond pas Dieu avec la Nature, entendue ici au sens de « *Natura naturata* », il ne les « sépare », pas, comme le font tous les philosophes qu'il connaît. Car la « *Natura naturans* » n'est pas autre chose pour Spinoza que Dieu même « *quatenus ut causa libera consideratur* » ; et la « *Natura naturata* » comprend « *omne quod ex necessitate Dei naturæ sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur* » (*Eth.* I, 29 sch. 1). Le rapport de la « *Natura naturans* » à la « *Natura naturata* » exprime par conséquent la causation des modes par les attributs de la substance. Or Dieu est cause immanente de toutes choses ; ses effets, pour être distincts de lui, n'en sont jamais réellement

(1) « Le but de Spinoza, dit ROBINSON (*op. cit.*, Heft 3, p. 324), à propos du *Tract. Brevis*, n'est pas de rabaisser Dieu à la Nature, mais d'élever la Nature jusqu'à Dieu ». Spinoza, dit aussi DUNIN-BONKOWSKI (*op. cit.*, p. 340-341), « ne voulait pas plonger Dieu dans la Nature, mais expliquer la Nature par Dieu et la fonder en Dieu ».

(2) Sur l'origine des termes « *Natura naturans* » et « *Natura naturata* », cf. ERDMANN (*op. cit.*, p. 61) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 412) ; SIEBECK (*Über die Entstehung der Termini « nat. naturans » und « nat. naturata »*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890).

séparés ; aucun des produits de son activité ne tombe pour ainsi dire hors de lui ; tout ce qui est, est en Dieu et doit être congu par Dieu (*Eth.* I, 18 et *Ep.* 73). La « *Natura naturata* » ne peut donc être conçue comme un effet qui, une fois produit, jouirait d'une certaine indépendance à l'égard de son créateur, à l'exemple du monde dont la théologie chrétienne se représente l'existence en dehors de Dieu. La « *Natura naturata* », nous l'avons dit, c'est encore la « *Natura naturans* », mais révélée dans l'éternelle fécondité de sa puissance, exprimée dans l'inépuisable variété de ses productions, développée dans l'infinie diversité de ses formes. Une distinction subsiste ; car, en aucun cas, le monde des modes ne peut être identifié à la substance simple et indivisible ; mais cette distinction n'est pas absolue, elle ne constitue pas une séparation qui laisse à chacun son indépendance : de même que la « *Natura naturata* » ne serait qu'un effet sans cause, si on la concevait comme subsistant par elle-même, la « *Natura naturans* » ne serait qu'une abstraction vide, si elle n'était éternellement actualisée dans l'univers de ses modifications. Les deux Natures s'enveloppent nécessairement ; et, si la substance peut être véritablement conçue sans les affections qui dérivent éternellement de son essence absolue (*Eth.* I, 5 dem.), elle ne peut cependant, à proprement parler, exister sans elles, puisque sa puissance est son essence même (*Eth.* I, 34), qu'il est aussi impossible de concevoir que Dieu n'agisse point qu'il l'est de concevoir qu'il n'existe pas (*Eth.* II, 3 schol.) et que tout ce qui est en sa puissance existe nécessairement (*Eth.* I, 35).

La Nature est donc à la fois, nécessairement et de toute éternité, « *naturans* » et « *naturata* ». En tant que « *Natura naturans* », elle comprend l'infinité des attributs infinis qui constituent l'essence indivisible de la Substance unique ; en tant que « *Natura naturata* », elle enveloppe l'infinie variété des modes qui dérivent nécessairement de l'essence absolue des attributs de la substance. La Nature, prise en soi, dans son activité créatrice, comme substance douée d'une infinité d'attributs infinis, n'est donc autre chose que Dieu lui-même. L'examen des concepts de notre entendement nous avait conduits à définir Dieu comme la Substance ;

à cette définition logique nous pouvons maintenant substituer une définition réelle et désigner Dieu, non plus seulement par le caractère de son existence absolue, comme la Substance, mais aussi par les attributs qui révèlent son infinie puissance créatrice, comme la « Nature » : « *Deus sive Natura* ».

CHAPITRE IV

Les modalités de Dieu.

I

L'EXISTENCE DES MODES

Nous avons expliqué la nature et les propriétés de Dieu. Nous avons montré que Dieu est la substance unique, éternelle, nécessaire et infinie, douée d'une infinité d'attributs, dont chacun exprime une essence éternelle, nécessaire et infinie. Nous avons établi qu'aucune réalité substantielle ne peut être donnée en dehors de Dieu et que tout ce qui existe dans la Nature est une modification de son essence absolue ; cause immanente de toute essence et de toute existence, il produit toutes choses en dedans de lui-même comme des affections de ses attributs infinis. Mais, si Dieu est Un, ne faut-il pas dire aussi qu'il est Tout, qu'en dehors de la substance unique il n'existe rien de réel, qu'aucune chose ne peut posséder une existence propre et que l'univers sensible doit être absorbé tout entier dans la nature absolue de l'essence divine ? Les modes sont dans la substance ; si ces modes possédaient une réalité propre, individuelle, il faudrait supposer dans la substance une pluralité d'éléments ou de « choses », et par suite la substance serait divisible en autant de parties qu'elle contiendrait de modes. Or les prop. 12 et 13 d'*Elh.* I posent que la substance est indivisible non seulement parce qu'elle est absolument infinie, mais encore parce qu'elle ne renferme aucun attribut qui permette

de la diviser. La substance doit donc rester éternellement identique à elle-même dans l'inaltérable unité de son essence absolue. Toute division, toute pluralité, toute composition sont des fictions de l'imagination humaine, qui morcelle en une multiplicité d'éléments séparés l'essence, en soi indivisible, de la substance unique ; de même que, par exemple, elle peut découper en une infinité de figures distinctes la continuité d'un plan géométrique. Aussi l'existence des modes dans la substance doit-elle être qualifiée de contingente ; elle ne dérive pas de la seule nécessité de la nature divine ; elle ne suit pas de la simple définition des modes et nous ne pouvons en avoir une connaissance adéquate (*Elh.* II, 31 cor.). Ces modes n'ont pas même une essence propre, puisqu'ils n'existent et ne peuvent être conçus qu'en Dieu et par Dieu ; en soi, ils sont « inessentiels » ; Dieu seul a une essence (*Tr. Brev.*, p. 51). Mais, si les modes ne possèdent par eux-mêmes ni essence ni existence, à la « *Natura naturata* », somme ou totalité des modes, n'appartient aucune réalité propre, et la « *Natura naturans* » ou la substance reste le seul Etre véritablement existant. L'univers sensible n'est qu'un monde d'apparences, une fiction de l'imagination humaine. Bien loin que Spinoza ait nié l'existence de Dieu et puisse être accusé d'athéisme, il a nié au contraire l'existence de l'univers sensible, identifié dans l'essence de la substance unique l'infinie diversité du monde phénoménal et absorbé dans l'immutabilité de l'Etre éternel la variété et le changement que nous offre le spectacle des choses dans la durée. Son panthéisme est un *acosmisme* (1).

Admettons que l'univers sensible ne soit qu'un monde d'ap-

(1) C'est la thèse défendue par HÉGEL (*op. cit.*, p. 269 et 281) ; EDMANN (*op. cit.*, p. 57 et sqq. ; cf. aussi *Verm. Aufsätze*, p. 134 et sqq.) ; SCHNEEGE (*loc. cit.*) ; LÖWY (*Die Philosophie Fichles*, Appendice) ; CARO (*Gathe et Spinoza*, dans : *Rev. des deux mondes*, 15 oct. 1865) ; HAMELIN (*Sur une des origines du Spinozisme*, dans : *Année philosophique*, 1900) ; H. HEINE (*De l'Allemagne*, 2^e P^{te}) ; WINDELBAUD (*op. cit.*, p. 218) ; PILLON (*op. cit.*) ; RENOUVIER (*Le Personnalisme*, p. 7, et *Critique de la doctrine de Kant*, p. 87) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 418) ; SELIGKOWITZ (*loc. cit.*) — Cf. les observations de FISCHER (*op. cit.*, p. 403) ; HEMAN (*loc. cit.*) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 2 et sqq.) JOACHIM (*op. cit.*, p. 119) ; BUSSE (*Beitrag...*, § V) ; LINDEMANN (*op. cit.*, p. 22 et sqq.) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^{te}, § 16) ; LÉON (*op. cit.*, p. 237 et sqq.) ; LINDSAY (*Some Criticisms on Spinoza's Ethics*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*, XVIII Bd, Heft 4, 1905).

parences et que toutes nos perceptions ne soient que des illusions. Il s'agit d'expliquer comment a pu naître au sein de la substance unique, éternelle et immuable, la fiction d'un monde de phénomènes multiples et changeants. Si cette fiction est l'œuvre de l'imagination humaine, l'imagination crée ainsi à la manière de Dieu un monde nouveau qui n'a d'existence qu'en elle et par elle ; et il faudra considérer l'esprit, qui lui a donné l'être, en partie comme un Dieu (*Tr. de Int. Em.*, p. 19) ; car, si ce monde n'a aucune réalité objective, il n'en a pas moins une existence réelle dans la pensée. Or un esprit, capable de produire par sa seule puissance des sensations et des idées auxquelles ne correspond aucune réalité objective, ne peut être qualifié lui-même d'illusoire et de fictif ; il possède une réalité d'autant plus indépendante qu'il participe, par son activité, à la puissance même de Dieu. Et comme, d'autre part, on ne peut dériver logiquement de la substance éternelle et immuable le monde phénoménal de la durée et du changement, il faut conférer à ce monde lui-même une certaine aséité : il acquiert une existence propre dans la mesure où il s'impose comme une donnée irréductible de l'expérience. Mais l'imagination ne peut être qu'un mode de la Pensée divine. Dès lors, il faut reconnaître qu'il existe dans la Nature tout au moins une espèce de modes doués d'une réalité objective, ceux de la Pensée.

Dira-t-on que l'univers sensible est un produit de la fantaisie divine, un spectacle que Dieu s'offre à lui-même ? (1) Une telle hypothèse, outre qu'elle suppose en Dieu une personnalité qui ne lui appartient pas et implique à tort que la Pensée divine est une Représentation, transforme toute chose dans la Nature en une idée ou une image. Or, selon Spinoza, les corps sont des modes par lesquels s'exprime l'essence de Dieu considéré comme chose étendue (*Eth.* II, def. I). Par cela même que les corps sont des affections de l'Étendue substantielle, ils n'ont aucune relation de nature ni de causalité avec la Pensée substantielle, et leur existence ne dépend en aucune façon de l'imagination ou de l'en-

(1) « Spinoza n'était point athée, comme on le croit communément, dit l'abbé de Lignac, mais un spiritualiste outré. Il ne reconnaissait que Dieu. Le monde des créatures matérielles étaient pour lui les songes de la divinité ». (*Témoignage du sens intime*, Auxerre 1760 ; 2^e P^{is} ch. VIII).

tendement. Les modes sont dans la substance comme des affections de ses attributs ; or chaque attribut doit être conçu par soi (*Eth.* I, 10) ; les modes d'un attribut ne peuvent donc avoir Dieu pour cause qu'autant que la substance divine est considérée sous l'attribut dont ils sont les affections (*Eth.* II, 6) ; et il s'ensuit que l'existence des modes qui ne sont pas des affections de la Pensée ne dérive pas de la nature divine, parce que Dieu en aurait eu tout d'abord l'idée (*Eth.* II, 6, cor.) ; mais ces modes résultent de leur attribut dans le même ordre et de la même manière que les idées suivent de l'attribut de la Pensée. Si d'ailleurs les modes n'étaient que des fictions de l'imagination et ne possédaient aucune réalité objective, les attributs, dont ils sont les affections, perdraient également toute essence propre, parce qu'ils cesseraient d'être réellement affectés, chacun suivant son genre, et s'identifieraient dans l'unité de la substance absolue. Or les attributs expriment la puissance de Dieu en ce sens qu'ils produisent une infinité de modes infinis (*Eth.* I, 16 et cor.) ; et la puissance de Dieu est son essence même (*Eth.* I, 34). Contester la réalité des attributs, ce serait donc mettre en question l'essence même de la substance ; de sorte que, en dernière analyse, il n'y aurait plus rien de réel dans la Nature, si ce n'est l'esprit humain qui élaboré toutes ces fictions. Le Spinozisme serait à la fois un acosmisme et un athéisme ; ne laissant subsister que la seule réalité du moi, il serait plus justement défini comme un « autothéisme », ainsi que le veut Willmann (1). Mais Spinoza n'a-t-il pas au contraire démontré qu'une chose a d'autant plus de réalité qu'elle a plus d'attributs (*Eth.* I, 9) ? La substance ne peut donc être douée d'une existence absolument infinie que si elle possède une infinité d'attributs réels ; or un attribut n'a de réalité que dans la mesure où il enveloppe une infinité de modes, par lesquels ils s'expriment sous certaines formes déterminées (*Eth.* I, 16). La réalité de la substance implique par conséquent la réalité d'une infinité de modes, qui soient, non pas des fictions de l'imagination humaine, mais des affections des attributs divins.

Est-ce à dire que la diversité et la multiplicité des affections

(1) *Geschichte des Idealismus*, 3^e vol., ch. XIV, § 96, n^o 2).

de ses attributs entraînent la divisibilité de la substance ? La Dem. d'*Elh.* I, 5 établit que la « diversité des affections » ne peut pas servir à distinguer deux substances, parce qu'une substance, pour être conçue en soi, c'est-à-dire dans sa vérité, doit être conçue « depositis suis affectionibus ». La diversité des affections d'une substance ne peut donc impliquer la divisibilité de cette substance prise en soi. Mais on n'aurait pas le droit de conclure de cette proposition que, s'il en est ainsi, la diversité des affections n'est pas réelle ; car les modes existent « extra intellectum » (*Elh.* I, 4 dem.), et ils sont donnés en dehors de l'entendement comme « affections des attributs de Dieu » (*Elh.* I, 28 dem.). Or chaque attribut doit être conçu par soi, indépendamment de tous les autres. La diversité des modes est donc objectivement fondée sur l'hétérogénéité des attributs. En outre, cette diversité n'est pas restreinte à la forme spécifique de chaque attribut ; car chaque chose particulière représente une affection déterminée, par laquelle cet attribut s'exprime « certo modo » (*Elh.* I, 25 cor.). Et cette modalité particulière est le produit de l'activité même de Dieu, non sans doute en tant qu'il est substance infinie, mais en tant qu'il est attribut, modifié d'une modification finie et déterminée, selon la loi de l'universel déterminisme (*Elh.* I, 28 et dem.), de sorte que, en définitive, « dans la Nature il n'y a rien de contingent » (*Elh.* I, 29). Bien loin que les choses particulières puissent être dites contingentes, parce qu'elles seraient l'œuvre de l'imagination qui divise en éléments fictifs l'unité absolue de la substance, l'illusion consiste précisément à les concevoir comme contingentes, parce que nous ne pouvons avoir une connaissance adéquate de leur durée (*Elh.* II, 31 cor.). Pour s'affranchir de l'illusion, il ne faut pas absorber toutes les choses particulières dans l'identité de la substance unique, mais bien au contraire rechercher le lien de nécessité absolue par lequel elles dérivent éternellement de la nature divine. Concevoir les choses telles qu'elles sont en soi, ce n'est pas les concevoir comme contingentes, mais comme nécessaires et éternelles (*Elh.* II, 44 et cor.). Le devenir lui-même, l'existence des choses dans la durée, le changement et la multiplicité des phénomènes ne sont pas des fictions de l'imagination humaine, mais un produit de l'activité

divine. Dieu est cause que les choses commencent d'exister et persévèrent dans l'existence (*Eth.* I, 24 cor.) ; il est le principe de leur « fieri » (*Eth.* II, 10 sch.) ; aucune chose ne pourrait exister, même dans sa finité, comme réalité particulière, temporelle et changeante, si elle n'y avait pas été déterminée par la puissance même de Dieu (*Eth.* I, 26-29). Et c'est pourquoi chaque chose particulière enveloppe nécessairement dans son actualité phénoménale l'essence éternelle et infinie de Dieu (*Eth.* II, 45). Sans doute, il y a fiction à concevoir comme fini, composé et divisible ce qui en soi est infini, unique et indivisible, l'Étendue substantielle, par exemple (*Eth.* I, 15 sch. ; *Ep.* 12) ; mais il est conforme à la vérité de concevoir comme fini, composé et divisible le monde des choses particulières, car, par cela même qu'il est le produit de la substance, ce monde doit en être absolument distinct en essence et en existence (*Eth.* I, 17 sch.). Aussi Spinoza n'hésite-t-il pas à affirmer que l'entendement peut avoir des choses particulières une idée adéquate et que cette idée doit être donnée en Dieu au même titre que l'idée de ses attributs (*Eth.* II, 3) ; il va même jusqu'à déclarer que le plus haut degré de la connaissance est constitué par la connaissance intuitive des choses particulières (*Eth.* II, 40 sch. 2 et V, 36 sch.), et que le terme d'une philosophie, exempte de toute fiction et de toute abstraction, réside dans la définition vraie et légitime des « essences particulières affirmatives » (*De Intel. Em.*, p. 29-30).

II

L'ESSENCE DES MODES

Non seulement les choses particulières possèdent une existence propre, individuelle, à travers l'incessante transformation des phénomènes qui se succèdent dans la durée, en ce sens qu'elles expriment chacune « d'une certaine manière » la nature absolue des attributs de Dieu ; il faut encore leur reconnaître une essence propre, individuelle, par laquelle elles se rattachent directement à la substance absolument infinie et participent à la nécessité et à l'éternité de l'essence divine.

Que chaque chose particulière ait une essence, il semble difficile de le nier. Spinoza distingue expressément (cf. notamment *Eth.* II, 45 sch. et V, 29 sch.) de l'existence des choses dans la durée, prises en relation avec un point déterminé du temps et de l'espace, l'existence des choses dans l'essence de Dieu, dérivées de l'éternelle nécessité de la nature divine. Or, en tant qu'elles sont immédiatement données dans l'essence de Dieu, c'est-à-dire n'existent pas si ce n'est en ce sens qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, les choses particulières sont douées d'une essence formelle, dont l'idée est pareillement contenue dans l'entendement infini de Dieu (*Eth.* II, 8 et cor. et sch.). Mais l'essence formelle qui appartient ainsi aux choses particulières, en dehors du monde phénoménal de la durée et du changement, ne peut être l'essence même de Dieu, conçu dans l'éternité et l'infinité de sa nature absolue ; car, si les choses particulières ne peuvent ni exister ni être conçues sans Dieu, Dieu ne constitue cependant pas leur essence (*Eth.* II, 10 sch.) ; il est la cause efficiente de leur essence comme de leur existence (*Eth.* I, 24 ; 25 et sch.). Aussi l'essence de l'homme est-elle formée par certains modes des attributs de Dieu (*Eth.* II, 10 et cor. ; 11). Dieu ne constitue l'essence actuelle de l'esprit humain qu'en ce sens qu'il a l'idée d'un corps humain actuellement existant (*Eth.* II, 11 cor.) ; l'essence actuelle de l'esprit humain consiste donc dans l'idée d'une chose particulière actuellement donnée (*Eth.* II, 11). En Dieu est aussi donnée nécessairement une idée qui exprime l'essence du corps humain sous la forme de l'éternité (*Eth.* V, 22) ; l'essence éternelle de l'esprit humain est donc constituée par l'idée d'une chose particulière conçue « sub specie æternitatis » (*Eth.* V, 23 et sch.). Mais les propositions relatives à l'essence de l'esprit et du corps de l'homme valent pour toutes les choses particulières ; car toutes choses sont contenues au même titre dans l'essence de Dieu et suivent avec la même nécessité de la nature divine. Toutes choses sont donc animées à des degrés divers (*Eth.* II, 13 sch.), éprouvent des passions ou des sentiments de plaisir et de déplaisir (*Eth.* III, 3 sch.) et s'efforcent de persévérer dans leur être (*Eth.* III, 7). Spinoza fait lui-même l'application de ces propositions aux animaux et leur attribue une

essence propre et immuable (*Eth.* III, 57 sch. ; IV préf. ; IV, 37 sch. 1). De là les démonstrations qui traitent « de l'essence donnée de toute chose particulière », de laquelle « quædam necessario sequuntur », et de l'effort, qui n'est rien que l'essence même de toute chose actuelle (*Eth.* III, 7 dem.).

Si tous les commentateurs qui admettent la réalité objective des modes dans la substance sont unanimes à reconnaître que ces modes sont doués d'une essence propre, par laquelle ils dérivent de l'éternelle nécessité des attributs de Dieu, l'accord cesse dès qu'il s'agit de définir avec précision la nature et les propriétés de cette essence. « Les modes éternels ou essences des choses, dit Rackwitz (1), sont le concept générique qui se réalise dans chaque chose particulière ». En effet toute essence est une vérité éternelle ; elle ne peut donc être produite par une chose particulière, dont l'existence est soumise aux conditions phénoménales de la durée et du changement ; par suite, si les choses particulières se distinguent par leur manière d'être, elles s'accordent entre elles (« conveniunt ») par leur essence, de sorte que, si l'une d'elles cesse d'exister dans le monde des phénomènes, sa disparition n'entraîne pas nécessairement la destruction des autres ; mais son essence ne pourrait au contraire être anéantie, sans que l'essence de toutes les autres ne le fût du même coup, « ipso facto » (*Eth.* I, 17 sch.). Il y a par conséquent communauté d'essence entre toutes les choses particulières de même genre ou de même espèce (par renvoi de *Eth.* II, 37 à II, lemme 2) ; et cette essence, qui ne peut appartenir en propre à aucune d'entre elles, constitue précisément leur caractère générique ou spécifique. Aussi Spinoza admet-il, en dépit de son nominalisme, l'existence d'espèces naturelles déterminées. Il y a une espèce « humaine », qualitativement ou essentiellement distincte des autres espèces animales (*Eth.* III, 57 sch.) ; et cette distinction spécifique justifie, selon le philosophe, l'emploi des animaux au service de l'homme (*Eth.* IV, 37 sch. 1). C'est également l'identité des hommes en essence qui permet d'établir entre eux des liens de fraternité et des lois de justice (*Eth.* IV, append. ch. 7 et 9) et de

(1) *Op. cit.*, p. 18 ; cf. RUSSI CAMERER (*op. cit.*, p. 130) ; POWELL (*op. cit.*, p. 20) ; SAIBERT (*op. cit.*, 1^{re} P^{te} II § 1) et la note de ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 29).

poser comme but à leur activité la réalisation d'une nature humaine idéale (*de Int. Em.*, p. 5 et sq.), qui n'est pas autre chose précisément que le type de l'espèce congue dans la plénitude de ses attributs. Spinoza n'a-t-il pas d'ailleurs donné lui-même une interprétation réaliste de sa théorie de l'essence dans un passage capital du *Tr. de Int. Em.* (p. 30-31) ? Le philosophe y montre que l'essence intime des choses particulières ne peut être déduite de l'ordre phénoménal de leur existence temporelle et changeante, et doit être tirée de ces « choses fixes et éternelles », qui en règlent le devenir et l'ordonnance et constituent par leur universalité les genres de leurs définitions. Les choses particulières doivent donc être définies par des concepts génériques ; or toute définition « vraie et légitime » d'une chose en explique l'essence intime (*de Int. Em.*, p. 29 ; cf. aussi *Eth.* I, 8 sch. 2). L'essence intime des choses particulières consiste par conséquent dans des concepts génériques, dans des « universalia ». Ajoutons que l'impossibilité de connaître adéquatement la série des choses particulières changeantes est fondée sur leur multiplicité, qui dépasse tout nombre donné ; il s'ensuit que le nombre des choses « fixes et éternelles » est déterminé une fois pour toutes et que de chacune de ces choses éternelles doit dériver une infinité de choses particulières changeantes ; c'est-à-dire, en d'autres termes, que les choses fixes et éternelles, qui constituent l'essence intime des choses particulières changeantes, jouent à leur égard le rôle de genres ou d'universaux. Elles sont néanmoins qualifiées de « singularia », parce que chaque genre, étant qualitativement distinct de tous les autres, possède une certaine individualité, qui n'exclut pas l'« ubique præsentia ».

Cette interprétation « réaliste » du concept spinoziste de l'essence se heurte à de graves difficultés, qui ne permettent pas de l'adopter. Il faut remarquer tout d'abord qu'à maintes reprises Spinoza a désigné les concepts génériques ou les universaux comme des « Entia metaphysica » ou « rationis » dont il recommande de distinguer avec soin les « Entia realia » ou « physica » (*Eth.* I, app. ; II, 40 sch. I ; 48 sch. ; *Ep.* 12 ; *Tr. de Int. Em.*, p. 23-24 ; *Cog. Met.*, p. 192-194). De même qu'il n'y a dans l'âme humaine aucune faculté de comprendre, de désirer ou d'aimer (*Eth.* II,

48 sch.), on ne doit admettre dans la nature d'espèces animales (*Cog. Met.*, p. 192). L'homme, le cheval, le chien sont des concepts abstraits nés de l'impuissance de l'imagination à saisir d'une vue claire et distincte la totalité des objets qui lui sont donnés ; contrainte de les embrasser en une image confuse, dans laquelle s'effacent toutes leurs distinctions qualitatives, elle les explique par des concepts généraux qui n'ont aucune réalité objective (*Eth.* II, 40 sch. 1 et *Cog. Met.*, p. 192). Tout concept universel est donc un concept abstrait, et, à ce titre, non seulement il ne peut en aucune façon constituer l'essence intime des choses particulières, mais on doit prendre garde de ne point le confondre avec un être objectivement réel, si l'on ne veut « interrompre le véritable progrès de l'entendement » et par suite « pervertir l'ordre de la Nature » (*De Int. Em.*, p. 30 et 23). Sans doute, on ne saurait nier qu'il s'établisse entre tous les hommes, par leur essence, un accord intime, une communauté de nature, que diversifient à l'infini, sans la détruire, les conditions dans lesquelles se développe leur individualité phénoménale ou temporelle. Mais cette communauté de nature n'implique nullement leur identité essentielle ; elle exprime seulement ce fait que par leur essence tous les hommes participent aux mêmes modifications infinies et sont contenus dans les mêmes attributs de Dieu. Ce qui est identique dans tous les hommes, ce n'est pas leur essence mais bien la substance, à laquelle ils sont tous immanents et dont ils sont tous, à des degrés divers, les modes éternels et nécessaires. Tous les corps, par exemple, s'accordent, non pas en ce qu'ils sont essentiellement identiques, car leur essence consiste précisément dans un rapport déterminé du mouvement au repos, qui a pour chacun d'eux sa valeur propre, originale (*Tr. Brev.* II, préf.), mais en ce qu'ils sont doués de mouvement et de repos et appartiennent au même attribut de l'Étendue (*Eth.* II, lemma 2). Tous les hommes pareillement, sont composés d'un corps et d'une âme et se rattachent par leur essence aux mêmes attributs de la Pensée et de l'Étendue ; mais ils ont chacun une essence propre, indépendante, unique en son genre, car l'essence éternelle de l'esprit humain est constituée par une idée qui exprime l'essence de tel corps humain sous la forme de l'éternité ; et à chaque essence corpo-

relle déterminée correspond en Dieu une idée déterminée (*Eth.* V, 22).

Mais, s'il en est ainsi, comment Spinoza peut-il dire que les choses particulières changeantes doivent être définies, c'est à dire leur essence expliquée par des choses fixes et éternelles, qui en sont pour ainsi dire les genres ou les universaux ? Ce passage du *Tr. de Int. Em.* (p. 30-31), qui a donné lieu à tant d'interprétations, (1) présente un intérêt capital en raison du rapprochement curieux qu'il établit entre les termes « *singularia* » et « *universalia* » et mérite une discussion approfondie. Une première conclusion s'impose — les choses fixes et éternelles ne peuvent constituer les essences mêmes des choses particulières changeantes. D'une part, en effet, elles sont les genres de leurs définitions ou leurs causes prochaines ; or, si l'essence d'une chose particulière est donnée dans une définition qui en exprime la cause prochaine (*de Int. Em.*, p. 29), le genre de cette définition doit embrasser l'essence particulière comme une modification déterminée d'une essence plus générale, qui est la condition immédiate de sa nature et de de son existence. D'autre part, l'essence intime des choses particulières changeantes doit être déduite des choses fixes et éter-

(1) Par « choses fixes et éternelles », il faut entendre selon BUSSE (*Über die Bedeutung...*), CAMERER (*op. cit.*, p. 130) et BRUNSCHVICG (*Rev. de Mét. et de mor.*, sept. 1904, p. 783 et sept. 1906, p. 718), les essences éternelles des choses particulières ; selon RICHTER (*Die Methode Spinozas*), BUSOLT (*op. cit.*, 1^{re} Plé § 3) et FERRIERE (*op. cit.*, p. 68) la substance et ses attributs ; selon ELBOGEN (*op. cit.*, p. 30), MARTINEAU (*op. cit.* p. 83 et 125-208) et EINHARDT (*Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*, p. 387) les attributs et les modes infinis qui en dérivent immédiatement ; selon HÖFFDING (*op. cit.*, p. 338), ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 28) et KÜHNEMANN (*op. cit.*, p. 232), les lois générales des phénomènes : étendue, mouvement, etc... ; selon RACKWITZ (*op. cit.*, p. 17), les genres abstraits des essences des choses particulières ; selon FULLERTON (*op. cit.*, p. 37), des abstractions semi-concrètes, dont la nature « inconsistante » confère au monde des essences un caractère d'existence vague, indéterminée, nuageuse, et permet de les traiter tantôt comme des réalités individuelles, « singulières », tantôt comme des « universaux » ; selon POLLOCK (*op. cit.*, p. 150), les modes infinis qui font l'objet de l'Éthique : le mouvement et l'univers matériel pris comme une somme d'existence constante, l'entendement infini et le mode infini qui dans l'attribut de la Pensée correspond à la « *facies totius universi* » — Cf. aussi SAISSET (*loc. cit.*) ; LATTA (*loc. cit.*) ; RIVAUD (*op. cit.*, p. 114) ; TRENDELENBURG (*Hist. Beitr.*, 111, p. 382) ; FOUCHER DE CAREIL (*Leibniz Descartes et Spinoza*, p. 122-127) ; WENZEL (*op. cit.*, p. 334 et sqq.) ; EL SCHMITT (*Die unendlichen Modi bei Spinoza*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, Bd 140, 1910, p. 61 et sqq.).

nelles ; or il serait absurde d'affirmer que les choses particulières changeantes dépendent par leur essence (« essentialiter ») des choses fixes et éternelles, si celles-ci constituaient précisément leur essence. Il est vrai que, en dépit de leur « universalité », les choses fixes et éternelles sont « singularia » ; et la désignation d'une même réalité par ces deux termes, en apparence contradictoires, inviterait à concevoir les choses fixes et éternelles comme des essences déterminées (« singularia »), qui, revêtant dans la vie temporelle une série d'existences particulières successives et changeantes, pourraient être considérées comme la condition immédiate, la cause prochaine ou le genre de ces existences phénoménales, et, à ce titre, comme des « universalia ». C'est ainsi que pour Renouvier (1) la personne humaine, en soi éternelle, éprouve dans la vie phénoménale des destinées successives et variées. Mais contre cette interprétation il convient de remarquer que l'universalité des choses fixes et éternelles ne consiste pas dans une permanence de leur essence à travers une série phénoménale d'existences temporelles, mais dans une extension en quelque sorte spatiale : « ubique præsentia ». Si les choses fixes et éternelles ne peuvent, en tant qu'« universalia », constituer l'essence des choses particulières changeantes, elles ne peuvent, d'autre part, en tant que « singularia », représenter les attributs de la substance. Les attributs forment ce qu'il y a de commun à tous les modes (*Eth.* II, lemma 2), et, par suite, ne peuvent exprimer l'essence d'une « res singularis » (*Eth.* II, 37). De plus, les choses fixes et éternelles forment une hiérarchie, car, bien que dans leur domaine tout soit « simul naturâ », elles constituent une série, qui ne peut être conçue que comme un ordre de réalité ou de perfection ; or les attributs doivent être conçus chacun par soi et aucune distinction de valeur ou de prééminence ne peut être établie entre eux.

Dira-t-on enfin que les choses fixes et éternelles sont simplement les lois des choses particulières changeantes, que leur universalité se rapporte à l'infinité des phénomènes dont elles déterminent la nature et le devenir, mais que leur nécessité et leur éternité leur confèrent une réalité propre, originale, indépendante

(1) *Le Personalisme*, p. 125.

des choses particulières changeantes qui en sont l'expression phénoménale, temporelle et finie ? Mais, s'il en est ainsi, pourquoi Spinoza annonce-t-il que l'essence des choses particulières changeantes doit être dérivée des choses fixes et éternelles et des lois qui y sont inscrites « *tanquam in suis veris codicibus* » ? N'est-il pas évident que les choses fixes et éternelles sont distinctes des lois qui leur sont immanentes et coopèrent avec elles à la détermination des choses particulières changeantes ? Déjà dans le *Tr. th. pol.* Spinoza avait déclaré entendre par « *res maxime universales et toti Naturæ communes* » le mouvement et le repos « *eorumque leges et regulas quas Natura semper observat et per quas continuo agit* » (p. 41-42 ; cf. aussi *Cog. Mel.*, p. 199). Mais de ce texte il ne résulte pas seulement que les choses fixes et éternelles ne sont pas identiques aux lois qui règlent le devenir des phénomènes, mais encore qu'elles sont constituées par des modes infinis, tels que le mouvement et le repos. En effet les choses fixes et éternelles forment une série de causes dont dépendent toute réalité dans son essence et toute existence dans son devenir, mais qui sont elles-mêmes soustraites aux conditions phénoménales de la durée et du changement. Or les modes éternels et infinis composent une hiérarchie, dont les divers éléments sont déterminés par rapport à la substance et expriment un degré plus ou moins élevé de réalité ou de perfection (*Eth.* I, 21 et sqq ; *App.* ; *Ep.* 64), sans impliquer en aucune façon un ordre de succession temporelle (*Eth.* I, 10 sch.). — Les premières sont douées à la fois d'une essence propre, originale, au même titre que les choses particulières dont elles conditionnent l'existence, et d'une puissance infinie qui leur confère un caractère de réelle universalité ; les seconds reçoivent des attributs, dont ils sont les affections déterminées, une nature particulière, qui doit être exclusivement définie par l'attribut auquel ils se rattachent et n'a aucune relation de causalité avec les autres attributs (*Eth.* II, 6 et cor.) ; mais ils constituent, d'autre part, en vertu de l'impénétrable fécondité de la substance à laquelle ils participent nécessairement (*Eth.* I, 16), le principe universel, la source commune d'une infinité de modes, qui en sont l'expression particulière, temporelle et finie (*Tr. th. pol.*, p. 41-42 ; *Eth.* II, lemma 2 et

prop. 37). Il serait facile de multiplier ces analogies ; les rapprochements que nous venons d'établir suffisent à démontrer que les choses fixes et éternelles ne sont pas les essences des choses particulières changeantes, mais les modes éternels et infinis, immédiats ou médiats, de la substance : « intellectus Dei infinitus », « motus-et-quietus », « facies totius universi ». Or ces modes ne sont pas pour Spinoza des abstractions, mais des réalités concrètes, des essences déterminées. Leur universalité n'est pas l'universalité d'un concept abstrait, mais d'une puissance dont l'activité féconde n'a pas d'autres limites que celles mêmes du possible. On ne saurait donc, à aucun égard, accuser le philosophe d'avoir, à l'exemple des Platoniciens, érigé en « *Entia realia* » des concepts génériques (cf. *Cog. Met.*, p. 193) (1).

III

LE RAPPORT DE LA SUBSTANCE A L'ESSENCE DES MODES

Si l'on nous demande maintenant à quel ordre de réalités appartiennent les essences des choses particulières, nous devons tout d'abord affirmer qu'elles ne sont pas des substances et ne possèdent pas les caractères qui définissent la nature de la substance ; car elles ne sont douées ni d'une existence par soi ni d'une existence en soi, puisqu'elles ne peuvent exister que par Dieu (*Eth.* I, 15 et 25) et sont éternellement contenues dans ses attributs (*Eth.* II, 8). L'être de la substance ne se rapporte pas à l'essence des choses particulières ; celles-ci sont simplement des modifications ou affections déterminées, finies, temporelles et changeantes, de certains attributs de Dieu (*Eth.* II, 10 et cor.).

Mais, si l'on ne peut attribuer aux essences des choses parti-

(1) Par suite, les tentatives qu'on a faites pour concilier le nominalisme radical de Spinoza avec ce que Rackwitz a appelé son « réalisme néoplatonicien », n'offrent aucun intérêt critique. Cf. notamment SAISSET (*loc. cit.*) et FULLERTON (*op. cit.*, p. 25 et sqq.), ainsi que les remarques d'ELHOGEN (*op. cit.*, p. 31), RICHTER (*loc. cit.*) et BUSOLT (*loc. cit.*) — Sur les rapports du Spinozisme et du Platonisme, cf. en outre FERRIÈRE (*op. cit.*, p. 68) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 59), BROCHARD (*op. cit.*, p. 693) et BRUNSCHWIG (*Rev. de Met. et de Mor.*, sept. 1906, p. 713 et sqq.).

culières une existence indépendante, une aséité, qui est le privilège de la substance divine, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent être dépouillées de toute réalité propre et réduites, comme le veut Erdmann (1), à de simples « formes », imparfaites et éphémères, de l'Être absolu, qui seraient vides de tout contenu, si elles ne participaient, à des degrés divers, à l'essence éternelle et infinie de la substance, de sorte qu'elles n'existeraient pas, non seulement « par elles-mêmes », mais encore « pour elles-mêmes » et ne pourraient être logiquement désignées du nom de « choses », au sens propre du mot. Cette interprétation implique en effet que les choses particulières ont pour essence l'essence même de la substance (2). Or, s'il est vrai qu'elles ne peuvent exister ni être conçues sans Dieu (*Eth.* I, 15), Spinoza, nous l'avons déjà remarqué à plusieurs reprises, ne veut pas qu'on en conclue que Dieu ne peut exister ni être conçu sans elles (*Eth.* II, 10 sch.) ; et c'est pourquoi précisément il définit l'essence d'une chose « ce qui, une fois donné, pose nécessairement la chose, et, supprimé, supprime nécessairement la chose, c'est-à-dire ce sans quoi la chose et réciproquement ce qui sans la chose ne peut ni être ni être conçu » (*Eth.* II, def. 2, cf. aussi *Tr. Brev.*, préf. de la 2^e P^{ie}). La substance divine n'appartient donc pas à l'essence des choses particulières ; elle ne constitue pas l'essence fondamentale, unique et universelle, dont toutes choses données ne seraient que l'expression phénoménale, passagère et finie, dans l'espace et dans le temps. Quoique limitée dans son existence et dans sa puissance, chaque chose possède une essence réelle qui, pour être soumise aux conditions de la durée et du changement, n'en garde pas moins son originalité propre. Aussi ne faut-il pas dire que Dieu est immanent aux choses par son essence, mais au contraire que les choses sont immanentes à Dieu par leur essence. Car Dieu n'est pas contenu dans les choses, mais les choses en Dieu (*Eth.* I, 15 ; II, 8 ; V, 29 sch.). Ajoutons que l'essence de la substance consiste dans ses attributs (*Eth.* I def. 4) ; or chaque attribut appartient « en commun » à l'infinité des modes qui suivent né-

(1) *Op. cit.*, p. 59.

(2) Cf. à ce sujet CAMERER (*op. cit.*, p. 46) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 564) ; FULLERTON (*op. cit.*, p. 141) ; KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 170).

cessairement de sa nature absolue (par renvoi d'*Eth.* II, 37 à lemma 2), et ne peut par suite former l'essence des choses particulières (*Eth.* II, 37 ; *Tr. Brev.*, p. 101). Remarquons enfin que Dieu est cause efficiente aussi bien de l'essence des choses que de leur existence (*Eth.* I, 25) ; mais un effet se distingue de sa cause en cela précisément qu'il reçoit de sa cause (*Eth.* I, 17 sch.) ; la substance divine doit donc être distincte de ses modes, non seulement par sa manière d'être, mais encore par son essence.

Les objections qu'on a soulevées pour infirmer la valeur de ces arguments ne me paraissent pas décisives. On rappelle que, selon le *Tr. Brev.*, « Dieu seul a une essence » (p. 51) ; mais Richter (1) a montré que ce texte, auquel il serait d'ailleurs facile d'opposer d'autres citations non moins probantes, ne comporte pas une interprétation panthéistique. On invoque (2) les prop. 6 et 7 d'*Eth.* III, qui définissent l'essence actuelle des choses particulières par leur effort pour persévérer dans l'être, et cet effort par une certaine détermination de la puissance, c'est-à-dire de l'essence (*Eth.* I, 34) de Dieu. Mais il semble que Spinoza se soit attaché à prévenir ici toute équivoque, en précisant le caractère de l'essence dont il s'agit par l'épithète d'« actualis ». Il résulte en effet des *Cog. Met.* (p. 201), du *Tr. de Int. Em.* (p. 16-18), d'*Eth.* I, 8 sch. 2 ; II, 11 ; III, 11 sch. ; V, 29 sch. et de la *Dem.* même de III, 7, que l'« actualité » d'une essence consiste dans sa « phénoménalité », dans son devenir, dans son existence temporelle et changeante, soumise à la loi de l'universel déterminisme, au sens où, d'après *Eth.* II, 8 cor. et sch., elle se sépare des autres essences formelles, éternellement contenues dans les attributs de Dieu, pour descendre en quelque sorte dans le domaine des choses sensibles et constituer un fait, une « donnée » de l'expérience. Une telle essence « actualisée » ne peut évidemment représenter l'essence divine elle-même. Si elle demeure, dans sa nature intime, par l'éternité qu'elle enveloppe nécessairement, car toute essence est une vérité éternelle (*Ep.* 60 ; *de Int. Em.*, p. 16 ; *Eth.* I, def. 8 et expl.), une expression de la substance, elle reste néanmoins

(1) *Der Willensbegriff in die Lehre Spinozas*, II, B.

(2) cf. CAMERER (*op. cit.*, p. 45 et sqq.) et les observations de BUSSE (*Beitrag*, § IV), WIKLENGA (*op. cit.*, II^e P^{te}, ch. II A. § 6) et RICHTER (*loc. cit.*).

une chose particulière, déterminée et finie, dont c'est l'essence même d'être particulière, déterminée et finie (*Eth.* I, def. 5 ; prop. 25 cor.) et de se distinguer par ces caractères de l'essence infiniment infinie de Dieu (*Eth.* II, 11 cor.).

On conteste enfin (1) la valeur démonstrative d'*Eth.* II, def. 2 et 10 sch. Si, en effet, Spinoza avait simplement défini l'essence d'une chose connue « ce sans quoi la chose ne peut ni être ni être conçue », il n'aurait pas seulement posé l'absolue dépendance des choses particulières à l'égard de la substance, mais encore fait de la substance l'essence unique et universelle de toutes choses réelles. Afin d'éviter cette conséquence et de conserver à chaque chose particulière son essence propre, le philosophe corrige sa définition par un « vice versa », qui ne permet pas de concevoir une essence sans la chose même à laquelle elle se rapporte, et par suite, semble-t-il, de considérer la substance comme la seule essence réellement donnée dans la Nature. Mais, d'une part, est-il logiquement possible d'affirmer que Dieu peut exister et être conçu sans les choses qui expriment son essence « certo modo » ? Si toutes choses suivent avec une éternelle nécessité de la nature divine, comme le veut Spinoza (*Eth.* I, 16), si la puissance de Dieu est son essence même (*Eth.* I, 34), de sorte qu'il ne peut exister ni être conçu que comme cause efficiente (*Eth.* I, 17), et que ce qui est dans sa puissance existe nécessairement (*Eth.* I, 35), comment prétendre que la substance soit concevable sans les choses qu'elle ne peut pas ne pas produire et que son existence soit indépendante de l'infinité des modes, sans lesquels elle ne serait pas la Puissance absolue, éternellement active ? La substance n'est séparable de ses modes que par abstraction ; en fait, si les choses particulières ne peuvent ni exister ni être conçues sans elle, la réciproque n'est pas moins vraie, et la définition que Spinoza donne de l'essence ne sauvegarde en aucune façon l'individualité des essences particulières. D'autre part Spinoza établit entre les essences éternelles des choses et leur existence dans la durée une opposition (*Eth.* II, 8 et cor. et sch.), qui est inconci-

(1) Cf. sur ce point ZEITSCHIEL (*op. cit.*, p. 5 et sqq.) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 25) ; BUSSE (*Über die Bedeutung...*) ; RICHTER (*op. cit.*, II, A) ; FULLERTON (*op. cit.*, p. 60) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 25).

liable avec la 2^e def. d'*Eth.* II ; car, si l'on entend par essence propre d'une chose le fond intime de sa nature, ce qu'il y a en elle de plus parfait et de plus précieux (*Eth.* V, 40 et cor.), la parcelle d'éternité par laquelle elle se rattache immédiatement à la substance divine (*Eth.* II, 45 sch. ; V, 29 sch.), il n'est pas permis d'affirmer que cette essence ne peut ni exister ni être conçue sans la chose et réciproquement, puisque celle-ci, telle qu'elle est donnée, dans son actualité, comprend en outre un élément phénoménal, périssable et changeant, soumis à la loi de l'universel déterminisme. L'essence actuelle de l'esprit humain, par exemple, est constituée par des idées inadéquates et des idées adéquates (*Eth.* III, 3 et 9 dem.) ; mais son essence éternelle ne comprend que des idées adéquates (*Eth.* V, 40 et cor. et sch.). Il n'y a donc pas identité entre l'essence actuelle d'une chose et son essence éternelle, et, par suite, il convient de distinguer deux catégories de l'essence, dont l'une représente, selon l'expression de Richter, l'essence « particulière » (*eigentliche*), la « caractéristique individuelle de la chose », l'ensemble des propriétés qui constituent sa nature, et l'autre l'essence « propre » (*eigene*), le noyau intime de la chose, son élément d'éternité et de perfection, ce qu'il y a en elle, pour ainsi dire, de plus essentiel. Or la 2^e def. d'*Eth.* II ne s'applique exactement qu'à la première catégorie ; l'essence propre des choses lui échappe — Ces conclusions s'imposent-elles ?

S'il avait été démontré qu'il appartient à l'essence des choses d'exister dans la durée, sous une forme temporelle et changeante, il serait certes évident que la détermination de ces choses par leur essence éternelle ne suffirait pas à les expliquer dans leur intégralité, et, par suite, ne remplirait pas les conditions fixées par la 2^e def. d'*Eth.* II. Mais pour Spinoza, au contraire, l'existence temporelle n'est jamais qu'une limitation de l'essence, une expression imparfaite et éphémère de sa nature propre, qui lui est imposée par le déterminisme des phénomènes dont elle fait partie et ne peut être déduite de sa seule définition. Cette existence n'ajoute rien à l'essence ; elle en est bien plutôt la négation partielle. On ne peut donc attribuer à chaque chose deux essences, une essence éternelle par laquelle elle serait contenue dans les attributs de Dieu et dériverait immédiatement de la substance

divine, et une essence actuelle par laquelle elle serait soumise aux limitations de l'espace et aux vicissitudes de la durée. Il n'y a qu'une catégorie de l'essence : les choses, telles qu'elles sont en soi, sont une expression éternelle et nécessaire de la substance, et les formes qu'elles revêtent dans la durée sont de purs phénomènes qui ne modifient nullement leur nature intime et ne nous font rien connaître de ce qu'elles sont véritablement. De ce qu'elles sont, par leur essence, une expression nécessaire et éternelle de la substance divine, il suit maintenant que les choses particulières ne peuvent ni exister ni être conçues sans Dieu, qui en est l'éternelle cause efficiente et immanente (*Elh.* I, 25) ; mais on ne peut affirmer réciproquement que l'essence de Dieu ne saurait être donnée sans ces choses particulières. Sans doute, Dieu ne serait pas concevable comme puissance, si de sa nature ne suivait nécessairement une infinité de modes infinis (*Elh.* I, 16) ; mais nous avons établi que la puissance de Dieu représente simplement sa relation avec l'univers des modes créés, qu'elle ne suffit pas à définir complètement son essence, que celle-ci n'est même pas épuisée par l'infinité de ses attributs et reste dans son « en soi » absolument indéterminée et indéterminable. Bien loin que la substance ne puisse exister ni être conçue dans son essence sans les modes qui l'expriment « d'une certaine manière déterminée », la question s'est posée à nous de savoir si de la substance absolument indéterminée pouvait suivre quelque chose, si le Dieu de Spinoza ne devait pas être conçu, à l'exemple de l'Être pur des Eléates, comme un Être éternellement identique à lui-même, immobile, infécond et sans vie. Il est donc légitime de conclure de la 2^e def. d'*Elh.* II que la substance divine ne constitue en aucune façon l'essence des choses particulières.

IV

LES CHOSSES TELLES QU'ELLES SONT EN SOI

Si la substance divine ne constitue pas l'essence des choses, il faut bien cependant qu'elle se rapporte d'une manière intime à cette essence, puisqu'elle en est la cause immanente. En effet

Dieu est « revera causa » des choses telles qu'elles sont en soi (*Eth.* II, 7 sch.). Que faut-il entendre par ces choses en soi ? Sont-elles l'essence même des choses particulières et finies, ou bien une nouvelle catégorie de modes qui se trouveraient par leur « en soi » en relation immédiate avec la substance, ou bien enfin l'essence même de la substance conçue comme immanente aux essences éternelles des choses particulières ? Le problème de la « chose en soi » dans la philosophie de Spinoza n'a pas encore été examiné avec tout le soin qu'il comporte ; parmi les interprètes du Spinozisme, les uns posent la question sur le terrain du Kantisme et la formulent en des termes phénoménistes ou idéalistes, dont l'emploi constitue tout au moins un anachronisme, ou bien s'efforcent de maintenir le caractère réaliste de la doctrine au moyen de l'expression contradictoire de « phénomène en soi » ; les autres se bornent à déclarer que Spinoza n'a pas réussi à résoudre les difficultés, d'ailleurs insurmontables, que son système soulève sur ce point et que Tschirnhaus a mises en lumière dans l'*Ep.* 65 (1).

Il est tout d'abord évident que la chose en soi n'est pas de nature substantielle. La substance est « en soi », en ce sens qu'elle n'est pas « en autre chose » (*Eth.* I, def. 3 et ax. 1), c'est-à-dire possède une existence propre, indépendante ; or la substance est unique et tout ce qui est donné dans la Nature ne peut exister qu'en elle et par elle ; les choses qui sont « en soi » n'ont par conséquent de réalité que dans et par la substance : elles sont un produit ou un effet de la causalité divine (*Eth.* II, 7 sch.). Sans doute, selon les *Cog. Met.* (I ch. 2), les choses seraient en soi, en tant qu'une fois créées par Dieu, elles cesseraient d'être comprises dans ses attributs et tomberaient, en quelque sorte, hors de la substance pour jouir d'une existence indépendante. Mais, cette conception, qui

(1) Cf. BUSSE (*loc. cit.*) ; SELIGKOWITZ (*loc. cit.*) ; HEMAN (*loc. cit.*) ; BERENDT und FRIEDLANDER (*Spinozas Erkenntnislehre*, ch. IV) ; POLLOCK (*op. cit.*, p. 171 et sqq.) ; RENOUVIER (*l'Idéalisme et l'Infinitisme de Spinoza*) ; PILLON (*loc. cit.*) ; BRATUSCHEK (*op. cit.*, 41, 1) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 70) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 18) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 377) ; POWELL (*op. cit.*, p. 47 et sqq.) ; BUSOULT (*op. cit.*, 2^e P^{te} § 13) ; LINDEMANN (*loc. cit.*) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 135) ; TAYLOR (*The conception of immortality in Ethics of Spinoza*, in : *Mind*, 1896).

déjà peut-être dans les *Cog. Mel.* n'exprimait pas la pensée propre de Spinoza, n'apparaît plus dans l'*Ethique* : toutes choses, de quelque nature qu'elles soient, y sont rattachées par un lien de dépendance absolue à la toute-puissance de la substance, sans laquelle rien ne peut exister ni même être conçu. Toutefois, concevoir les choses telles qu'elles sont en soi, ce n'est pas simplement les concevoir dans leur vérité, comme éternelles et nécessaires, ainsi que semblent l'indiquer la Dem. de la 44^e prop. et celle du 2^e cor. de cette prop. à *Eth.* II (cf. aussi *Cog. Mel.*, I, 6 et *Ep.* 6, p. 212) : ces démonstrations se rapportent seulement à la détermination des genres de la connaissance et laissent hors d'examen la question de savoir ce que les choses en soi sont dans leur essence. Or il résulte très nettement de la fin du scholie d'*Eth.* II, 7, que ces choses constituent pour Spinoza une forme de la modalité étrangère et supérieure aux modes particuliers d'un attribut déterminé, et immédiatement rattachée, par l'infinité qu'elle enveloppe, à la substance divine elle-même.

Si, en effet, les choses en soi ne sont pas de nature substantielle, d'autre part elles ne sont pas des modes à proprement parler. Un mode doit être conçu par l'attribut dont il est l'affection particulière et finie (*Eth.* II, 6) ; la chose en soi, au contraire, peut être expliquée par plusieurs attributs, être conçue soit comme mode de la Pensée soit comme mode de l'Étendue. De plus, elle reste identiquement la même, quel que soit l'attribut sous lequel on la considère ; tandis qu'on ne peut établir aucune communauté, aucune relation de causalité ou d'essence entre les modes des différents attributs : un mode de la Pensée et un mode de l'Étendue sont absolument distincts et séparés, comme les attributs mêmes dont ils font partie. Enfin il ressort d'*Eth.* I, 25 cor. et II, 8 que les modes sont des choses particulières : « res particulares sive modi », c'est-à-dire des choses qui sont finies et ont une existence déterminée (*Eth.* I, 28) ; mais la chose en soi implique l'infinité même des attributs. C'est pourquoi Dieu n'est cause des choses « telles qu'elles sont en soi » que dans la mesure où il est conçu dans l'infinité de ses attributs (*Eth.* II, 7 ch.) ; tandis qu'il produit les choses particulières ou les modes par l'attribut dont ces modes sont des affections déterminées (*Eth.* II, 6), et

en tant que cet attribut est lui-même modifié d'une modification finie (*Eth.* II, 9). Ajoutons que cette détermination des modes les uns par les autres au sein d'un même attribut ne se rapporte pas seulement à leur existence dans la durée (*Eth.* II, 9), mais encore à leur essence éternelle (*Eth.* III, 11 sch. et 40 sch.) : l'entendement infini de Dieu, par exemple, est constitué par une série de modes éternels de la Pensée qui se déterminent les uns les autres à l'infini ; de sorte que l'essence formelle d'une idée dépend exclusivement de l'essence formelle d'une autre idée, selon la loi d'une hiérarchie de réalité ou de perfection. Il suit de là qu'une chose en soi ne peut former l'essence d'un mode éternel particulier, mais se rapporte, par l'infinité des attributs qu'elle exprime, à l'essence infinie de Dieu : « res in se spectatæ » = « res ad Deum relatæ » (*Ep.* 54).

Toutefois les choses en soi sont immédiatement comprises dans les attributs de Dieu, comme les essences formelles des choses particulières (*Eth.* II, 8) ; car Dieu est « revera causa » des choses telles qu'elles sont en soi (*Eth.* II, 7 sch.) et Dieu n'est cause véritable ou absolument prochaine que de ce qui est immédiatement produit par lui, c'est-à-dire suit immédiatement de sa nature absolue (*Eth.* I, 28 sch.) ; or ce qui suit immédiatement de sa nature absolue, c'est par exemple dans l'attribut de la Pensée l'Idée de Dieu (*Eth.* I, 21) ou l'Entendement absolument infini (*Ep.* 64). Mais, tandis que les essences formelles des choses particulières ne sont comprises que dans celui des modes infinis qui dérive immédiatement de la nature absolue de l'attribut dont elles font partie, par exemple les idées éternelles des choses particulières dans l'Idée infinie de Dieu, les choses en soi doivent être comprises simultanément dans l'Entendement absolument infini de Dieu, dans le « motus et quies », et ainsi de suite, selon l'infinité des attributs. Dès lors, il convient de les considérer, non pas comme des essences propres et déterminées, mais comme le principe universel, la source commune, le trait d'union, le lien géométrique, pour ainsi dire, d'une infinité d'essences particulières, éternellement contenues dans des attributs séparés, mais parallèles. Par leur « en soi » elles participent à l'essence infinie de Dieu et dérivent immédiatement de sa nature absolue ; mais, en tant qu'elles sont comprises dans

les attributs de Dieu, elles appartiennent à l'univers des modes et confèrent aux essences particulières, dont elles forment le lien synthétique, leur caractère de nécessité, d'éternité et d'immutabilité. Elles représentent ainsi ce qu'il y a d'infini dans les choses particulières, d'absolu dans la modalité, de divin dans la Nature. Elles composent, à chaque degré de l'échelle de réalité ou de perfection qui relie le monde des êtres sensibles, limités et éphémères, à la substance unique, simple et indivisible, une image ou, si l'on veut, un symbole de l'essence « auguste et bénie » de Dieu.

Si les choses en soi sont ainsi constituées par l'infinité même des modes correspondants dans les différents attributs de Dieu, on ne saurait toutefois les considérer comme une simple collection de choses particulières, entre lesquelles l'hétérogénéité des attributs introduirait une distinction absolue et qui n'auraient d'autre lien que l'unité de la substance dont elles sont les affections déterminées. Bien que les choses particulières dans les différents attributs n'aient entre elles rien de commun, elles n'en sont pas moins comprises par correspondance dans une synthèse supérieure, qui représente précisément pour chacune d'elles une chose en soi. L'être humain ne serait-il pas une synthèse de cette nature ? Etant composé d'un corps et d'une âme, il participe à deux attributs (*Eth.* II, 19 cor.) ; mais le monde est unique, l'infinité des attributs se rapporte à une seule et même substance (*Eth.* I, 10 sch. et II, 7 sch.), de sorte que deux modes de deux attributs différents sont une seule et même « chose », qui doit être également exprimable dans l'infinité des attributs. L'homme ne peut donc participer à deux attributs de la substance sans participer nécessairement à l'infinité des attributs ; et, par suite, il semble bien qu'on doive le considérer comme l'expression d'une chose en soi. Mais, s'il en est ainsi, comment l'esprit humain peut-il être privé de la perception de cette infinité d'attributs, dans lesquels il est contenu au même titre que dans les attributs de la Pensée et de l'Étendue, qui seuls sont accessibles à sa connaissance ? A cette objection de Tschirnhaus Spinoza répond que l'homme ne perçoit que les deux attributs de la Pensée et de l'Étendue, parce qu'il ne participe pas en fait à d'autres attributs. Mais, si l'infinité des attributs lui échappe, il n'est plus permis de le rapporter à une chose en soi. L'âme hu-

maine, en effet, n'est pas constituée par l'infinité des idées qui représentent dans l'Entendement infini de Dieu l'infinité des modes selon l'infinité des attributs ; elle est simplement l'idée d'une chose particulière donnée, l'idée d'un corps humain actuellement existant (*Ep.* 66 ; cf. *Ep.* 64 et *Elh.* II, 11-13). Toutefois cette conclusion n'exclurait pas absolument la possibilité de définir l'essence formelle de l'homme comme une chose en soi ; car il résulte de la cinquième partie de *l'Ethique* que, si le corps est l'objet de l'idée qui constitue l'âme humaine, l'âme humaine peut néanmoins être conçue dans son essence sans le corps humain, sans relation avec un mode particulier de l'Étendue, de sorte que, en dernière analyse, l'essence de l'homme s'identifierait dans l'éternité avec une idée pure, affranchie de toute relation avec les modes de l'Étendue. Le corps ne jouerait plus, dès lors, que le rôle d'un phénomène dans la vie sensible ; et l'idée qui constitue l'âme humaine serait transformée en essence pure et indépendante, en « chose en soi ». En fait, la chose en soi est devenue chez les successeurs de Spinoza un esprit pur, à qui seul appartient une réalité concrète, essentielle. Mais Spinoza ne pouvait adopter une semblable hypothèse. Le corps humain, comme l'âme humaine, est éternel dans son essence, et le rapport de l'un à l'autre ne peut être défini en termes de phénomène et de chose en soi ; tous deux possèdent la même réalité et sont au même titre des expressions nécessaires de la substance divine. Pour que l'âme humaine pût être considérée comme une chose en soi, il faudrait que l'attribut de la Pensée fût le seul attribut de Dieu ; mais Dieu n'est pas seulement « res cogitans », il est aussi « res extensa » (*Elh.* II, 2). Les deux modes, dont l'être humain est composé, auraient donc un droit égal à revendiquer le titre de « choses en soi ».

Est-ce à dire toutefois que, si l'essence de l'esprit humain n'est pas constituée par une chose en soi, mais par une idée « dans la chose pensante », toute relation avec les choses en soi lui soit désormais interdite ? L'esprit humain n'est l'idée d'une chose particulière que dans la mesure où il est actualisé dans l'univers des êtres sensibles, soumis aux conditions de la durée et du changement ; car il n'affirme l'existence de son corps qu'autant que

ce corps est actuellement présent, dans le monde du devenir et des phénomènes (*Elh.* III, 11 sch., V, 21 et sqq.). Mais, dans les attributs infinis de Dieu, les essences formelles ne peuvent être limitées à une existence particulière, puisqu'elles ne sont pas encore séparées les unes des autres (*Elh.* II, 8 sch.). Or l'esprit humain, en tant qu'il n'est pas l'idée d'un corps actuellement existant, fait partie de l'Idée infinie de Dieu (*Elh.* II, 8), et cette Idée, qui résulte immédiatement de la nature absolue de la Pensée (*Elh.* I, 21), embrasse l'infinité des attributs de la substance et l'infinité des modes qui en découlent nécessairement (*Elh.* II, 3). Par suite, les idées qui y sont comprises doivent avoir pour objet l'infinité des modes dans l'infinité de leurs attributs. Ces idées ne forment pas chacune une chose en soi, puisqu'elles ne sont pas constituées par une infinité de modes dans l'infinité des attributs ; par leur essence elles ne cessent pas d'appartenir au seul attribut de la Pensée ; mais elles n'ont pas d'autre objet que des choses en soi. L'homme n'est composé d'un corps et d'un esprit que dans la mesure où cet esprit est l'idée d'un corps actuellement existant ; dans l'éternité, cet esprit cesse d'être l'idée d'un corps particulier, car il s'intègre à un Entendement infini qui n'a pas seulement pour objet l'attribut de l'Étendue, mais l'infinité des attributs de la substance. Si par conséquent, dans la vie présente, l'homme participe à deux attributs en ce sens que son esprit est l'idée d'un mode particulier de l'Étendue, dans la vie éternelle il participe à l'infinité des attributs en ce sens que son esprit a l'idée de l'infinité des modes. Or, d'une part, la chose en soi représente l'infinité des modes correspondants dans les différents attributs ; d'autre part, l'idée de cette infinité de modes est nécessairement donnée en Dieu comme une conséquence immédiate de sa nature absolue, et elle constitue une âme qui doit être comprise, en raison de l'infinité qu'elle enveloppe, dans l'Entendement absolument infini de Dieu. Il s'ensuit que cet Entendement absolument infini est composé d'une infinité d'idées, qui sont chacune l'idée ou l'âme d'une chose en soi. Si, dans sa vie phénoménale, temporelle et changeante, l'esprit humain est l'idée d'un mode particulier de l'Étendue actuellement donné, dans sa vie éternelle, en tant qu'il est contenu dans l'Entende-

ment absolument infini de Dieu, il est l'idée de l'infinité des modes correspondants dans l'infinité des attributs, il est l'idée ou l'âme d'une chose en soi. Mais l'esprit humain ne peut revendiquer comme un privilège la connaissance immédiate ou intuitive, dans la vie éternelle, des choses telles qu'elles sont en soi. De l'infinité des modes il doit être donné dans l'Entendement infini de Dieu une infinité d'idées ; car de chacun des modes des différents attributs il est donné en Dieu une idée, qui constitue une essence particulière, et chacune de ces idées particulières, en tant qu'elle est immédiatement contenue dans l'attribut de la Pensée, comme essence éternelle, embrasse l'infinité des modes dans l'infinité des attributs. Ces idées restent distinctes les unes des autres, puisqu'elles ne forment pas ensemble l'âme d'une seule et même chose particulière (*Ep.* 66) ; mais elles ne sont pas séparées (*Elh.* II, 8 sch.) ; elles communient entre elles par la représentation de l'unique chose en soi, dont elles sont, à des titres divers, l'éternelle expression dans l'attribut de la Pensée. Ainsi se constitue un monde intelligible d'essences éternelles, qui participent, par l'infinité des relations qu'elles enveloppent, à l'infinité des attributs de la substance, et forment par leur synthèse cet Entendement absolument infini de Dieu, dans lequel chaque idée est l'âme d'une chose en soi et embrasse « uno intuitu », en vertu de la connexion géométrique qui enchaîne toutes choses, l'infinité du Réel.

V

L'ÉTERNITÉ DES ESSENCES EN DIEU

Si, en tant qu'il est immédiatement compris dans l'Entendement infini de Dieu, l'esprit humain cesse d'être l'idée d'une chose particulière actuellement existante pour devenir l'idée d'une chose en soi éternellement donnée en Dieu, ne doit-il pas cesser d'être lui-même une essence particulière et participer, par l'infinité de son intuition intellectuelle, à la nature même de la chose en soi dont il est l'âme ? Il semble en effet que l'esprit humain doive se transformer dans l'éternité en un esprit pur, non

seulement affranchi de toute relation avec des modes déterminés d'un attribut de Dieu, mais encore élevé, par l'infinité qu'il exprime, à l'absolu de la pensée et de l'être et, par suite, dépourvu, dans l'indétermination de la substance, de tout caractère spécifique, de toute originalité propre ; et la question se pose de savoir si les essences éternelles des choses particulières conservent dans les attributs de Dieu, où elles sont contenues comme modes immédiatement produits par l'activité divine, l'individualité que leur conférerait, dans la vie phénoménale et temporelle, le mode particulier et fini dont elles étaient l'idée (1).

« Ni dans les modes ni dans les attributs, dit le *Tr. Brev.* (p. 102), il ne peut y avoir d'inégalité », car l'essence de toutes les modifications est éternellement contenue dans les attributs ; et les attributs ne se distinguent pas quant à leur existence, puisqu'ils sont eux-mêmes les sujets de leur essence, qui est elle-même l'essence d'un seul Être infini. Les modes ne peuvent donc acquérir une existence particulière qu'en se séparant « d'une certaine manière » de leurs attributs ; et cette existence particulière, qui devient le sujet de leur essence, leur confère une réalité indépendante, individuelle, source et principe de leur diversité numérique. Les essences formelles des choses particulières, répète l'*Ethique* (II, 8 sch.), sont égales entre elles tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, et elles se distinguent les unes des autres dès qu'elles enveloppent l'existence temporelle et revêtent dans la durée des formes multiples et changeantes. De ces textes est-il permis de conclure immédiatement que dans les attributs de Dieu les essences éternelles constituent une seule et même essence, homogène et simple, dont les choses particulières doivent être ensuite dérivées par différenciation qualitative ? Spinoza n'a-t-il pas au contraire pris soin de remarquer que

(1) Sur le problème de l'individualité des essences éternelles, cf. BUSSE (*Beiträge...*, § V) ; POWELL (*Spinozas Gottesbegriff*, p. 56 et sqq. ; *Spinoza and Religion*, p. 277 et sqq.) ; REGENSBURG (*op. cit.* 1^{re} Pl^{ie} § 5, 6) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 25) ; FULLERTON (*op. cit.*, p. 60) ; ANDLER (*Rev. de Met. et de mor.*, 1895, p. 91) ; DELBOS (*op. cit.* 1^{re} Pl^{ie}, ch. IX) ; COUCHOUD (*op. cit.*, p. 265) ; BROCHARD (*op. cit.*, p. 688) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 118 et sqq.) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 121) ; BRUNSCHVICG (*Spinoza*, p. 199) ; FERRIÈRE (*op. cit.*, p. 134) ; RIVAUD (*op. cit.*, p. 70, 159, 180) ; LÉON (*op. cit.*, p. 228 et sqq.).

l'exemple sur lequel on appuie cette conclusion est inadéquat à la thèse qu'il doit illustrer et que l'état des essences en Dieu ne peut être expliqué par aucune analogie tirée du monde des choses temporelles et sensibles ? Bien loin d'être une explication, l'exemple que nous offre le philosophe a donc besoin lui-même d'une interprétation. Or, si les essences ne formaient dans les attributs de Dieu qu'un seul et même Etre infini, simple et indivisible, serait-il concevable qu'elles se séparent de ces attributs pour prendre dans la vie temporelle une forme particulière, finie, individuelle ? L'hétérogénéité qu'elles manifestent dans le monde des phénomènes semble bien impliquer leur distinction qualitative au sein même des attributs de Dieu ; car c'est seulement parce que chaque essence possède dans l'éternité sa réalité propre, originale, qu'elle peut ensuite dans la vie phénoménale jouir d'une existence particulière et finie. « La différence qui est donnée entre l'essence d'une chose et l'essence d'une autre, dit Spinoza (*De Int. Em.* p. 16), est celle même qui est donnée entre l'actualité ou l'existence de la première et l'actualité ou l'existence de la seconde ».

On objectera peut-être que, si la distinction qualitative des essences est une condition nécessaire de leur séparation ultérieure, elle n'est cependant pas déjà effectuée dans les attributs de Dieu et ne se fait valoir pour la première fois que dans le monde des phénomènes et du devenir. Comme le prisme qui analyse la lumière blanche en ses composantes monochromatiques, la loi du déterminisme universel, à laquelle les choses sont soumises dans la durée, a pour effet de les diviser en une multiplicité d'êtres particuliers, de les séparer les unes des autres à travers l'espace et le temps, ou, selon la forte expression de Busse, de les « écarteler ». Mais, si les essences des modes ne se distinguent pas réellement les unes des autres dans les attributs de Dieu, il s'ensuit tout d'abord qu'elles doivent former en eux l'une de ces notions communes dont Spinoza dit qu'elles ne constituent pas l'essence des choses particulières (*Eth.* II, 37 et lemma 2) ; et il s'agira d'expliquer comment, dans cette hypothèse, l'existence des choses particulières et changeantes peut être dérivée de leur essence éternelle (*de Int. Em.* p. 30-31). Puisque ce qui est commun à

plusieurs choses ne constitue l'essence d'aucune d'elles, la conclusion s'impose que l'essence d'une chose ne représente en aucune façon ce qu'elle a de commun avec toutes les autres, mais au contraire ce par quoi elle s'en distingue radicalement ; et cette conclusion, qui fait de toute essence une réalité individuelle, est formulée de la manière la plus précise dans la 2^e def. d'*Eth.* II. Il s'ensuit, en second lieu, que les essences éternelles ne se distingueront pas même des attributs dans lesquels elles sont comprises et s'identifieront, en dernière analyse, avec l'essence une et indéterminée de la substance. A la substance seule appartiendra désormais toute réalité véritable, et des modes ne pourront plus y être contenus qu'à l'état de possibles, dont l'actualisation dépendra de la toute-puissance divine. Or, selon Spinoza, tout possible est nécessairement actuel ; tout ce qui est au pouvoir de Dieu ne peut manquer d'exister (*Eth.* I, 35) ; aussi n'est-il pas concevable que Dieu ait l'idée d'êtres qui ne seraient pas réellement donnés dans la Nature ; l'idée que Dieu a d'une chose est identique à l'acte même par lequel il la pose dans l'existence (*Eth.* II, 6 cor.). Les modes ne peuvent donc être compris dans les attributs de Dieu que sous la forme d'essences douées d'une réalité propre, dont la détermination spécifique constitue la raison d'être et conditionne les propriétés.

N'est-ce pas d'ailleurs en ce sens que, d'après le *Tr. Brev.* (p. 82), l'idée d'une essence ne peut pas être considérée comme quelque chose de séparé, si ce n'est lorsque l'existence est donnée avec l'essence ? L'essence d'une chose ne doit pas être conçue comme une pure idée en Dieu, à laquelle ne correspondrait aucune réalité dans la Nature et qui ne posséderait d'objectivité véritable que dans la mesure où elle serait douée d'une existence particulière dans la durée. Toute essence enveloppe nécessairement l'existence. Mais il y a deux manières d'exister : en Dieu, comme conséquence éternelle et nécessaire de sa nature absolue ; dans le monde des phénomènes, comme chose particulière et changeante (*Eth.* II, 45 sch. ; V, 29 sch.). Or, bien loin que l'existence temporelle soit pour Spinoza l'existence véritable, en dehors de laquelle toute chose n'est plus qu'apparence et fiction de l'imagination, le philosophe qualifie d'abstrait tout ce qui est compris dans

la durée et n'accorde de réalité propre, concrète, objective, qu'aux essences qui sont congues sous la forme de l'éternité, comme affections immédiates ou médiates de l'essence infinie et absolue de Dieu. « Les essences des choses, dit le *Tract. Brev.* (p. 3), sont de toute éternité et demeurent de toute éternité ». Aussi, en se séparant de leurs attributs, pour descendre en quelque sorte dans le monde des phénomènes et du devenir, les essences formelles n'acquièrent pas une existence réelle qui leur faisait défaut ; elles se privent au contraire de l'existence pleine et entière dont elles jouissaient ; en se particularisant dans la durée, elles éprouvent dans leur existence une limitation qui a pour conséquence de les soumettre au triple esclavage de l'imagination, des passions et de la mort. Mais, de même que la mort, à laquelle les condamne sans appel leur introduction dans la vie temporelle, n'apporte aucune modification essentielle à leur nature intime et représente seulement le suprême avatar qu'elles doivent subir avant de participer de nouveau à la vie éternelle, un simple changement de perspective à l'horizon de leur connaissance (1) ; de même leur « procession » (*Eth.* I app. et II, 40 sch. 2) hors des attributs de Dieu n'implique en aucune façon une séparation absolue, pour ainsi dire spatiale, par laquelle elles cesseraient d'être en Dieu pour jouir, dans la durée, d'une existence indépendante (*Cog. Met.*, I, 2). Elles se séparent des attributs de Dieu en ce sens seulement qu'elles se détachent de la synthèse qui constitue les modes infinis du premier genre (Entendement absolument infini) et dans laquelle chaque essence formelle est représentative du Tout dont elle fait partie intégrante, pour s'insérer comme un anneau particulier dans la chaîne sans fin des phénomènes, où chaque chose finie est déterminée dans son existence et son action par une autre chose finie, selon l'ordre des causes extérieures et transitives (*Eth.* I, 28 et II, 9). Dans les deux cas, dans leur vie temporelle comme dans leur vie éternelle, elles ne cessent pas, en définitive, d'être comprises dans les attributs de Dieu, puisque rien ne peut exister en de-

(1) Cette idée a été exprimée, sous une forme poétique, par Pétrarque dans ses « Sonnets et Canzones après la mort de Madame Laure » : « Ne pleure pas sur moi, car par la mort mes jours sont devenus éternels ; et, quand je parus fermer les yeux, je les ouvris à l'éternelle lumière ». (Sonnets XI).

hors de Dieu et que les modes d'un attribut sont un produit de l'activité divine conçue sous l'attribut dont ces modes sont les affections déterminées. Il serait donc plus exact de dire qu'il y a, pour les essences des modes, deux manières d'être comprises dans les attributs de Dieu, selon que ces attributs sont modifiés d'une modification éternelle et infinie (*Eth.* I, 21 et 22; II, 8) ou d'une modification particulière et finie (*Eth.* I, 28 et II, 9).

Toute difficulté n'est cependant pas écartée, car il y a lieu de se demander, avec Grzymisch (1), si le concept d'une essence modale éternelle n'est pas contradictoire. L'essence des modes n'enveloppe pas l'existence (*Eth.* I, 24 et cor.); et ce dont l'essence n'enveloppe pas l'existence peut être conçu comme n'existant pas (*Eth.* I, ax. 7; II, ax. I); aussi Dieu est-il cause efficiente, non seulement de l'existence des modes, mais encore de leur essence (*Eth.* I. 25 et sch.). Mais, si l'existence des modes n'a aucune connexion avec leur essence, elle ne peut être désignée comme une vérité éternelle (*De Int. Em.*, p. 30-31). Or Spinoza déclare entendre par éternité l'existence même en tant qu'elle est conçue suivre nécessairement de la seule définition de la chose éternelle et une telle existence doit être désignée comme une vérité éternelle, au même titre que l'essence de la chose (*Eth.* I, def. 8 et expl.). Si par conséquent l'essence des modes est éternelle, comme l'affirme Spinoza, elle enveloppe nécessairement l'existence et se rapporte à la nature de la substance (*cf. Eth.* II, 10 dem.); si au contraire, comme le veut d'autre part le philosophe, l'essence des modes n'enveloppe pas l'existence, elle ne peut être qualifiée d'éternelle et l'éternité n'appartient proprement qu'à Dieu. Il semble qu'on pourrait échapper au dilemme en considérant les modes comme étant produits par Dieu de toute éternité, et Spinoza a présenté lui-même cette solution dans le *Tr. Brev.* (1^{re} P^{le} ch. 9). Mais déjà dans les *Cog. Met.* (II, 10), il en montrait très nettement l'insuffisance : l'éternité est l'existence en dehors du temps, or toute production ou création suppose un commencement dans la durée; le concept d'un être produit de toute éternité serait par

(1) *Op. cit.*, p. 23. Sur le concept de l'essence comme « aeterna veritas », cf. aussi POWELL (*Spinozas Gottesbegriff*, p. 57); CAMERER (*op. cit.*, p. 23 et sqq.); REGENSBURG (*op. cit.*, 1^{re} P^{le} § 5, c).

conséquent le concept contradictoire d'un être, dont l'existence temporelle n'aurait pas eu de commencement. Aussi l'éternité n'appartient proprement qu'à l'Être absolu, en qui l'existence est inséparable de l'essence ; elle n'est pas communicable à ses créatures ou à ses modes. Si les essences des choses sont éternelles, c'est seulement en ce sens qu'elles dépendent de l'essence divine dans laquelle elles sont contenues (*Cog. Met.*, I, 2), l'éternité n'est pas en elles, comme en Dieu, une affection de l'existence, mais de l'essence (*Cog. Met.*, II, 1). Par suite, Dieu ne peut être cause de l'essence des choses dans les mêmes conditions où il est cause de leur existence : tandis qu'il les détermine à l'existence par l'intermédiaire d'une série de causes transitives particulières et finies, à laquelle on ne peut poser ni commencement ni fin (*Eth.* I, 28), il est cause de leur essence dans le même sens où il est cause de lui-même (*Eth.* I, 25 sch.), c'est à dire qu'elles ne peuvent être conçues sans lui (*Eth.* I, 25 dem.), ou, en d'autres termes, qu'elles enveloppent nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu (*Eth.* II, 45 dem.). Si les essences des choses n'enveloppent pas leur propre existence et dépendent absolument à cet égard de la causalité divine, elles enveloppent cependant, d'une manière nécessaire, l'essence de la substance et, à ce titre, elles sont véritablement éternelles, elles constituent des « vérités éternelles ».

Une essence peut être, en effet, une vérité éternelle sans envelopper d'une manière nécessaire sa propre existence ; car l'essence d'une chose est exprimée par une définition adéquate (*Ep.* 9 et 10 ; *De Int. Em.*, p. 29), et une définition adéquate est une vérité éternelle, c'est-à-dire telle que, si elle est affirmative, elle ne pourra jamais être négative (*De Int. Em.*, p. 16 note 3) ; or une définition n'enveloppe et n'exprime rien que la nature ou l'essence (1) de la chose définie, et, par suite, la cause de l'existence de cette chose doit être donnée en dehors de sa définition (*Eth.* I, 8 sch. 2) ou comprise dans sa définition comme le principe générateur de son essence (*de Int. Em.*, p. 28-29). Seule, la définition adéquate de la

(1) Que les termes « nature » et « essence » d'une chose sont toujours synonymes chez Spinoza, il n'est plus besoin de le démontrer après CAMERER (*op. cit.*, p. 25) ; cf. *Eth.* III, 56 dem. 57 dem. ; I, 36 et III, 7 dem. ; II, 35 sch. et II, 16 et ax. 1 ; IV, 1 sch. et def. 8 ; III, def. 2 et IV, 23.

substance embrasse à la fois l'essence et l'existence, n'implique pas d'autre principe que son essence pour expliquer son existence (*De Int. Em.*, p. 28-30 ; *Eth.* I, 8 sch. 2) et pose ainsi son existence comme une vérité éternelle au même titre que son essence (*Eth.* I, 20 cor. 1). Mais, d'autre part, en désignant les essences comme des vérités éternelles, Spinoza n'entend nullement les priver de toute existence objective et les ramener à de simples possibilités abstraites, dont la réalisation ne pourrait être effectuée que par un acte de création dans la durée. Spinoza ne se borne pas à faire expressément de l'existence même une vérité éternelle, quand elle suit avec une nécessité absolue de la seule essence de la chose donnée (*De Int. Em.*, p. 20 et 30 ; *Eth.* I, def. 8 expl.), de sorte que vérité éternelle et existence nécessaire deviennent dans ce cas des expressions synonymes (*De Int. Em.*, p. 21) ; il explique à l'*Ep.* 10 que, si dans l'*Ep.* 9 il n'a pas désigné les essences des choses comme des vérités éternelles, ce n'est point parce que cette désignation ne peut leur être appliquée, mais seulement parce qu'il a voulu les distinguer des vérités éternelles qui n'ont « nullam sedem extra mentem ». Faut-il enfin rappeler avec Powell (1) que Heerboord, dont l'influence sur Spinoza ne saurait être mise en doute, entendait déjà par « æterna veritas » « aliquid reale extra intellectum » (*Meletemata*, I, 307) ? Mais si, en tant que vérités éternelles, les essences des choses enveloppent l'existence nécessaire, cette existence est l'existence même de la substance, dont elles restent, dans tous les cas, des affections déterminées ; et c'est pourquoi un mode peut être cause de l'existence d'un autre mode, mais non de son essence (*Eth.* I, 17 sch.). Concevoir les essences comme des vérités éternelles, c'est en définitive les concevoir par l'essence même de Dieu (*Eth.* I, 37 dem.), ou, plus exactement, comme enveloppant « par Dieu » l'existence nécessaire (*Eth.* V, 30 dem.). En démontrant que l'essence des modes n'enveloppe pas l'existence (*Eth.* I, 24) et doit être produite par Dieu (*Eth.* I, 25), Spinoza s'est donc proposé, non pas de poser les essences en dehors de toute existence réelle, mais au contraire, tout en les distinguant de la substance (*Eth.* II, 10 et sch.), de les

(1) *Op. cit.*, p. 57.

fonder en Dieu comme une expression particulière de sa nature absolue et infinie, en qui essence et existence sont identiques et ne peuvent être conçues l'une sans l'autre (*Eth.* I, def. 1).

VI

L'INFINITÉ DES ESSENCES EN DIEU

Une dernière question se pose : les essences des choses particulières sont des modes éternels qui sont compris dans les attributs de Dieu et, par suite, dérivent immédiatement de la nature absolue de la substance ; or ce qui dérive immédiatement de la nature absolue de la substance ou de ses attributs n'est pas seulement éternel, mais encore infini (*Eth.* I, 21). Les essences des choses particulières doivent donc être à la fois, semble-t-il, éternelles et infinies (1). Mais si les essences éternelles des choses particulières sont des modes infinis, comment peut-on les qualifier en même temps d'individuelles ? Un individu peut-il être infini ? La Nature est sans doute, selon Spinoza, un individu infini (*Eth.* II, lemma 7 sch.) ; mais elle est unique en son genre et son individualité consiste simplement dans l'immutabilité de sa forme à travers l'infinie variété des transformations que subissent ses éléments. Or l'éternité exclut tout devenir, tout changement, toute transformation ; l'individualité des essences éternelles ne peut donc consister dans la simple conservation de leur forme, elle suppose la présence en elles d'un caractère spécifique, original, qui les distingue des autres essences de même genre et leur confère une existence « pour soi ».

Dira-t-on que les essences éternelles doivent être infinies, parce que les choses en soi, dont elles sont l'âme ou l'idée, sont elles-mêmes des modes infinis (*Eth.* II, 7 schol.) ; et que ce qui détermine leur finité dans la vie phénoménale, c'est précisément la finité

(1) C'est l'opinion de CAMERER (*op. cit.*, p. 28 et sqq.) ; BRUNSCHVIG (*Spinoza*, p. 69) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 61) ; CLEMENS (*loc. cit.*) ; LAGNEAU (*loc. cit.*) ; MARTINEAU (p. 201) ; JOACHIM (p. 76). Pour l'examen de cette question, cf. LÉON, *op. cit.*, p. 224 et sqq.

de l'objet dont elles deviennent l'idée (*Eth.* II, 11) ? Mais au contraire, selon Spinoza, l'idée a pour propriété de n'être pas ce qu'est son objet ; toute idée est en soi quelque chose d'absolument différent de son idéal (*De Int. Em.*, p. 11). En effet, une connaissance infinie serait contradictoire, car un infini connu est un infini dont il ne reste plus rien à connaître, un infini entièrement défini ; la connaissance d'une chose infinie est donc nécessairement finie. N'est-ce pas précisément parce que l'Infini ne peut être par lui-même un objet de connaissance, que l'attribut de la Pensée n'est pas en vérité une Représentation et que l'entendement doit être exclu de la nature divine ? Il convient d'ailleurs de remarquer que, si l'idée qui constitue l'essence actuelle de l'esprit humain n'est pas l'idée d'une chose infinie (*Eth.* II, 11), ce n'est point parce que cette idée ne pourrait être finie si son objet était infini, mais parce que, comme l'explique Spinoza, une chose infinie doit exister d'une manière nécessaire et éternelle (*Eth.* I, 21 et 22) et qu'il s'agit ici de montrer comment une essence éternelle peut faire partie du monde des choses particulières et changeantes. Or une chose particulière n'est pas seulement une chose finie ; elle a une existence déterminée, c'est-à-dire qu'elle est déterminée dans son existence et son activité par une autre chose finie, dont l'existence et l'activité sont pareillement déterminées, et ainsi de suite à l'infini (*Eth.* I, 28). Ce qui fait proprement d'une chose une chose particulière, c'est donc la « détermination » de son existence ; mais l'essence des modes est distincte de leur existence ; si, par suite, l'essence des modes n'est pas finie par nature, la détermination que subit leur existence dans la durée ne peut en aucune façon modifier leur essence et la rendre finie. Toute essence est un absolu ; elle ne peut éprouver en elle-même de limitation qui ne soit une conséquence de sa nature intime, puisqu'elle est soustraite aux conditions phénoménales de la durée et du changement, et elle doit rester éternellement identique à elle-même. Son existence seule, en tant qu'elle est actualisée dans la durée, peut subir des transformations successives, qui ont pour effet, selon l'expression de Busse, de « défigurer » sa nature propre. Une essence ne peut pas devenir ce qu'elle n'était pas de toute éternité ; si, dans la vie phénoménale,

elle se révèle finie, elle n'était pas moins finie dans les attributs de Dieu où elle est éternellement comprise. Camerer (1) reconnaît lui-même que dans chaque chose finie subsistent toutes les propriétés qui appartiennent à son essence, « car s'il manquait à une chose quoi que ce soit de ce qui appartient à son essence, la chose elle-même serait alors anéantie et elle ne pourrait plus être donnée, même comme quelque chose de fini » (cf. *Eth.* II, def. 2). Ne s'ensuit-il pas avec une parfaite évidence que, si l'essence était infinie en soi, elle ne pourrait jamais en aucun cas devenir finie sans se supprimer elle-même ?

Ne m'objectez pas que la finité ne concerne que l'existence de la chose, dont elle constitue une négation partielle, comme l'énonce Spinoza au 1^{er} schol. de l'*Eth.* I, 8 ; car le philosophe ajoute que l'infinité consiste dans l'absolue affirmation de l'existence, et conclut de cette observation qu'à la substance seule appartient l'infinité. Un mode ne saurait contenir l'affirmation absolue de l'existence, puisque déjà les modes du premier genre, qui dérivent immédiatement de la nature absolue des attributs de Dieu, ne sont eux-mêmes éternels et infinis que « par ces attributs » (*Eth.* I, 21). A la substance seule il appartient d'être absolument infinie, d'envelopper l'affirmation absolue de l'existence, ou d'embrasser tout ce qui exprime une essence et ne renferme aucune négation (*Eth.* I, def. 6 et expl.). Mais entre l'infinité qui est une affirmation absolue et la finité qui est une négation partielle, Spinoza établit des degrés intermédiaires qui sont, d'un côté, l'« infinitum in suo genere » et, de l'autre, ce qu'on pourrait appeler l'« absolute finitum ». Si de ce qui est absolument infini on doit affirmer l'infinité des attributs et nier de ce qui est infini seulement en son genre l'infinité des attributs, on doit pareillement nier de ce qui est fini seulement en son genre l'infinité des modes et affirmer l'infinité des modes de ce qui est fini d'une manière absolue. Or Spinoza entend par « fini en son genre » ce qui peut être limité par une autre chose de même nature (*Eth.* I, def. 2) ; ce qui est fini, non pas seulement en son genre, mais dans tous les genres, c'est-à-dire ce qui peut être limité, non seulement par une autre chose de même nature, mais par

(1) *Op. cit.*, p. 29.

toutes les choses de quelque nature qu'elles soient, est par conséquent fini dans l'absolu, c'est-à-dire enveloppe toutes les finités, est limité par tous les modes. Mais n'est-ce pas précisément la nature d'une essence éternelle d'être limitée à l'infini ou par une infinité de modes (*Eth.* V, 40 sch.) ? Et n'est-ce pas précisément par la négation partielle de cette limitation qu'une essence actuelle se distingue d'une essence éternelle (*Eth.* II, 11 et cor.), de sorte qu'il suffirait d'élever à l'infini la limitation d'une essence actuelle pour la poser dans l'éternité ? Toute connaissance est une détermination ; et si la détermination par l'idée d'une chose particulière actuellement donnée implique l'actualité de l'essence qui en est le sujet, la détermination par l'idée d'une infinité de choses particulières, c'est-à-dire par une chose en soi, doit impliquer, non plus l'actualité, mais l'éternité de cette essence. C'est donc seulement en tant que sa finité est élevée en quelque sorte à l'infini ou à l'absolu qu'elle peut se soustraire aux conditions phénoménales de la durée et du changement et participer à l'éternité de la substance dans les attributs de Dieu. « Quand l'homme a réussi à mettre son existence en harmonie avec son essence, dit Busse (1), il est alors, comme mode éternel, *quoique fini*, contenu dans la substance infinie, et en cela consiste sa béatitude ».

Sans cesser d'être finies, les essences éternelles des choses particulières enveloppent l'infini. Mais nous savons déjà qu'il y a pour les choses finies deux manières d'envelopper l'infini. Ou bien elles embrassent chacune d'un point de vue particulier l'infinité du Réel et présentent dans leur nature intime une image-« microcosmique » de l'Univers tout entier ; ou bien, en vertu de la liaison causale qui enchaîne toutes choses avec une nécessité géométrique, elles se trouvent déterminées dans leur existence et leur activité par l'infinité des modes qui les précèdent et conditionnent dans leur existence et leur activité l'infinité des modes qui les suivent. Dans le premier cas, elles constituent en leur to-

(1) *Beiträge...*, § V ; cf. aussi SCHOUULTZ (*op. cit.*, 2^e P^{ie} § 1) et KIRCHMANN (*op. cit.*, p. 177). Il ne faudrait pas cependant prétendre avec FISCHER (*op. cit.*, p. 396) que les concepts de mode et de finité sont identiques, car de la sorte il ne pourrait plus y avoir de modes qui ne soient finis, alors que l'existence de modes infinis est expressément affirmée par Spinoza (*Eth.* I, 21 et 22).

talité une synthèse en dehors de laquelle elles ne peuvent ni exister ni être conçues, mais qui ne peut elle-même ni exister ni être conçue sans ses éléments, de sorte que la synthèse a pour essence l'essence même de ses éléments et que ceux-ci ont réciproquement pour essence l'essence même de la synthèse. Il n'y a donc pas seulement harmonie ou accord entre la synthèse et ses éléments, mais communauté de nature, identité essentielle ; et c'est pourquoi l'un d'entre eux ne pourrait être anéanti sans que la synthèse tout entière ne s'évanouit (cf. *Ep.* 4). Aussi, pour connaître la synthèse dans son infinité intégrale, n'est-il pas nécessaire de parcourir, par un mouvement dialectique de la pensée, la série des éléments qui la composent ; chacun de ceux-ci est la synthèse tout entière exprimée sous une forme déterminée et enveloppe d'une manière nécessaire l'infinité des modes qu'elle contient. Dans l'Entendement absolument infini de Dieu, chaque idée éternelle est l'âme d'une chose en soi et embrasse dans l'infinité de son intuition l'infinité des attributs de la substance et des modes qui en découlent nécessairement. Ces unités de synthèse sont des conséquences immédiates de la nature absolue des attributs de Dieu et renferment les essences éternelles et immuables des choses particulières. Spinoza les appelle modes infinis immédiats ou du premier genre et cite comme exemples l'Entendement absolument infini dans la Pensée, le « motus-et-quietus » dans l'Étendue (*Tr. Brev.*, 1^{re} P^{te}, ch. 8 et 9 ; *Elh.* 1, 21 ; *Ep.* 64). (1)

Dans le second cas (2), les choses finies ne forment plus que des unités de composition, dans lesquelles chaque mode ne participe à l'infinité du Tout cosmique, dont il devient un élément particulier et distinct, que dans la mesure où il est rattaché par

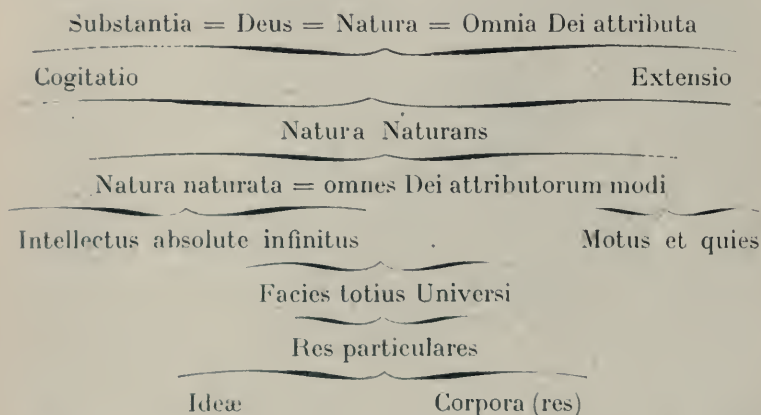
(1) Que le « motus-et-quietus » ne représente qu'un seul et même mode infini et non pas deux modes qui seraient l'un le mouvement et l'autre le repos, EL. SCHMITT (*Die unendlichen Modi bei Spinoza* in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, 1910, bd. 140 p. 47, en note) l'a contesté à tort contre BOEMER (*Spinozana*, in *Zeitsch. für Phil. und phil. Kritik*, bd. 42, p. 107).

(2) Dans ce cas seulement on peut dire que les modes infinis ne sont rien d'autre que la somme ou la totalité numérique des modes finis qu'ils contiennent, cf. FISCHER (*op. cit.*, p. 399) ; HEMAN (*loc. cit.*) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 71) ; HAUTMANN (*op. cit.*, p. 403) ; RICHTER (*op. cit.*, II, B) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 25 et sqq.) ; POWELL (*op. cit.*, p. 80) ; BUSSE (*Über die Bedeutung*) ; EL. SCHMITT (*Die unendlichen Modi bei Spinoza*, in : *Zeitschrift für Philos. und phil. Kritik*, 1910, bd. 140, p. 5).

la loi de l'universel déterminisme à l'infinité des causes extérieures qui le conditionnent dans sa manière d'être et son activité. Mais, bien loin de conférer au mode qu'elle détermine un caractère de nécessité essentielle et de le transformer ainsi en un élément intégrant et constitutif du tout dont il fait partie, l'infinité des causes extérieures l'écrase, en quelque sorte, du poids de sa puissance (*Elh.* IV, 3), le domine de toute l'étendue de son enchaînement géométrique, l'emprisonne en un réseau de relations qui limitent à chaque instant son effort pour persévérer dans l'être et le soumettent au joug des idées inadéquates et des sentiments passifs. Un tel mode ne possède aucune existence véritable ; sous l'influence des divers changements qu'il subit du dehors et des variations successives que lui impose l'équilibre général des forces cosmiques, il ne réussit pas à développer son essence selon sa nature propre et ne jouit plus que d'une vie phénoménale et éphémère. S'il ne peut être conçu par lui-même, en dehors de l'unité de composition à laquelle il appartient, celle-ci peut fort bien être conçue sans lui, sous la seule réserve que sa disparition sera compensée par la production d'un nouveau mode équivalent ou par une modification convenable de tout l'ensemble de manière que la forme totale de l'Univers reste immuable à travers l'infinie transformation de ses éléments (*Elh.* II, lemma 7 sch.). Les unités de composition sont ainsi constituées par une chaîne sans fin de choses particulières, temporelles et changeantes, qui se déterminent successivement les unes les autres selon l'ordre des causes transitives ; elles ne renferment aucune essence éternelle et immuable et ne peuvent, par suite, découler immédiatement de la nature absolue des attributs de Dieu. Spinoza les appelle modes médiats ou du second genre et cite comme exemple la « facies totius universi ». (*Tr. Brev.*, 1^{re} P^{te} ch. 8 et 9 ; *Elh.* I, 22 et II, lemma 7, schol. ; *Ép.* 64).

De ce que Spinoza n'a donné pour exemple d'un mode du second genre que la « facies totius universi », on a voulu conclure que cette dernière se rapporte, non seulement à l'attribut de l'Étendue, mais à la « Natura naturata » tout entière, et embrasse toutes les choses particulières, quel que soit l'attribut auquel celles-ci appartiennent ; la « facies totius universi » serait ainsi

l'image modale de la substance elle-même, conçue dans l'infinité de ses attributs (1). Le schème de la Nature totale, naturante et naturée, prend alors la forme suivante que lui a donnée Fischer (*Op. cit.*, p. 414) :



Mais il n'est pas besoin d'une longue démonstration pour établir que la « *facies totius universi* » se rapporte au seul attribut de l'Étendue, comme corollaire immédiat de la théorie du mouvement, et constitue, selon l'expression de Martineau (1) « l'universel équilibre, l'ultime équation du Cosmos » dont la formule reste constante, quelles que soient les valeurs que nous attribuons à ses variables. En effet, après avoir cité dans l'*Ep.* 64 la « *facies totius universi* » comme mode du second genre, Spinoza renvoie à *Eth.* II, lemma 7 schol. ; le « *totus Universus* », dont la « *facies* »

(1) Cf. FISCHER (*op. cit.*, p. 399) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 403) ; MATTHÈS (*Die Unsterblichkeitslehre Spinozas*, ch. IV, d) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 60) ; BÖHMEN (*Spinozana*, in : *Zeitschrift für Phil. und phil. Kritik*, Bd 42, p. 107 et sqq.) ; BELANGÉ (*op. cit.*, p. 343 en note) ; EL SCHMITT (*op. cit.*, p. 163). Que la « *facies totius Universi* » se rapporte au contraire au seul attribut de l'Étendue, c'est l'opinion partagée par POWELL (*op. cit.*, p. 82) ; BERGMANN (*loc. cit.*) ; REGENSBURG (*op. cit.*, 1^{re} P^{te} § 8) ; CAMERER (*op. cit.*, p. 129-130) ; MARTINEAU (*op. cit.*, p. 196) ; LINDEMANN (*op. cit.*, p. 32) ; POLLOCK (*op. cit.*, p. 176) ; RACKWITZ (*op. cit.*, p. 17) ; JOACHIM (*op. cit.*, p. 87) ; RIVAUD (*op. cit.*, p. 167). MANN (*loc. cit.*) pose la question sans la résoudre ; SIGWART (*op. cit.*, p. 243) et ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 27) n'estiment ni très clair ni très évident ce que Spinoza entend par « *facies totius Universi* ». Enfin pour ZEITSCHEL (*op. cit.*, p. 2), cette « *facies totius universi* » est « naturellement double, une pour l'Étendue et une pour la Pensée ».

(1) *Op. cit.*, p. 196 ; cf. aussi le tableau de BELANGÉ (*op. cit.*, p. 388-389).

« manet semper eadem », n'est donc autre chose que la « tota Natura » qu'il détermine comme un « Individu » infini et unique, « cujus partes, hoc est omnia corpora, infinitis modis variant, absque ulla totius Individui mutatione » ; par suite, l'immutabilité de la « facies totius Universi » repose entièrement sur l'immutabilité même de l'essence des corps qui la composent ; et, comme d'autre part l'essence des corps est constituée par un rapport déterminé du mouvement au repos, la « facies totius Universi » doit être conçue comme la forme générale et constante de la relation du mouvement au repos dans l'univers des choses corporelles. Cette conclusion se dégage d'ailleurs très nettement de la comparaison d'*Elh.* II, lemma 7 sch. avec l'*Ep.* 32, dans laquelle Spinoza déclare expressément que, si chaque corps est déterminé à l'existence et à l'action suivant un rapport déterminé du mouvement au repos, dans la totalité des corps, c'est-à-dire « in toto Universo », se conserve éternellement le même rapport du mouvement au repos.

Si la « facies totius universi » est un mode du seul attribut de l'Étendue, elle doit avoir dans l'attribut de la Pensée un mode correspondant, qui dérivera médiatement de l'« Intellectus absolute infinitus », dans l'ordre même où elle découle médiatement du « motus-et-quietus ». Powell (1) partage cet avis, mais il estime que nulle part Spinoza n'a fait connaître le nom et la nature de ce mode médiat dans l'attribut de la Pensée, et il est ainsi conduit à laisser une lacune dans le schème qu'il donne du Système du Monde selon Spinoza :

Substantia : infinita attributa

Cogitatio

Intellectus absolute infinitus ; totalité des innombrables entendements relativement infinis qui s'excluent les uns les autres.



Extensio, etc... ad infinitum

Motus-et-quietus ; innombrables modifications correspondant aux attributs inconnus.

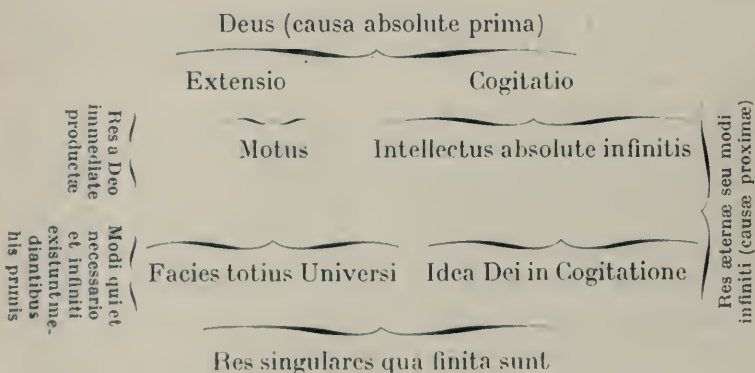
Facies totius universi ; innombrables modifications correspondant aux attributs inconnus.

(1) P. 83 et sqq.

Singula aggregata idearum ;
ideæ corporum ; idées des mo-
des innombrables correspon-
dant aux attributs inconnus.

Singulæ res ; corpora ; in-
nombrables modifications cor-
respondant aux attributs in-
connus.

Mais quelle objection plus grave peut-on adresser à une philosophie « ordine geometrico demonstrata », que de supposer dans la série logique de ses déductions un hiatus qu'elle n'aurait pas réussi à combler ? Aussi s'est-on efforcé de compléter sur ce point capital la pensée de Spinoza. Sans présenter son hypothèse comme absolument justifiée, Pollock (1) propose de donner pour pendant à la « facies totius Universi » l'« Idea Dei in Cogitatione », dont il est question à la 21^e prop. d'*Eth.* I ; et il construit sur cette base le schème suivant :



L'hypothèse de Pollock est inacceptable, car l'« Idea Dei in Cogitatione » est expressément déduite de la nature absolue de l'attribut de la Pensée et constitue par conséquent un mode immédiat du 1^{er} genre (*Eth.* I, 21). Pollock remarque d'ailleurs lui-même qu'elle ne paraît pas distincte de l'« Intellectus absolute infinitus », qui est dans l'attribut de la Pensée le mode correspondant au « Motus et quies ».

Selon Rivaud (2), le mode médiate dont nous cherchons à définir l'essence ne saurait être que l'« Intellectus actu infinitus »,

(1) *Op. cit.*, p. 187.

(2) *Op. cit.*, p. 167, note 325.

dont Spinoza dit à *Eth.* I, 30 qu'il doit comprendre les attributs et les affections de Dieu ; et il propose le schème suivant :

Deus (causa absolute prima)

Essentia = Existentia ; attributa (Extensio et Cogitatio)

Modi \ Intellectus absolute infinitus
 primi generis } Motus et quies.

Modi \ Intellectus actu infinitus
 secundi generis / Facies totius Universi

Res singulares quatenus in Dei attributis comprehenduntur
 (= Essentiæ)

Existentia :

Res singulares, quæ finitæ sunt et determinatam habent existentiam.

Si l'interprétation de Rivaud est exacte, il ne sera pas permis de concevoir l'Entendement absolument infini comme un entendement en acte ; or Spinoza nous apprend (*Eth.* I, 31 sch.) qu'il n'y a pas d'entendement, fini ou infini, qui ne soit en acte, qui ne soit proprement une « intellection » (1).

(1) Le schème de BAENSCH (*op. cit.*, p. 495) n'apporte aucun élément nouveau ; je le cite ici à titre de curiosité (pour l'explication des signes, cf. *op. cit.*, p. 483) :

$$\begin{array}{c}
 \text{Nature naturante :} \\
 \Sigma \\
 \text{A, B, C, D (= oA, oB, oC, oE, etc...) E, etc...} \\
 \hline
 \text{Nature naturée :} \\
 \text{---} \\
 \text{Modes éternels et infinis :} \\
 \sigma I \\
 \text{aI, bI, cI, dI (= oAI, oBI, oCI, oEI, etc...), eI, etc...} \\
 \sigma II \\
 \text{aII, bII, cII, dII (= oAII, oBII, oCII, etc...), eII, etc...} \\
 \text{Modes finis :} \\
 \sigma_{\infty+1} \\
 \text{a}_{\infty+1}, \text{b}_{\infty+1}, \text{c}_{\infty+1}, \text{d}_{\infty+1} (= \text{oA}_{\infty+1}, \text{oB}_{\infty+1}, \text{oC}_{\infty+1}, \text{oE}_{\infty+1}), \\
 \text{oE}_{\infty+1}, \text{etc...} \\
 \sigma_{\infty+2} \\
 \text{a}_{\infty+2}, \text{b}_{\infty+2}, \text{c}_{\infty+2}, \text{d}_{\infty+2} (= \text{oA}_{\infty+2}, \text{oB}_{\infty+2}, \text{oC}_{\infty+2}, \text{oE}_{\infty+2}) \\
 \text{oE}_{\infty+2}, \text{etc...} \\
 \sigma_{\infty+3} \\
 \text{a}_{\infty+3}, \text{b}_{\infty+3}, \text{c}_{\infty+3}, \text{d}_{\infty+3} (= \text{oA}_{\infty+3}, \text{oB}_{\infty+3}, \text{oC}_{\infty+3}, \text{oE}_{\infty+3}), \\
 \text{oE}_{\infty+3}, \text{etc...} \\
 \text{etc....}
 \end{array}$$

Il est donc évident, d'une part, que le mode médiate qui correspond dans l'attribut de la Pensée à la « *facies totius Universi* » est un entendement infini et en acte ; mais, d'autre part, que cet entendement ne peut être identique à l'*Idea Dei* qui dérive immédiatement de la nature absolue de la Pensée (*Eth.* I, 21) et ne renferme que des essences éternelles (*Eth.* II, 8 avec cor. et sch.). Mais, par cela même que l'entendement qui dérive immédiatement de la nature absolue de la Pensée est qualifié d'« absolu » infini (*Ep.* 64), et, par suite, doit embrasser à la fois l'essence absolument infinie de Dieu et l'essence de tous les modes qui suivent nécessairement de l'infinité de ses attributs (*Eth.* II, 3), l'entendement qui est une conséquence médiate de l'attribut de la Pensée, parallèle à la « *facies totius universi* », doit être un entendement « relativement » infini ou, selon l'expression de Spinoza, infini seulement « *in suo genere* » (*Eth.* I, def. 6 expl. et *Ep.* 36) ; c'est-à-dire qu'il ne peut comprendre des idées qui aient pour objet une chose en soi et constituent ainsi des essences éternelles et immuables, mais seulement des idées qui aient pour objet un mode particulier dans un attribut déterminé de Dieu, par exemple dans l'attribut de l'Étendue un corps actuellement existant, et forment par conséquent un monde d'existences temporelles, phénoménales et changeantes. Spinoza nous apprend en effet que l'esprit humain fait partie d'un entendement infini de Dieu en tant qu'il est l'idée d'un corps particulier actuellement donné dans la durée (*Eth.* I, 11 cor.), ou, plus explicitement encore (*Ep.* 32), que l'esprit humain, dont l'essence consiste en cela seul qu'il est l'idée d'un corps actuellement existant (*Ep.* 64), fait partie « *cujusdam infiniti intellectus* », à savoir de l'entendement infini qui est l'idée ou l'âme de l'Étendue (1). Or tous les attributs ont une âme comme l'Étendue (*Tr. Brev.*, p. 102) et, par suite, on devra compter autant d'entendements infinis « *in suo genere* » qu'il y a d'attributs en Dieu, c'est-à-dire qu'il y a une

(1) On notera à l'*Ep.* 17 une curieuse explication de la télépathie par la liaison de toutes les âmes ou idées dans l'Entendement infini de Dieu : nous aurions ainsi une révélation en quelque sorte expérimentale de cet Entendement. C'est également par l'hypothèse d'une *Intelligence universelle* ou *Anima Mundi* que SIR OLIVER LODGE cherche à rendre compte de la transmission de la pensée ; cf. : *La Survivance humaine*, trad. franç. p. 73 et 93 (1912).

infinité d'entendements relativement infinis, dont chacun renferme les idées des modes d'un attribut déterminé et ne présente aucune relation de causalité, aucune connexion avec les autres (*Ep.* 66). Mais l'infinité des modes dans l'infinité des attributs constitue la « *Natura naturata* » tout entière, et il doit y avoir en Dieu une Idée ou un Entendement infini qui contienne « objectivement » la Nature totale (*Ep.* 32) et possède, par analogie avec elle, une unité absolue (*Cog. Mel.*, II, 6). Or cette « *Idea Dei* », « *sive decretum de Natura naturata* » (*Cog. Mel.*, *ibid.*), qui est unique et par suite absolument infinie, ne peut être que le mode éternel et infini qui dérive immédiatement de la nature absolue de l'attribut de la Pensée, l'« *Idea Dei in Cogitatione* » (*Eth.* I, 21) ou l'Entendement absolument infini (*Ep.* 64) : Spinoza démontre en effet que l'« *Idea Dei* », qui embrasse l'essence absolument infinie de Dieu et l'essence de tous les modes qui suivent nécessairement de l'infinité de ses attributs (*Eth.* II, 3), est unique (*Eth.* II, 4). De l'Entendement absolument infini de Dieu, dans lequel sont contenues les idées éternelles des choses en soi, découle ainsi une infinité d'Entendements relativement infinis, dont chacun constitue l'idée ou l'âme d'un attribut déterminé et embrasse toutes les idées qui ont pour objet un mode particulier de cet attribut (1). Nous obtenons de la sorte le tableau suivant,

(1) RACKWITZ (*op. cit.*, p. 30) suppose en Dieu une triple pensée : 1° la Pensée éternelle abstraite, sans identité de la pensée et de l'être, dans la quelle sont éternellement contenues les essences de toutes les choses particulières réelles possibles; 2° la Pensée éternelle concrète, ou identique, par laquelle s'ajoute aux idées éternelles des choses l'existence réelle, ou mieux, qui embrasse d'une manière réelle les Idées des choses particulières; 3° la pensée finie, identique, qui constitue l'idée d'une chose particulière dans la durée. ERDMANN (*op. cit.*, p. 71) et HARTMANN (*op. cit.*, p. 404) distinguent pareillement la Pensée absolue ou « *Idea omnis* », qui est la pensée de l'Absolu, avec inclusion implicite de tout ce qui sort de lui, et l'Entendement infini ou « *Idea omnium* » qui est la pensée de l'Absolu, avec inclusion explicite de tout ce qui suit de lui et consiste dans la simple somme des idées qu'elle renferme. LOEWE (*Die Philosophie Fichte's*, Anhang, p. 299; cf. POWELL, *op. cit.*, p. 107) croit devoir admettre en Dieu trois espèces d'entendements infinis : 1° l'« *intellectus infinitus* », « en tant qu'il est la Pensée absolue de Dieu à l'égard de lui-même comme l'Absolu, donc la science absolue de lui-même comme Dieu »; 2° l'« *intellectus infinitus* », en tant que par le moyen de cette Pensée absolue de Dieu, il embrasse l'infinie totalité de toutes les choses finies et de leurs rapports »; 3° l'« *intellectus infinitus* », embrassant les modifications finies particulières de l'essence intellectuelle de Dieu, l'esprit fini et ses facultés de pensée ». BUSSE (*loc. cit.*) est, à ma con-

dans lequel la « *facies totius Universi* » a pour mode correspondant dans l'attribut de la Pensée ce que nous appellerons par analogie l'« *Idea totius Universi* » :

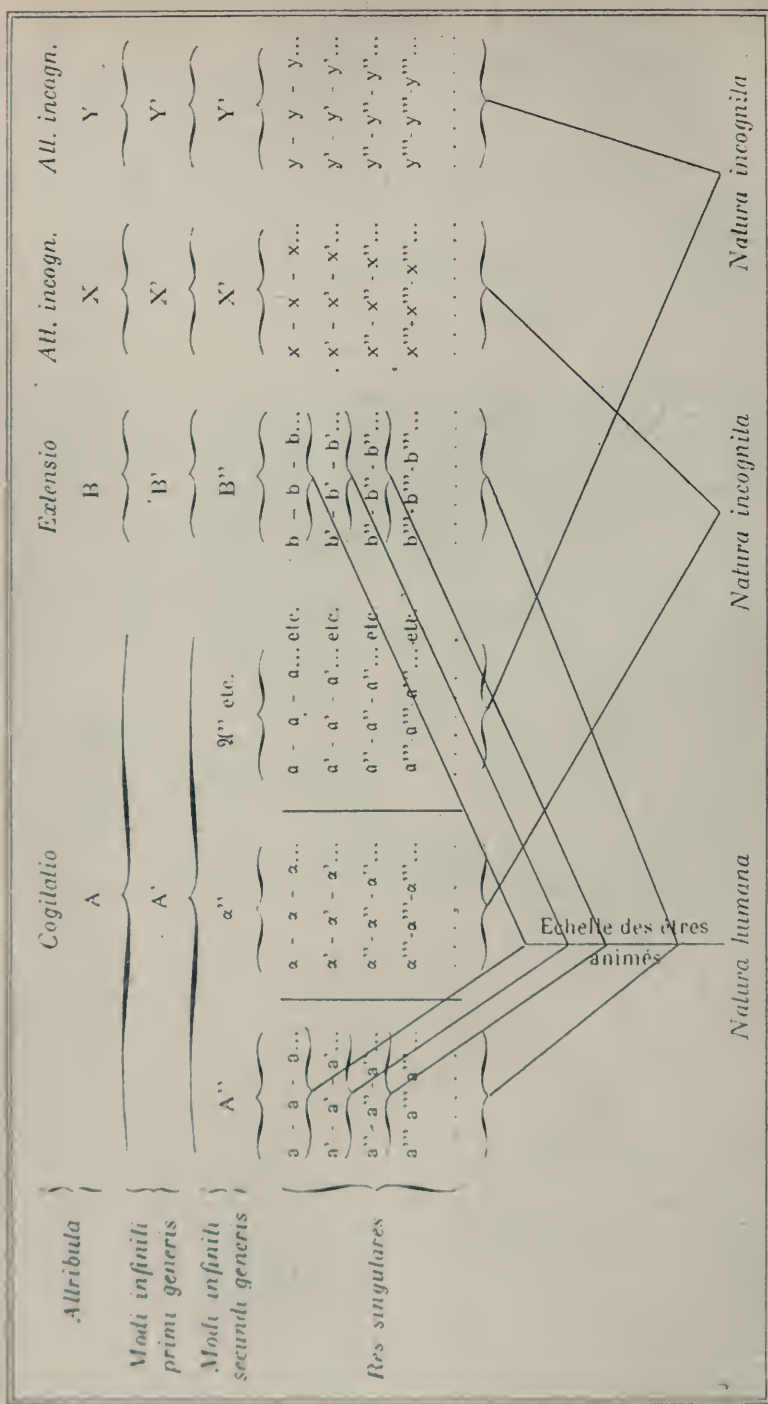
Substantia sive Deus sive Natura naturans			
Extensio	Cogitatio		Infinita attributa
Motus et quies	Intellectus absolute infinitus sive Idea Dei		Modi infiniti primi generis innumerabiles
Facies totius Universi sive connexio causarum	Intellectus infinitus sive Idea totius Universi sive connexio idearum quæ sunt idearum corporum actu existentium	Intellecti infiniti innumerabiles sive connexio idearum quæ sunt idearum modorum incognitorum actu existentium	Modi infiniti secundi generis innumerabiles
res singulares (corpora)	res singulares (mentes sive ideæ corporum)	res singulares (ideæ modorum incognitorum)	res singulares (modi incogniti)
corpora simplicissima	ideæ simplicissima		
corpora composita (diversis gradibus)	ideæ compositæ (diversis gradibus)		
etc...	etc...	etc...	etc...
natura humana		naturæ incognitæ	

Si nous désignons par A l'attribut de la Pensée, par B l'attribut de l'Etendue, par X, Y... les attributs inconnus ; par A', B', X' Y'... les modes infinis du premier genre ; par A'', B'', X'', Y''... les modes infinis du second genre ; nous devons poser à côté de

naissance, le seul interprète qui ait exactement distingué : 1°) l'« *infinita Idea Dei* », « qui comprend en soi l'essence de Dieu et ce qui est contenu en elle, « *ex essentia ejus sequitur* », — les essences de toutes choses ; en elle et par elle Dieu connaît sa propre essence ; par elle il a « *sui-conscience* » ; 2°) l'« *Intellectus infinitus* », « la somme infinie des idées des choses temporelles finies, qui forment réunies la « *facies totius universi* » ; 3°) l'« *intellectus finitus* » : « l'idée particulière d'une chose temporelle, par exemple l'esprit humain comme « *Idea corporis* ».

A'', qui représentera l'Entendement infini — âme de l'Étendue, un mode infini α'' , qui sera l'âme d'un attribut inconnu, \mathfrak{A}'' qui sera l'âme d'un second attribut inconnu, et ainsi de suite ; et, en conséquence, autant d'idées particulières $a, \alpha, \alpha \dots$ qu'il y aura d'attributs en Dieu, la composition successive de ces idées particulières étant figurée par le nombre de leurs accents et leur connexion causale par les traits qui les unissent (1). D'où le schème suivant :

(1) Après s'être demandé si la série causale des modes infinis ne devrait pas être, en raison de la simplicité et de l'unité absolue de la « *Natura naturans* », représentée de la manière suivante : *substantia* \rightarrow *modus infinitus* $A_1 \rightarrow$ *modus infinitus* $A_2 \rightarrow$ *modus infinitus* $A_3 \rightarrow$ etc..., de sorte que de la substance ne suivrait immédiatement qu'un seul mode infini et que, par suite, dans l'idée de A_3 seraient seulement comprises les idées de A_2 et A_1 comme causes, et dans l'idée de A_2 seulement l'idée de A_1 comme cause, ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 56) déclare ne pouvoir se rallier à cette hypothèse pour la raison que « si Dieu ne pouvait produire immédiatement hors de lui qu'un unique mode infini (bien que celui-ci dût être exprimé d'innombrables manières dans les innombrables attributs), il devrait apparaître dans son essence infinie comme déterminé et limité (précisément à cause de la production immédiate de tel mode et d'aucun autre) » ; et il estime en conséquence que « plusieurs modes infinis ont été immédiatement produits par Dieu et que l'existence des derniers médiatement produits par Dieu suppose une sorte de coopération des premiers ». ZEITSCHER (*op. cit.*, p. 2) propose de représenter « le Dieu éternel et infini par une droite illimitée ($y=0$) ; en elle se trouvent pour la couvrir, deux autres droites illimitées ($y_1 = 0 ; y_2 = 0$), les attributs ; les modes du premier genre, « *motus-et-quietes* » et « *intellectus* », ce sont deux parallèles se couvrant ($y_1 = a ; y_2 = a$) ; les modes du second genre, la « *facies totius universi* », représentent une seconde parallèle double ($y_1 = b ; y_2 = b$, d'où $b > a$), dont les différents points correspondent aux modes particuliers » ; et il conclut qu'il faut supposer en Dieu « un développement parallèle, non perpendiculaire ».



RÉSUMÉ ET CONCLUSION

Parvenus au terme de notre examen de la doctrine de Spinoza sur Dieu, jetons un regard en arrière sur le chemin que nous avons parcouru. Suivant pas à pas les prescriptions de la méthode, nous sommes partis de l'idée de Dieu, source et principe de toute connaissance. Cette idée, analysée dans ses articulations fondamentales, nous a paru se résoudre en l'idée d'un Etre, dont l'essence est simple et absolument infinie, dont l'existence est une vérité éternelle au même titre que son essence, c'est-à-dire absolument nécessaire, et dont la puissance est la cause première de toute réalité. L'idée de Dieu s'est ainsi offerte comme une synthèse des catégories de la substance et de la cause.

La substance est ce qui est en soi et congu par soi ; définissable en elle-même et par elle-même, elle doit exclure toute relation d'inhérence ou de causalité et ne contenir que des déterminations purement logiques et formelles. Elle ne peut donc exprimer qu'une manière d'être ; et cette manière d'être, qu'elle définit comme le fait d'être en soi et congu par soi, en dehors de toute relation, n'exprime rien d'autre définitive que l'absolu ou l'inconditionné, le fait d'être ce dont l'idée se suffit à soi-même pour se poser et se constituer dans son intégralité. La substance représente ce qu'il y a d'absolu ou d'inconditionné dans l'essence de Dieu ; elle ne nous apprend rien sur la nature et les propriétés de cette essence ; encore moins détermine-t-elle le rapport de cette essence aux modes qui en dérivent nécessairement. Elle ne suffit même pas à en établir l'existence ; et le concept de « *causa sui* » qu'elle enveloppe nous a paru exprimer, non pas l'idée d'une causalité efficiente par laquelle la substance aurait elle-même

produit son existence comme un acte de sa toute puissance, mais seulement le fait que l'Être inconditionné ou absolu doit être posé avec son essence même, qu'il renferme dans son essence une détermination positive qui implique l'existence nécessaire. La substance est « *causa sui* » en ce sens qu'elle possède dans sa propre nature son absolue raison d'être. Si l'essence de Dieu doit envelopper d'une manière positive l'existence nécessaire, ce ne peut donc être qu'en vertu d'une détermination interne ; et cette détermination, nous avons cru la reconnaître dans le concept d'attribut. Pour découvrir dans l'essence de Dieu la cause positive de son existence nécessaire, il ne suffit pas de la concevoir sous l'idée de substance, il faut la considérer dans l'infinité et l'éternité de ses attributs. Dès lors les preuves de l'existence de Dieu n'ont plus pour fondement les idées de souveraine perfection ou de toute puissance, qui sont déjà des concepts dérivés, mais l'idée de l'infinité des attributs. Cette idée, par l'unicité substantielle qu'elle implique, entraîne déductivement l'existence nécessaire de Dieu. C'est en effet parce qu'elle enveloppe l'infinité des attributs que la substance est Dieu ; or la substance est unique, puisqu'elle embrasse l'infinité des attributs ; donc elle existe nécessairement. L'unicité de la substance, posée par l'infinité des attributs, détermine nécessairement l'existence de Dieu.

Du simple concept de la substance, définie comme l'Être en soi et conçu par soi, nous n'avons pu dériver analytiquement celui d'une cause efficiente qui se serait en quelque sorte donné à elle-même l'existence. Mais la substance définie par l'infinité absolue, comme un Être doué de l'infinité des attributs ou comme Dieu, ne peut manquer d'être conçue synthétiquement comme une puissance féconde conditionnant toute réalité à la fois dans son essence et dans son existence. Sans doute, la causalité divine ne doit pas être assimilée à une volonté libre agissant selon des fins. Dieu produit toutes choses avec la même nécessité que de la définition d'un triangle suit l'égalité de ses angles à deux droits. Mais il serait également faux de n'y voir qu'une force aveugle et irrationnelle. Toute « *causa* » est aussi une « *ratio* ». Par cela même qu'elle est une causalité « géométrique », la causalité divine possède une logique immanente qui donne à ses effets le caractère

d'une œuvre intelligible. La causalité de Dieu doit donc être définie comme une activité logique procédant avec une nécessité géométrique. Nécessité, mais non pas contrainte ; car cette nécessité est la nécessité de l'essence, et par conséquent le fondement même de la liberté. Dieu agit, comme il existe, en vertu des seules lois de sa nature éternelle et infinie. Il n'y a rien en dehors de lui qui le détermine à l'action, car toutes choses sont en lui et par lui ; et, en ce sens aussi, il n'y a rien en dehors de lui sur quoi il puisse agir : Dieu est donc la cause immanente de toute réalité. Il est cause libre, parce qu'il porte en lui-même le principe de son activité ; et il est cause immanente, parce qu'il porte en lui-même les déterminations de cette activité. Mais si la causalité divine enveloppe toute réalité dans sa détermination, elle s'applique aussi bien à l'existence des choses dans le devenir qu'à leur essence. La causalité divine immanente enveloppe par conséquent une causalité transitive qui se rapporte aux choses particulières et finies et constitue le principe de l'universel déterminisme.

L'hypothèse d'une double causalité en Dieu soulevait des difficultés que nous nous sommes efforcés de résoudre en supposant que toute causalité transitive est une causalité, non pas apparente, mais partielle ou inadéquate, élément de la causalité infinie et immanente. Toute cause transitive est bien en fait une cause efficiente, car il n'y a pas de cause véritable qui ne soit efficiente, mais une cause incomplète, qui ne peut dès lors produire que des effets partiels, donc finis, changeants et éphémères. C'est en un sens une cause immanente, puisqu'elle est un moment de la causalité divine infinie, mais une cause inadéquate ; tout comme une idée fautive est bien une idée, mais inadéquate, et toute passion un sentiment, mais inadéquat. La causalité finie est ainsi conditionnée par la causalité infinie et l'on passe de celle-ci à celle-là par une série de négations partielles successives qui constituent précisément l'univers des modes particuliers et changeants. Est-ce à dire qu'on doit concevoir la causalité divine comme une activité procédant de l'infini au fini ? La causalité divine ne peut jamais produire que de l'éternel et de l'infini ; mais elle le produit soit immédiatement soit médiatement. Dans le 1^{er} cas, elle détermine les essences éternelles des choses telles qu'elles sont conte-

nues dans les attributs de Dieu et dérivent de l'absolue nécessité de la nature divine ; dans le second cas, leur existence particulière et périssable dans un monde de phénomènes et de relations où elles sont limitées par la série indéfinie des autres modes et soumises au triple esclavage de l'imagination, des passions et de la mort. Dieu ne coopère donc à l'existence des choses finies que dans la mesure où elles sont comprises dans le mode éternel et infini qui dérive médiatement de son essence ; et en ce sens, il faut dire qu'il ne produit jamais que de l'éternel et de l'infini, car l'univers des choses particulières et périssables est un mode éternel et infini.

Si l'existence du fini est ainsi rattachée à la causalité infinie de Dieu, il reste à expliquer les caractères hétérogènes sous lesquels se présente le fini et qui ne semblent pas permettre de le rapporter à une seule et même substance comme source de toute réalité donnée. Le problème se pose donc de savoir comment la substance peut produire des modes qui n'ont entre eux aucune relation, non seulement de causalité, mais d'essence, tels que les corps et les esprits. C'est au concept d'attribut qu'est confiée la tâche de résoudre ce problème. L'attribut exprime l'infinie puissance par laquelle la substance produit une infinité de modes infinis. Or il y a hétérogénéité radicale entre les différents modes infinis qui dérivent nécessairement de la substance. Chacun de ces modes doit donc être compris dans un attribut particulier qui exprimera une « certaine » essence éternelle et infinie. Par suite il faudra admettre dans la substance une pluralité d'attributs hétérogènes les uns aux autres. Et la difficulté s'élève de savoir comment la substance simple et indivisible peut être « composée » d'une infinité d'attributs dont chacun exprime une « certaine » essence éternelle et infinie.

Il ne s'agit pas, pour sauvegarder le monisme substantialiste, de nier la réalité objective des attributs et de n'y voir que les formes sous lesquelles l'entendement, fini ou infini, conçoit l'essence de la substance ; car le degré de réalité d'une essence se mesure précisément au nombre de ses attributs, de sorte que la substance absolument infinie doit posséder une infinité d'attributs. D'ailleurs l'entendement ne forme jamais que des idées adéquates ; il

ne conçoit donc la substance sous des attributs que parce que ceux-ci en constituent proprement l'essence. Ce n'est pas à dire qu'il faille conférer aux attributs la réalité de choses qui sont en soi, comme s'ils devaient constituer à leur tour une collection de substances dans la Substance même. La question n'est pas de supposer en Dieu autant de substances qu'il y a d'attributs, mais bien d'introduire dans la substance l'infinité des attributs sans détruire son unité. La solution qui compte le plus grand nombre de partisans consiste à rapporter l'attribut à la substance comme « la force primordiale » à « l'Être primordial » et à représenter la substance comme un « monde de forces ». Elle nous a paru inacceptable ; car elle revient en définitive à résoudre la substance en une infinité de forces distinctes qui, étant conçues chacune par soi et constituant un monde séparé, doivent être prises pour de réelles substances indépendantes et hétérogènes ; et la réalité des attributs, conçus comme des forces, ne peut plus être maintenue qu'aux dépens de l'unité et de la simplicité de la substance. A la substance seule appartient la force ou mieux la puissance, car elle est l'unique cause efficiente ; et elle n'est pas cause efficiente en tant qu'elle a des attributs, mais au contraire elle a des attributs parce qu'elle est une cause efficiente. L'attribut exprime donc la fécondité même de la substance et il ne constitue son essence que dans la mesure où celle-ci est considérée dans les formes diverses de son efficacité causale, comme une puissance active dont découle l'infinité des modes infinis. Il est une « fonction » de la substance.

Si l'attribut n'exprime l'essence de la substance qu'autant que celle-ci est conçue comme une énergie féconde et productrice, il s'ensuit que l'attribut exprime non pas l'essence absolue de la substance, telle qu'elle est en soi, abstraction faite des modes qu'elle détermine, mais seulement une « certaine » essence éternelle et infinie, c'est à dire la substance en tant qu'elle est posée en relation avec une série particulière de modes éternels et infinis. En concevant la substance sous ses attributs, l'entendement en a sans doute une connaissance adéquate, mais non une connaissance absolue. Or l'entendement, même infini, ne perçoit jamais de la substance que ses attributs ; car la substance ne peut être perçue que par un entendement avec lequel elle soit en relation de causalité

immanente et nécessaire. La substance telle qu'elle est en soi, dans son essence absolue, reste donc absolument inconnaissable. Aussi bien l'infinité même des attributs infinis ne suffit pas à épuiser l'essence de la substance ; car tout attribut exprime une relation, et une pluralité de relations, même élevée à l'infinité, ne peut constituer une essence absolue.

Indéterminable dans son essence absolue, la substance se détermine comme puissance par l'infinité de ses attributs. Si donc elle échappe en elle-même à toute détermination logique, qui reviendrait en dernière analyse à enfermer l'absolu dans des relations, elle admet toutes les déterminations causales, c'est à dire tous les attributs qui expriment une causalité immanente et nécessaire. Les attributs sont ainsi des déterminations de la substance en ce sens qu'ils en expriment la puissance créatrice. Mais ils le sont aussi en ce sens qu'en eux la substance se manifeste sous une « certaine » forme et produit des séries de modes qui n'ont entre elles rien de commun. Et la question se pose de savoir comment la substance simple et indivisible peut se déterminer suivant une pluralité d'attributs dont chacun doit être conçu par soi. Cette difficulté, dans laquelle on a voulu voir la contradiction fondamentale du Spinozisme, nous a paru se résoudre par l'hypothèse de l'identité essentielle des attributs dans la substance. Si, en effet, on considère les attributs tels qu'ils se présentent dans la substance, comme expressions de son efficacité causale, on n'y découvre aucun caractère spécifique qui les différencie les uns des autres. La Pensée, prise en soi, abstraction faite de ses modes, est substantiellement identique à l'Étendue prise en soi. Dans l'une et dans l'autre l'entendement ne perçoit jamais qu'une seule et même essence éternelle et infinie qu'il appelle « *substantia cogitans* » ou « *substantia extensa* » selon l'aspect sous lequel il envisage la série des modes qui en découlent. Or les attributs, pris en soi, doivent être conçus par soi, c'est-à-dire sans leurs modes ; car ceux-ci leur sont postérieurs par nature et par causalité. Donc les attributs, en tant qu'ils constituent l'essence de la substance, sont essentiellement identiques les uns aux autres ; et toute différenciation est secondaire, relative, modale. Chaque attribut n'est-il pas d'ailleurs distinct en essence de ses modes eux-mêmes

mes ? L'Etendue constitue si peu l'essence des corps qu'elle n'a rien non seulement de corporel, mais même de matériel. L'hétérogénéité des modes est donc elle-même quelque chose de relatif, non sans doute à notre entendement, mais aux conditions phénoménales qu'impose aux choses particulières et finies la loi de l'universel déterminisme. Pris en soi, tels qu'ils dérivent de la nature absolue de leurs attributs, le corps et l'esprit sont une seule et même « chose » exprimée seulement de deux manières différentes. Et c'est pourquoi précisément les différentes séries modales qui dérivent de chacun des attributs se correspondent dans un parallélisme rigoureux. Ce parallélisme ne peut être expliqué par une action causale réciproque, puisque les différentes séries modales n'ont entre elles rien de commun. Il suppose sous l'hétérogénéité des apparences une même réalité fondamentale dont l'essence reste éternellement identique à elle-même et manifeste sa puissance créatrice dans l'infinie variété des formes qu'elle revêt.

Si tous les attributs sont essentiellement identiques dans la substance, il s'ensuit qu'il n'est pas permis d'accorder à l'un d'eux, la Pensée, une situation privilégiée et d'interpréter le spinozisme dans le sens d'un « idéalisme implicite ». Mais, d'autre part, si tous les attributs doivent être mis sur le même pied d'égalité, comment Spinoza a-t-il pu admettre l'existence d'une « *idea ideæ* » qui ne semble avoir aucune modalité correspondante dans l'Etendue et contredit ainsi l'hypothèse du parallélisme ? Il y aurait contradiction si le parallélisme exigeait que toute idée eût pour équivalent physique l'objet dont elle est la représentation. Mais, en distinguant du parallélisme psycho-physique, qui pose précisément cette exigence, le parallélisme épistémologique qui suppose pour un même objet deux idées différentes ayant chacune pour équivalent physique un objet différent (l'idée de Pierre dans l'âme de Pierre et dans l'âme de Paul), nous avons été amenés à reconnaître que la correspondance du physique et du psychique n'entraîne pas nécessairement leur identité formelle, mais seulement leur équivalence et leur simultanéité, de manière que les séries modales s'enchaînent chacune dans le même ordre et suivant les mêmes lois. Si d'ailleurs le parallélisme des attributs avait

pour conséquence l'identité formelle des modes, toute diversité s'évanouirait dans le monde, puisque les attributs ne se distinguent que par leurs modes. Pour être substantiellement identiques, les modes des différents attributs n'en sont pas moins distincts « *modaliter* » ; et, par suite, si à tout mode de la Pensée doit correspondre dans l'Étendue un mode égal ou équivalent, qui lui soit identique en substance, ce mode n'en sera pas simplement la répétition matérielle ; il gardera son originalité propre et les caractères qui en font un mode de l'Étendue, rattaché aux autres modes de l'Étendue par les lois constitutives de cet attribut.

Il suit de là que chaque attribut doit être conçu par soi, comme s'il constituait à lui seul l'essence totale de la substance. En fait, celle-ci s'exprime tout entière dans chacun de ses attributs, puisqu'ils sont tous substantiellement identiques. Est-ce à dire qu'il suffise d'en connaître un pour les connaître tous ? S'il en était ainsi, il ne serait pas permis de mesurer le degré de réalité d'une essence au nombre de ses attributs. Chaque attribut ajoute quelque chose, non sans doute à l'essence absolue de la substance, qui reste en soi absolument simple et indéterminée, mais à son « *essentia actuosa* » qui est d'autant plus riche qu'elle est plus féconde. Parce qu'elle est Puissance infinie, la substance possède donc une infinité d'attributs infinis. Qu'il n'y en ait que deux connaissables à l'esprit humain, nous n'avons pas lieu d'en être surpris ; car si, en vertu du parallélisme, toute idée du corps humain correspond non seulement à un mode de l'Étendue, mais encore à une infinité de modes dans l'infinité des autres attributs, il ne s'ensuit pas que l'esprit humain doive posséder l'idée de cette infinité de modes. S'il est vrai, en effet, que ce qui distingue les modes des différents attributs, c'est précisément la forme particulière sous laquelle ils les expriment, chacun de ces modes infiniment nombreux qui dérivent de l'infinité des attributs devra être l'objet d'une idée particulière ; et, comme les attributs n'ont entre eux aucun rapport de causalité, chacune de ces idées particulières devra appartenir à un monde modalement différent selon l'attribut qu'elle aura pour objet immédiat. Or l'esprit humain est l'idée du corps humain ; il n'aura donc pour objet de

perception immédiate que des corps, et, par suite, l'attribut de l'Étendue seul lui sera connaissable. Mais dira-t-on, si l'esprit humain ne connaît que deux attributs, pourquoi en supposer une infinité ? Certes, le nombre des attributs n'a pas besoin logiquement d'être infini ; il suffit, pour maintenir l'infinité de la substance, d'admettre que les deux attributs qui nous sont donnés forment une opposition contradictoire, dans laquelle l'essence de la substance s'épuise dichotomiquement, de sorte que tout ce qui n'appartient pas à l'un de ses attributs doit être rangé dans l'autre comme sa négation logique. Mais une telle hypothèse est inacceptable ; car, bien loin d'être l'absolue négation l'un de l'autre, les attributs sont tous substantiellement identiques ; et, puisqu'ils expriment chacun dans leur genre une fonction positive de la substance, celle-ci ne sera véritablement et absolument infinie que si elle comprend dans son essence toutes les puissances de la Nature.

C'est qu'en effet la Nature est Dieu ; non qu'il s'agisse de « naturaliser » l'essence de Dieu, mais bien plutôt de diviniser l'essence de la Nature. La Nature est Dieu, parce que, prise en soi, elle est un Être absolument parfait, doué de l'infinité des attributs, « *Natura naturans* ». Si on la considère dans l'infinie variété des modes qu'elle produit, elle est encore la Nature, mais « *Natura naturata* ». Aucun abîme ne les sépare ; car la « *Natura naturata* », c'est encore la « *Natura naturans* », mais exprimée dans l'éternelle fécondité de sa puissance créatrice ; et le rapport qui les unit est un rapport de causalité : la « *Natura naturata* » embrasse tout ce qui découle de l'éternelle nécessité de chacun des attributs de Dieu. Mais, si la Nature, prise en soi ou absolument, doit être désignée du nom de Dieu, Dieu ne peut plus être à son tour défini comme une Personne, comme un Être doué d'intelligence et de volonté. La Pensée en Dieu ne doit pas être conçue comme une conscience ou comme une idée. Par cela précisément qu'elle est la source de toute idée et de toute conscience, elle ne peut être elle-même idée ou conscience ; parce qu'elle est le principe de tout entendement, elle ne peut être elle-même un entendement. Il y a, sans doute, en Dieu une Idée infinie qui embrasse tout le domaine de l'intelligible ; mais cette idée est déjà un mode de

la Pensée absolue. Celle-ci ne pense pas, au sens propre du mot ; elle n'est pas une « intellectio », mais une forme de la puissance divine par laquelle la substance donne aux âmes l'existence et la vie. Si, d'ailleurs, Dieu devait être considéré comme une Personne, comment serait-il possible de compter l'Etendue parmi ses attributs ? Car, pour n'offrir aucun caractère matériel, l'Etendue n'en est pas moins le principe de toute matérialité ; elle est puissance de produire les corps, et, à ce titre, constitue une fonction positive de la substance qui doit être rangée avec la Pensée dans l'infinité des attributs de Dieu.

Nous avons expliqué la nature et les attributs de Dieu ; mais notre explication ne serait pas complète, si nous laissions de côté la théorie des modes. Si, en effet, la substance peut être véritablement conçue sans les affections qui dérivent éternellement de son essence absolue, elle ne peut à proprement parler exister sans elles, car sa puissance est son essence même et il est aussi impossible de concevoir que Dieu n'agisse point qu'il l'est de concevoir qu'il n'existe pas. Or tout ce qui est en la puissance de Dieu existe nécessairement. La substance est donc éternellement actualisée dans l'univers de ses modifications ; et, par suite, toute tentative d'interpréter comme un acosmisme le panthéisme de Spinoza est vouée à un échec certain. Les modes possèdent à la fois une existence propre en tant qu'ils constituent une affection déterminée des attributs de Dieu, et une essence propre en tant qu'ils expriment chacun d'une certaine manière l'essence éternelle et infinie de Dieu. Chaque chose particulière garde ainsi son individualité à travers l'incessante transformation des phénomènes qui se succèdent dans la durée. C'est qu'en effet l'essence intime des choses particulières ne dépend pas de l'ordre phénoménal de leur existence temporelle et doit être rattachée, dans l'éternité, à l'essence même de la substance infinie. Leur existence dans la durée n'ajoute rien à leur essence ; elle est bien plutôt une limitation, une négation partielle, une expression imparfaite et éphémère de leur nature propre, que leur impose du dehors le déterminisme des phénomènes dont elles font partie. La loi du déterminisme universel, à laquelle les choses sont nécessairement soumises dans la durée, a pour effet de les

diviser en une multiplicité d'êtres particuliers qui n'ont plus entre eux d'autres relations que des relations phénoménales et transitoires. Mais ce déterminisme ne saurait apporter aucune modification essentielle à leur nature intime, car, même dans leur vie temporelle, elles ne cessent pas d'être comprises dans les attributs de Dieu. Les essences sont des « vérités éternelles » ; et quelles que soient les formes qu'elles revêtent dans le monde de la durée et du changement, elles demeurent éternellement identiques à elles-mêmes, car elles sont des affections éternelles et nécessaires de la substance divine.

Il y a donc pour les essences deux manières d'exister : en Dieu, comme modification éternelle et nécessaire de sa nature absolue ; dans le monde des phénomènes, comme chose particulière et changeante. Sans doute, elles ne cessent pas, dans les deux cas, d'être comprises dans les attributs de Dieu, puisque rien n'existe en dehors de lui. Quand elles descendent, pour ainsi dire, dans le monde du devenir, elles ne se séparent pas de Dieu ; mais elles éprouvent dans leur existence et dans leur activité une détermination qui a pour conséquence de les soumettre à la causalité des phénomènes. Elles cessent de faire partie des modes infinis du 1^{er} genre, qui dérivent immédiatement de la substance, pour s'insérer dans la chaîne indéfinie des causes transitives qui composent les modes infinis du 2^e genre. Les modes du 1^{er} genre sont des unités synthétiques où chaque élément est représentatif de la synthèse tout entière et enveloppe d'une manière nécessaire l'infinité des éléments qui y sont compris. Tels sont, dans la Pensée, l'Entendement absolument infini et, dans l'Etendue, le « motus-et-quiés ». Les modes du 2^e genre ne forment plus que des unités de composition, où chaque mode ne participe à l'infinité du Tout dont il est un élément particulier et distinct que dans la mesure où il est rattaché par la loi de l'universel déterminisme à l'infinité des causes extérieures qui le conditionnent dans sa manière d'être et son activité. Telles sont, dans la Pensée, l'« Idea totius Universi », et, dans l'Etendue, la « Facies totius Universi ». Mais il y a en Dieu une infinité de modes infinis, selon l'infinité même des attributs. Il faut donc supposer dans la Nature une infinité d'Univers, dont chacun comprendra l'infinité des modes

d'un même attribut et aura son « Idée » dans l'Entendement absolument infini de Dieu. Cet Entendement est proprement l'« Idée de Dieu », puisqu'il embrasse l'infinité des attributs qui constituent son essence.

Essayons, pour conclure, de caractériser brièvement le système dont nous venons de rappeler les lignes principales. On a parlé de panthéisme, d'athéisme et même de théisme ; mais aucune de ces formules ne nous semble propre à définir exactement la doctrine de Spinoza sur la nature de Dieu. Spinoza est si peu « un athée de système », comme le voulait Bayle, que Novalis a pu dire de lui, sans exagération, qu'il était « ivre de Dieu ». Car son Dieu est l'« Ens realissimum », qui embrasse toute existence comme une expression de son essence éternelle, la substance unique et absolue dans laquelle toutes choses ont l'être, le mouvement et la vie ; la Nature infinie, dont l'univers temporel et phénoménal n'est qu'une modification déterminée. Spinoza accentue à tel point la nécessité de concevoir la substance en elle-même et par elle-même, qu'on a pu se demander si le dernier mot de sa philosophie n'était pas un acosmisme absorbant dans l'identité de la substance unique toute réalité particulière et finie. Mais nous avons montré que chaque mode possède une existence propre et une essence individuelle, irréductible à l'essence de la substance. Toutefois il serait inexact de ne voir dans le Spinozisme que le pur Naturalisme, selon lequel la divinité est simplement, comme le veut Camerer (1) « la force vitale interne du monde et rien de plus ». Dieu et le monde, la « Natura naturans » et la « Natura naturata » constituent dans leur essence une même réalité fondamentale ; mais la double manifestation de cette réalité est l'expression d'une relation causale : le monde est l'œuvre de la causalité divine immanente.

En vertu de cette immanence, Dieu ne se sépare pas des modes qu'il produit, de sorte qu'il n'est pas permis d'attribuer à ceux-ci une existence indépendante, par laquelle ils pourraient être conçus comme étant donnés en dehors de Dieu. Toutes choses sont en Dieu et doivent être conçues par lui. Par suite, la production des modes par la substance ne constitue pas, à proprement par-

(1) *Op. cit.*, p. 2.

ler, une création, au sens où l'entend le théisme. Si l'on croit découvrir dans le Spinozisme des germes ou des éléments théistes (1), il faut ajouter avec Voigtlander, qu'ils constituent un théisme de l'immanence, par opposition au théisme de la création, selon lequel Dieu confère à ses créatures une nature substantielle et une existence indépendante. Mais le théisme n'a-t-il pas impliqué de tout temps, sinon l'hypothèse de la création, tout au moins la personnalité de Dieu ? Or le Dieu de Spinoza n'est pas une Personne, mais la substance absolument infinie ou la Nature ; et la substance ne possède ni entendement ni volonté ; elle n'a pas conscience d'elle-même et ne poursuit aucune fin, mais produit toutes choses avec la même nécessité géométrique que de la nature d'un triangle suit l'égalité de ses angles à deux droits. Ne convient-il pas, dès lors, de définir le Spinozisme bien plutôt comme un panthéisme, ainsi que l'ont fait la plupart de ses interprètes ?

Tout d'abord, il ne peut être ici question du « panthéisme spiritualiste », dans lequel Saintes (2) a cru devoir résumer la pensée de Spinoza ; car, si le philosophe est demeuré « l'adorateur d'un seul Dieu », il n'a pas consenti à séparer Dieu de la Nature (*Ep.* 6, p. 217) et il conçoit expressément cette dernière comme une modification ou une affection des attributs divins. Mais, d'autre part, il ne les confond pas dans une identité absolue, selon l'antique formule de l'Un-Tout (3) ; car Dieu ne constitue pas l'essence même du monde, le monde est contenu en Dieu comme un effet l'est dans sa cause ou une conséquence dans son principe. S'il n'en est pas séparé, il en est cependant réellement distinct.

(1) Cf. JANET (*Les Maîtres de la pensée moderne*) ; COUSIN (*Histoire générale de la Philosophie*, XI^e leçon) ; DE LIGNAC (*op. cit.*) ; HARTMANN (*op. cit.*, p. 419) ; ΗΕΦΦΙΔΙΣΓ (*op. cit.*, p. 351 et sqq.) ; SOMMER (*loc. cit.*) — ; VOIGTLANDER (*Spinoza nicht pantheist sondern theist.* in : *Theol. Studien und Kritiken* : Heidelberg, 1841).

(2) *Histoire de la Vie et des ouvrages de Spinoza*, Préface.

(3) « Le système de Spinoza, dit CAMERER, se présente comme un panthéisme selon la formule de l'Un-Tout. En tant que substance, Dieu est l'Un, τὸ ἕν ; en tant qu'il est exprimé dans la multiplicité des modes, il est le Tout, τὸ πᾶν ; en tant qu'il est la totalité inséparable de la substance et des modes, il est l'Un-Tout, τὸ ἕν καὶ πᾶν ». Cf. aussi FISCHER (*op. cit.*, p. 549) ; ŻULAWSKI (*op. cit.*, p. 22) ; BUSOLT (*op. cit.*, 2^e P^e § 7) ; WYNEKEN (*Amor Dei intellectualis*, p. 45) ; BERGMANN (*loc. cit.*) ; FAUCKENBERG (*op. cit.*) ; BROCHARD (*Revue de Mét. et de Mor.*, mars 1908, p. 154).

Dieu est Un, mais il n'est pas Tout. Ajoutons que, selon la pénétrante analyse de Saisset, le panthéisme ne peut expliquer le rapport du monde à Dieu que par l'hypothèse de l'émanation. Or Spinoza n'accepte pas cette hypothèse. Sigwart (1) a sans doute raison de remarquer que la gradation de perfection des modes qui dérivent de la substance (*Elh.* I, app.) est tout à fait conforme à l'esprit des systèmes orientaux d'émanation ; mais il convient de rappeler, d'autre part, que dans le *Tr. th. pol.* (ch. IX, p. 72) Spinoza a traité les cabbalistes de « bavards », dont la folie le remplit d'étonnement, et que dans l'*Elhique* (II, 7 sch.) il leur reproche de n'avoir aperçu la vérité que « per nebulam ». Dans le *Tract. Brevis* (I, 3) le philosophe emploie le terme de « *causa emanativa* » ; mais Trendelenburg a montré qu'il se réfère simplement ici à la Logique de Heereboord, selon laquelle une « *causa emanativa* » n'est rien qu'une cause « *a qua res immediate*

(1) *Op. cit.*, p. 95. Sur le rapport du Spinozisme aux systèmes d'émanation et notamment à la Cabbale, cf. LEIBNIZ (*Réfutation de Spinoza et Théodicée*) ; STEIN (*Leibniz und Spinoza*, p. 236) ; ERDMANN (*op. cit.*, p. 60) ; FISCHER (*op. cit.*, p. 402) ; ZULAWSKI (*op. cit.*, p. 4) ; LINDEMANN (*op. cit.*, p. 35) ; SIGWART (*op. cit.*, p. 80 et sqq.) ; BUSSE (*Beiträge..*, § V.) ; SAISSET (*op. cit.*, 2^e P^{ie} § 1, cf. aussi : *Matmonide et Spinoza*, dans : *Revue des deux Mondes*, 1862) ; WYNEKEN, (*op. cit.*, p. 39) ; WINDELBAND (*op. cit.*, p. 203) ; FRANCK (*La Cabbale*, Paris, 1889 ; cf. aussi *Moïse et Spinoza*, dans : *Philosophie et religion*, Paris-1867) ; MISSES (*Spinoza und die Kabbale*, dans : *Zeitsch. für exacte Philosophie*, bd VIII, 1869) ; SORLEY (*loc. cit.*) ; HERDER (*op. cit.*, p. 207 et sqq.) ; FREUDENTHAL (*Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, p. 36), DUNIN-BORKOWSKI (*Der Junge de Spinoza*, p. 169, et sqq.) BUSSE (*Die Weltanschauungen der grossen Philosophen der Neuzeit*, p. 31) ; KAPPE (*Essai sur l'origine et la nature du Zohar*, p. 409 et sqq.). Quelques historiens ne se sont pas bornés à rechercher les côtés par lesquels le Spinozisme se rapproche de la Cabbale et en particulier du Zohar ; après une comparaison des deux doctrines, ils ont cru pouvoir formuler contre le Spinozisme une sentence définitive au profit de la Cabbale. « La Cabbale, dit BEN AMOSEGU (*Spinoza et la Cabbale*, dans : *Univers israélite*, 1864), n'est pas le panthéisme de Spinoza ; elle est plus et mieux que cela, elle est son témoin, son juge et sa condamnation ». « Le Zohar, dit LAMBERT (*Exposé des principes qui régissent le judaïsme*, dans : *Univers israélite*, 1851, p. 216), n'a fait la fortune littéraire de Spinoza, qu'on a fait passer pour un grand génie, tandis que ce n'était qu'un audacieux plagiaire. Tout le système prétendu philosophique de Spinoza est littéralement copié sur le Zohar. Voilà tout, ni plus, ni moins. Seulement, ce que le Zohar donne comme figure, ce charlatan le donne comme réalité ». RENOUVIER lui-même (*L'Idéalisme et l'Infinéisme de Spinoza*, *loc. cit.*) ne craint pas d'écrire : « je termine en me demandant si le système que Spinoza a pu ainsi construire est plus satisfaisant en somme pour la raison et pour le cœur que celui de la Cabbale ; et, si je retranche de ce dernier les bizarreries qui voilent des pensées profondes ou défigurent des symboles sérieux, je suis forcé quant à moi de répondre négativement ».

ac sine ulla actione media emanant ». Et que cette production immédiate des choses par Dieu n'est pas proprement une émanation, le scholie d'*Eth.* I, 28 ne permet pas d'en douter, puisqu'il la précise (« vel potius ») par un « sequi », qui donne à la causalité divine une tournure toute mathématique. Est-ce à dire que nous devons considérer le Spinozisme, avec Windelband (1), comme un « panthéisme mathématique » ? Nous avons établi que, si la dérivation des modes à l'égard de la substance a un caractère mathématique ou géométrique, ce caractère représente seulement l'espèce de nécessité qu'elle enveloppe et a pour unique objet d'en exclure toute finalité ; en soi, elle est de nature dynamique et demeure l'expression d'une puissance infinie, d'une efficacité causale, d'une énergie féconde, par laquelle les choses sont réellement produites et posées dans l'existence.

A quelque point de vue qu'on le considère, le Spinozisme ne saurait donc être défini comme un panthéisme, au sens rigoureux du mot (2). Dieu n'est pas le Tout, mais Tout est en lui comme une affection ou une modification déterminée de son essence absolument infinie. S'il n'est pas permis de conférer aux choses particulières une existence indépendante, elles n'en possèdent pas moins une essence propre, individuelle, par laquelle elles sont éternellement contenues en Dieu. Mais, s'il en est ainsi, il semble qu'il y ait lieu de désigner la doctrine de Spinoza, comme le fait Grundwald (3), par l'expression de « panthéisme » que Krause appliquera à sa propre philosophie. Il est évident que par « panthéisme » il ne faut pas entendre le système qui définirait Dieu, selon la formule de Kant (*Leçons sur la Métaphysique*) : « l'Être supramondain, auquel la réalité est immanente » ; car cette formule, traduite en langage spinoziste, devient selon la juste remarque de Héman : « natura supranaturalis cui Natura inest ». Le Dieu de Spinoza n'est assurément pas un Être

(1) *Op. cit.*, p. 210 ; cf. aussi TUMARKIN, *Spinoza*, p. 43.

(2) C'est l'opinion de OPITZ (*loc. cit.*) ; KRAUSE (*Grundriss der Gesch. der Phil.*) ; DURRING (*Krit. Gesch. der Phil.*, p. 283 et sqq., notamment § 17) ; HÖFFDING (*op. cit.*, p. 352) ; EISLER (*Die Quellen des Spinoz. Systems*) ; BRUNSCHVIGG (*Spinoza*, art. de la grande *Encyclopédie*) ; POWELL (*Spinoza and religion*, p. 339).

(3) *Spinoza in Deutschland*, p. 215 ; cf. du même auteur : *Das Verhältniss Malebranches zu Spinoza*.

« supranaturalis ». Mais Héman n'oublie-t-il pas que, si le Dieu de Spinoza est la Nature, il n'est pas la Nature naturée, le monde des choses phénoménales, temporelles et changeantes, mais la Nature Naturante, la substance unique et absolument infinie, douée d'une infinité d'attributs infinis ? Par suite, il n'est nullement « horrible dictu et cogitatu » que la « Natura naturata » soit immanente à la « Natura naturans ». Toutefois l'expression de « panenthéisme » ne nous satisfait pas complètement ; car, si elle fait bien ressortir l'immanence de toutes choses en Dieu, elle ne détermine pas le mode d'existence des choses en Dieu ; elle ne nous apprend pas s'il convient de concevoir la substance comme le substrat ou comme la cause de ses modes. Or nous savons que le rapport de toutes choses à Dieu est celui d'une causalité efficiente et que cette causalité ne doit être interprétée ni comme une émanation ni comme une conséquence purement géométrique. Qu'est-ce à dire sinon qu'elle doit être définie, selon la propre expression du philosophe, comme une « procession » ? La connaissance du troisième genre ne *procède* de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à l'idée adéquate de l'essence des choses (*Eth.* II, 40 sch. 2), que parce que précisément toutes choses *procèdent* avec une éternelle nécessité et une souveraine perfection de la nature infinie de Dieu (*Eth.* I, app.). Le système du monde est ainsi, selon Spinoza, UNE PROCESSION IMMANENTE A L'ESSENCE DE DIEU ; la « Natura naturata » procède de la « Natura naturans », sans s'en détacher à la manière d'une créature ni l'amoinrir à l'exemple d'une émanation. Par la procession, Spinoza distingue Dieu du monde ; mais par l'immanence il refuse de les séparer. Avec le théisme, il ne veut pas qu'on confonde la Substance avec l'univers de ses modes particuliers et changeants ; mais, avec le panthéisme, il ne consent pas à accorder à ceux-ci une nature substantielle et une existence indépendante. Il s'efforce de concilier le théisme et le panthéisme dans une synthèse supérieure qui fasse à chacun d'eux sa part et représente la Nature totale à la fois dans son indivisible unité et dans son infinité absolue. De quelque nom qu'on veuille désigner une semblable doctrine, le seul qui lui convienne est proprement celui de SPINOZISME. « La philosophie de Spinoza, a dit *Schelling*, est comme en hébreu une écriture sans voyelle ».

BIBLIOGRAPHIE SPINOZISTE

- ACRI. *Una nuova Esposizione del System dello Spinoza*. Firenze, 1877.
- ADAM (C.). *De Methodo apud Cartesium, Spinozam et Leibnitium*. Paris, 1885.
- ADELPHÉ (L.). *Comment la notion de « loi humaine » conçue par Spinoza peut-elle être déduite de sa philosophie générale ?* Nancy, 1905.
- *De la notion de Souveraineté dans la politique de Spinoza*. Nancy, 1910.
- AIMANT (B.). *L'évolution du Spinozisme, une des sources de la pensée moderne*. Saint-Dizier, 1894.
- ALBERT (R.). *Spinozas Lehre über die Existenz einer Substanz*. Leipzig, 1875.
- ALBERTI (H.). *Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der Krit. Philosophie und der modern. Mathematik*. Leipzig, 1910.
- ALKIRCH (E.). *Spinoza im Porträt*. Leipzig, 1912.
- AMMON (Chr. Fr.). *Grundzüge der Theologie des Spinoza*, in : *Kritisches Journal der theol. Litteratur*. Bd. I. Nuremberg, 1813.
- ANDALA. *Cartesius versus Spinozismi eversor*. Frankfurt, 1719.
- ANDLER (Ch.). *Quelques livres nouveaux sur le Spinozisme*, dans : *Revue de Métaphysique et de morale*. Paris, 1895.
- APEL (W.). *Spinozas Verhältniss zum ontologische Beweise*. Leipzig, 1911.
- APPUHN (Ch.). *Théorie de l'épigénèse et de l'individualité du corps dans Spinoza*, dans : *Comptes rendus du second Congrès international de Philosophie*. Genève, 1905.
- *Œuvres de Spinoza traduites et annotées*. Paris, 1907-1909.

- ARNOLDSSON. *Benedict Spinoza*. Upsala, 1877.
- ASSARSON. *Om Spinoza's Statslära*. Lund, 1864.
- AST. *Grundriss einer Geschichte der Philosophie*. Landshut, 1807.
- AUERBACH (B.). *Spinoza, ein historischer Roman*. Stuttgart, 1837.
- *Spinoza, ein Denkerleben*. Mannheim, 1855.
- *Spinozas sammtliche Werke übersetzt*. Stuttgart, 1871.
- AVENARIUS (R.). *Über die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus und das Verhältniss der zweiten zu dritten Phase, nebst e. Anh. über Reihenfolge und Abfassungszeit der alt. Schr. Spinozas*. Leipzig, 1868.
- BAADER (Fr.). *Über die Nowendigkeit der Revision der Wissenschaft in Bezug auf Spinozistische Systeme*. Erlangen, 1841.
- BACK (L.). *Die erste Einwirkung Spinozas auf Deutschland*. Berlin, 1895.
- BADER (F. E.). *Spinoza de rebus singularibus doctrina*. Berlin, 1858.
- BAENSCH. *Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1907.
- BALDWIN. *Idealism of Spinoza*, in : *Presbyterian Review*. New-York, 1889.
- BALTZER (A.). *Spinozas Entwicklungsgang, besonders nach seiner Briefen geschildert*. Kiel, 1888.
- BARTH. *Einige Gedanken über Atheismus und über die Meinungen des Spinoza*. Brandenburg, 1868.
- BASNAGE. *Histoire des Juifs*. Tome III. Rötterdam, 1707.
- BAUMANN (J.). *Geschichte der Philosophie nach Ideenghah und Beweisen*. Leipzig, 1890.
- BAYLE (Pierre). *Dictionnaire historique* (art. Spinoza). 5^e édition. Amsterdam, 1734.
- BECHER (E.). *Der Begriff des Attributes bei Spinoza*. Halle, 1905.
- BECKER (Th.). *De philosophia Locki et Humi, Spinozismi fructu, Criticismi gemine*. Leipzig, 1875.
- BELLANGÉ (Ch.). *Spinoza et la philosophie moderne*. Paris, 1912.
- BENAMOSEGH (Elie). *Spinoza et la Kabbale*, dans : *l'Univers israélite*. Paris, 1864.
- BENDER (W.). *Metaphysik und Asketik*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1893.
- BENSOW. *Über die Möglichkeit eines ontologischen Beweises für das Dasein Gottes*. Rostock, 1898.
- BEHENDT (M.). *Erläuterungen zur rationnellern Erkenntniss Spinozas*, in : *Preuss. philos. Zeitung*. Berlin, 1889.

- BERENDT und FRIEDLANDER. *Spinozas Erkenntnislehre und ihre Bezieh. zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie*. Berlin, 1891.
- BERGMANN (J.). *Spinoza*. Vortrag, in : *Philosoph. Monatshefte*, 23 Band, Heidelberg, 1887.
- *Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1892.
- BERLIN (H. J.). *Het Pantheismus wijsgeerigstelsel ouzer dagen maar degrate wijsgeeren Jesus van Nazareth en Baruch Van Spinoza*. Amsterdam, 1857.
- BERNS (M.). *Altar der Atheisten, der Heyden und der Christen*. Hamburg, 1693.
- BERNAYS (J.). *Über Spinozas hebr. Grammatik*, in Anhang zu Scharschmidts Schrift. Bonn, 1850.
- BERNOUILLI. *Spinozismi depulsionis echo*. Groningue, 1702.
- BERNTSEN (S.). *Der Spinozismus in Shelley's Weltanschauung*. Heidelberg, 1900.
- BERTAULD. *Methode spinoziste et méthode hégélienne*. Paris, 1891.
- BERTINI. *Storia de la filosofia moderna*. Torino, 1881.
- BETZ (H. J.). *Levensschets van B. de Spinoza*. S'Gravenhage, 1876.
- *Spinoza en de Vrijheid*. S'Gravenhage, 1877.
- *Spinoza en Kant*. S'Gravenhage, 1883.
- BIEDERMANN (O.). *Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas « Theolog. — polit. Traktat »*. Erlangen, 1903.
- BIERENS DE HAAN. *De Wereld — leer in Spinoza's Ethica*. S' Gravenhage, 1897.
- *Wijsgeerige studies*. S' Gravenhage, 1904.
- *Levensteer naar de beginseten van Spinoza*. S'Gravenhage, 1900.
- BILFINGER. *Notæ breves in methodum Spinozæ explicandi Scripturas*. Franckfurt, 1732.
- BLAKEY. *History of the Philosophy of Mind*. London, 1848.
- BLANC (Elie). *Histoire de la Philosophie*. Lyon, 1896.
- BLYENBERG (J. de). *Wedderleging van de Zedekunst van Spinoza*. Dordrecht, 1682.
- BÖHMER (E.). *B de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate lineamenta, atque adnotationes ad Tractatum theol. politicum*. Halle, 1852.
- *Spinozana*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. Leipzig, 1860-1870.
- BOLIN (W.). *Spinoza ein Kultur — und Lebensbild*. Berlin, 1894.
- BOLLAND (G. J. P. J.). *Spinoza. Rede*. Leiden, 1899.
- BONIFAS (H.). *Les idées bibliques de Spinoza*. Montauban, 1904.

- BONNIER. *Spinoza et Marx*, dans : *le Mouvement socialiste*. Paris, 1904.
- BORELIUS. *Über den Satz des Widerspruches*, in : *Philos. Monatshefte*, Heidelberg, 1881.
- BOS. *La béatitude chez Spinoza et chez Fichte*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd XVIII, 1905.
- BOUILLIER (Fr.). *Histoire de la Philosophie Cartésienne*. Paris, 1868.
- BOULAINVILLIERS (H. de). *Doules sur la religion, suivis de l'analyse du Traité théologico-politique de Spinoza*. Londres, 1767.
- *L'Ethique de Spinoza*, trad. inédite publiée par Colonna d'Istria. Paris, 1907.
- *Réfutation des erreurs de Spinoza*. Bruxelles, 1731.
- BOUMANN (L.). *Explicatio Spinozismi*. Berlin, 1828.
- BRACHMANN. *Spinozas und Kants Sittentehren*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1901.
- BRANDÈS (G.). *Spinoza*, in : *Brüll's pop. — Wissensch. Monatsblätter*. Franckfurt, 1897.
- BRASCH (M.). *Spinozas System der Philosophie nach der Ethik und den übrigen Tractaten desselben in genetischer Entwicklung dargestellt*. Berlin, 1870.
- *Die Klassiker der Philosophie*. Leipzig, 1884.
- *Spinoza, Hartmann und der Antisemitismus*, in : *Allg. Zeitung des Judenthums*. Berlin, 1890.
- *Lerhbuch der Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1893.
- BRATUSCHEK (E.). *Worin besteht die unzählig. Attribute der Substanz bei Spinoza*, in : *Philos. Monatshefte*, Bd VII. Heidelberg, 1871.
- BREDENBURG (J.). *Enervatio Tractatus théol. politici una cum demonstratione ordine geometrico disposita, Naturam non esse Deum cujus effati contrario prædictus Tractatus unice innititur*. Rotterdam, 1675.
- BREDENBURG (J.). *Certamen philosophicum*. Amsterdam, 1703.
- BROCHARD (V.). *De l'erreur* (ch. IV). 2^e édition. Paris, 1897.
- *Le Traité des Passions de Descartes et l'Ethique de Spinoza*, dans : *Revue de Métaphysique et de morale*. Paris, 1896.
- *De l'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza*, dans : *Revue de Mét. et de Morale*. Paris, 1901.
- *Le Dieu de Spinoza* dans : *Revue de Mét. et de morale*. Paris, 1908.
- BROCHNER (H.). *Benedict Spinoza*. Copenhague, 1857.

- VON BROCKDORFF (C.). *Beiträge über das Verhältniss Schopenhauers zu Spinoza*. Hildesheim, 1900.
- *Der Spinozismus in Shelley's Wellanschauung*. Heidelberg, 1900.
- BRUCKER (J.). *Historia critica Philosophiæ*, Bd. IV. Leipzig, 1766.
- BRUDER (C. H.). *Spinozæ opera quæ supersunt omnia*. Leipzig, 1853.
- BRUN (J.). *La véritable religion des Hollandais*. Amsterdam, 1675.
- BRUNNER (C.). *Spinoza gegen Kaul und die Sache der geistigen Wahrheit*. Berlin, 1909.
- BRUNSCHVICG (L.). *La logique de Spinoza*, dans : *Revue de Métaphysique et de morale*. Paris, 1893.
- *Spinoza*. Paris, 1894.
- *Spinoza* (art. dans la *grande Encyclopédie*).
- *Descartes et Spinoza*, dans : *Revue de Met. et de morale*. Paris, 1904.
- *Spinoza et ses contemporains*, dans : *Revue de Met. et de morale*. Paris, 1905-1906.
- BUDEUS (J. Fr.). *Dissertatio de Spinozismo ante Spinozam*. 1701.
- BUILE. *Geschichte der neueren Philosophie*. Göttingue, 1802.
- *De ortu et progressu pantheismi inde a Xenophane ad Spinozam*, in : *Comm. Société des sciences de Göttingue*, Bd X, 1791.
- *Theokrisis*. Berlin, 1861.
- BURGER (Jr.). *Homère, Platon, Spinoza*. Zutphen, 1860.
- BURGMANN. *Exercitatio philosophica de Stoa a Spinozismo et atheismo exculpanda*. Viterbe, 1721.
- BUSOLT (G.). *Spinozas Lehre von der Ideen*. Leipzig, 1875.
- *Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*. Berlin, 1875.
- BUSSE (L.). *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas*. Berlin, 1885.
- *Über die Bedeutung der Begriffe Existentia und Essentia bei Spinoza* — in : *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie*, Bd X. Leipzig, 1886.
- *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte Spinozas*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*. Leipzig, 1887-1889.
- CAIRD (J.). *Spinoza (Philos. Classics)*. London, 1888.
- CAMERER (Th.). *Die Lehre Spinozas*. Stuttgart, 1877.
- *Spinoza und Schleiermacher*. Stuttgart, 1903.
- CARLILE. *Natura naturans*, in : *The philosophical Review*. London, 1895.
- CARO (E.). *Goethe et Spinoza*, dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 15 octobre 1865.

- CARRAU (L.). *Exposition critique de la théorie des passions dans Spinoza*. Paris, 1870.
- CARROL. *Dissertation upon the Chapter of the fourth book of Locke's Essay*. London, 1706.
- CASSIRER. *Das Erkenntnissproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin, 1906-1907.
- CHAJES. *Über die hebräische Grammatik Spinozas*. Breslau, 1869.
- CHARTIER (E.). *Matériaux pour une doctrine laïque de la sagesse : valeur morale de la joie d'après Spinoza*, dans : *Revue de Met. et de morale*. Paris, 1899.
- *Spinoza*. Paris, 1901.
- CLARKE (S.). *A demonstration of the being and attributes of God, more particular in answer to Spinoza*. London, 1705.
- CLEMENS (E.). *Schopenhauer und Spinoza*. Leipzig, 1899.
- CLEVE. *De cognitionis generibus Spinozæ*. Helsingforsia, 1850.
- COHN (Tob.). *Spinoza, Vortrag*. Postdam, 1877.
- COHN (J.). *Geschichte des Unendlichkeitsproblems in abendlandischen Denken bis Kant*. Leipzig, 1895.
- *Führende Denker*. Leipzig, 1907.
- COIGNET. *Spinoza*, dans : *Revue de Paris*, 1857.
- COLÉRUS (J.). *La Vie de Spinoza (La Vérité de la résurrection de Jésus-Christ défendue contre Spinoza, avec la vie de ce dernier)*. La Haye, 1706.
- COLSENET (E.). *De mentis essentia Spinoza quid senserit*. Paris, 1880.
- CONDILLAC. *Traité des systèmes*. Paris, 1749.
- CORONEL (S.). *Baruch d'Espinoza in de lyst van Zyntyd*. Zaet-Bommel, 1871.
- COUCHOUD (P. L.). *La Jeunesse de Spinoza*, dans : *Revue de philosophie*. Paris, 1901.
- *La doctrine religieuse de Spinoza*, dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 1901.
- *Spinoza*. Paris, 1902.
- COUSIN (V.). *Cours de 1829 ; leçons 11 et 12 (reproduites dans l'Histoire générale de la Philosophie)*. Paris, 1829.
- *Fragments de philosophie cartésienne*. Paris, 1845.
- *Fragments de philosophie moderne*. Paris, 1856.
- CROUSAZ (J. P. de). *Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne*. La Haye, 1733.
- CUFFELER (A. J.). *Principiorum panosophiæ pars II et III*. Hamburg, 1684.
- *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad panosophiæ principia manuducens*. Hamburg, 1684.

- CUPER (Fr.). *Arcana atheismi revelata, philosophe et paradoxe refutata examine Tract. théol.-polit.* Rotterdam, 1676.
- DAMIEN (J. Ph.). *Mémoires de l'Académie des Sciences morales*, tome IV. Paris, 1844.
- *Histoire de la philosophie du XVIII^e siècle.* Paris, 1846.
- DAMME (B.). *B. de Spinoza, Populaire bijdrage over zyn Leven en Leer.* Rotterdam, 1908.
- DANDOLO. *La dottrina della Memoria in Cartesio, Malebranche e Spinoza*, in : *Rivista italiana di Filosofia*, 1893.
- DANZEL (W.). *Über Gæthes Spinozismus.* Hamburg, 1843.
- DECKERUS. *De tribus maximis hujus sæculi philosophis : Campanella, Hobbesio et Spinoza*, in : *de Scriptis adespolis* sect. XIV.
- DELBOS (V.). *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme.* Paris, 1893.
- *La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza*, dans : *Revue de Met. et de morale.* Paris, novembre 1908.
- DENISON. *Modern Philosophy.* London, 1862.
- DERNOSCHECK (G. A.). *Das Problem des egoistischen Perfektionismus in der Ethik Spinozas und Nietzsches.* Leipzig, 1905.
- De Spinoza et des doctrines athées*, dans : *Observationes miscellaneæ*, tome V, p. 393. Leipzig, 1712.
- DESSAUER (M.). *Spinoza und Hobbes.* Breslau, 1868.
- *Der Sokrates der Neuzeit und sein Gedankenschatz.* Cöthen, 1877.
- DETER (J.). *Abriss der Geschichte der Philosophie.* Berlin, 1892.
- DE TULLIO. *Il concetto del diritto nella dottrina di Spinoza* — in : *giornale napoletano di Filosofia*, 1884.
- DEWEY. *The Pantheism of Spinoza* ; in : *Journal of speculative Philosophy* (XVI, 3). New-York, 1882.
- DIENTZFERTIG (M.). *Die menschliche Freiheit nach Spinoza.* Breslau, 1872.
- DIETZ (H. F. de). *Spinoza nach Leben und Lehre.* Dessau, 1783.
- DILTHEY (W.). *Aus der Zeit der Spinoza-studien Gøthe's*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie.* Berlin, 1894.
- *Bruno und Spinoza*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*, Bd VII. Berlin, 1894.
- *Der entwicklungs geschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit der älteren pantheistischen Systemen* — in : *Archiv für Gesch. der Philosophie* Bd XIII, 1900.
- DIPPEL (J. K.). *Fatum fatuum* (Utrecht, 1709).

- DITTES (F.). *Über die sittliche Freiheit (Spinoza, Leibniz, Kant)*. Leipzig, 1860.
- DÖRFFLING (M.). *Die Ansichten Spinozas über das Wesen der Affekte*. Rostock, 1873.
- DREWS (A.). *Der Monismus dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter*. Jena, 1908.
- DUFF (R. A.). *Spinoza's political and ethical Philosophy*. Glasgow, 1903.
- DÜHRING (E.). *Kritische Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1869.
- V. DUNIN-BORKOWKI (St.). *Zur Textgeschichte und Textkritik der ältesten Lebensbeschreibungen Benedict Despinozas* : in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*, Bd. XVIII. Berlin, 1904.
- *Der junge de Spinoza*. Münster, 1910.
- *Nachlese zur ältesten Geschichte des Spinozismus* in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1910.
- DUPRÉ LA TOUR. *Le panthéisme, Spinoza et son système*. Avignon, 1886.
- EARBURY. *Deism examined and confuted*. London, 1697.
- EBERLIN (Ph.). *Antiphadon über die Natur*. Mannheim, 1784.
- EHRARDT (F.). *Die Lehre des Spinoza im Lichte der Kritik*. Leipzig, 1908.
- EISLER (R.). *Die Quellen des Spinozistischen Systems*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*. Bd. 80. Leipzig, 1882.
- *Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1895.
- ELBOGEN (I.). *Der Tractatus de Intellectus Emendatione Spinozas und seine Stellung in der Philosophie Spinozas*. Breslau, 1898.
- ERDMANN (B.). *Malebranche, Spinoza und die Skeptiker und Mystiker des 17 Jahrhunderts*. Riga, 1836.
- *Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1836.
- *Die Grundbegriffe des Spinozismus*, in : *Vermischten Aufsätzen*. Leipzig, 1846.
- *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1896.
- *Betrachtungen über die Deutung und Wertg. der Lehre Spinozas*. Leipzig, 1910.
- EUCKEN (R.). *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*. Leipzig, 1890.
- EWALD (S. H.). *Spinozas zwei Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie*. Leipzig, 1785.
- *Spinozas philos. Schriften*. Leipzig, 1787-1793.

- FABRE (J.). *La Pensée moderne de Luther à Leibniz*. Paris, 1908.
- FALB (V.). *Gedankrede auf Spinoza*. Pressburg, 1908.
- FALCKENBERG (R.). *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1886.
- FELS (W.). *Spinoza, der gross Philosoph als er römisch-Kathol werden sollte*. Leipzig, 1829.
- FÉNELON. *Réfutation des erreurs de Spinoza*. Bruxelles, 1731.
- FERRIÈRE (E.). *Sur la politique de Spinoza*, dans : *Littérature et philosophie*. Paris, 1865.
- *La doctrine de Spinoza exposée et commentée à la lumière des faits scientifiques*. Paris, 1899.
- FEUERBACH (L. A.). *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza*. Ansbach, 1833.
- FIorentino (F.). *Vita e carattere di Spinoza*. Bologne, 1870.
- FISCHER (KUNO). *Spinozas Leben und Charakter*, in : *Phil. Schriften* (n° 3). Heidelberg, 1892.
- *Geschichte der neueren Philosophie*, Bd. II. Heidelberg, 1898.
- FLINT. *Anti-theistic Theories*. Edinburg, 1879.
- FLOTTES (J. B. M.). *Spinoza*. Montpellier, 1845.
- FORSBERG. *Jemforande Betraktelse of Spinoza's och Malebranche Metafysika principia*. Upsala, 1864.
- FOUCHER DE CAREIL (L. A.). *Leibniz, la philosophie juive et la Cabale*. Paris, 1861.
- *Leibniz, Descartes et Spinoza*. Paris, 1862.
- FOUILLÉE (A.). *Histoire de la Philosophie*. Paris, 1885.
- FRANCHI. *Lettura sulla storia della filosofia modernè. Bacone, Descartes, Spinoza*. Milano, 1863.
- FRANCK (A.). *La Cabbale*. Paris, 1843.
- *Moïse expliqué par Spinoza*, dans : *Philosophie et religion*. Paris, 1867.
- FRANKE. *Über die neuern Schicksale des Spinozismus und seinen Einfluss auf die Philosophie*. Kiel, 1808.
- FRANKEL. *Kurzes Repetitorium der Geschichte der Philosophie*. Wien, 1894.
- FRANKL. *Zum Verstandniss von Spinozas Ethik*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*, Bd XIX, 1906.
- FRAYSSE. *L'idée de Dieu dans Spinoza*. Paris, 1870.
- FREUDENTHAL (J.). *Spinoza und die Scholastik*, in : *Philosophische Vorträge* Ed. Zeller gewidmet. Leipzig, 1887.
- *Spinozastudien*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, Bd 108 et 109. Leipzig, 1896-1897.
- *On History of Spinozism*, in : *The Jewish Quarterly Review* (vol. III). London, 1896.

- FREUDENTHAL (J.). *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtl. Nachrichten*. Leipzig, 1898.
- *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart, 1904.
- *Über den Text der Lucasschen Biographie Spinozas*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, Bd. 126. Leipzig, 1905.
- *Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza*, in : *Archiv für die gesamte Psychologie*, Bd. IX. Leipzig, 1907.
- FREYSTADT (M.). *Philosophia cabbalistica et Pantheismus*. Regimonti, 1832.
- FRIEDLANDER (J.). *Spinoza, ein Meister der Ethik*. Berlin, 1894.
- FRIEDLANDER (M.). *Spinoza*. London, 1888.
- FRIEDRICHS (M.). *Der Substanzbegriff Spinozas*. Leipzig, 1896.
- FROSCHAMMER (J.). *Die Bedeutung der Einbildungskraft in der Philosophie Kants und Spinozas*. München, 1879.
- FROUDE (J. A.). *Spinoza*, in : *Westminster Review*, 1854.
- FULLEBORN. *Spinozas Pantheismus und System*, in : *Beiträge zur Geschichte der Philosophie* (III). Berlin, 1793.
- FÜLLERTON (J. S.). *The Philosophy of Spinoza*. New-York, 1894.
- *On Spinozistic immortality*. Philadelphia, 1899.
- FURST (J.). *Spinozæ de substantia doctrina*. Heidelberg, 1848.
- GANS (M. E.). *Spinozismus, ein Beitrag zur Psychologie und Kulturgeschichte des Philosophierens*. Wien, 1907.
- GARVE (Chr.). *Über das theolog. System des Spinoza*, in : *Abhandlung über das Dasein Gottes*. Breslau, 1802.
- GASPARY (A.). *Spinoza und Hobbes*. Berlin, 1873.
- GAUL (K.). *Die Staatstheorie von Hobbes und Spinoza nach ihren Schriften « Leviathan » und « Tractatus politicus » verglichen*. Leipzig, 1887.
- GEBHART (C.). *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes*. Heidelberg, 1905.
- *Spinoza als Politiker*. Heidelberg, 1908.
- GERDIL. *Incompabilité des principes de Descartes et de Spinoza, dans : Recueil de Dissertations sur quelques principes de Philosophie et de Religion*. Paris, 1760.
- GEYSER. *Das philosophische Gottesproblem in seine wichtigsten Auffassungen*. Bonn, 1899.
- GFORER (A.). *B. de Spinozæ opera philosophica omnia*. Leipzig, 1830.
- GIESSLER. *Ethica doctrina Spinozæ cum Kantiana comparatur*. Halle, 1878.

- GINSBERG (H.). *Über den Einfluss der Psychologie des Spinoza auf seine Ethik*. Leipzig, 1855.
- *Leben und Charakterbild Spinozas*. Leipzig, 1876.
- *Spinozæ opera philosophica im Urtext herausgegeben*. Leipzig, 1875-1882.
- GLASER (J. C.). *Vergleichung der Philosophie des Malebranche und Spinoza*. Berlin 1846.
- GLOSSNER. *Zur Frage nach d. Einfluss der Scholastik auf d. neuer. Philosophie*, in : *Jahrbuch f. Philosophie und specul. Theologie* (III), 1889.
- GODFERNAUX (A.). *De Spinozæ psychologia physiologica antecessore*. Paris, 1894.
- GOEREE (W.). *B. de Spinoza*. Leyde, 1730.
- GOLDSCHMIDT (L.). *War Gæthe Spinozist ?* in : *Frankfurt. Zeitung*, n° 294, 1909.
- GOMPERZ (Th.). *Leibniz und Spinoza, ein Vorwurf für Historiema-ler*, in : *Die Nation*. Juillet, 1888.
- GONZALEZ. *Historia de la filosofia*. Madrid, 1886.
- GORDON (A.). *Spinozas Psychologie der Affekte mit Rücksicht auf Descartes*. Leipzig, 1874.
- GORE. *The imagination in Spinoza and Hume*. Chicago, 1902.
- GRAETZ. *Geschichte der Juden*. 3 Aufl. Leipzig, 1897.
- GRAEVIUS. *Epistola ad Daniel Heinsium*, in : *Barmanni select. Epist.* t. IV, p. 475.
- GRASSMANN. *Die Geschichte der Philosophie*. Stettin, 1898.
- GROSSBACH. *De vero sensu systematis B. de Spinozæ*. Würzburg, 1829.
- GRÜNWARD (M.). *Das Verhältniss Malebranches zu Spinoza*. Rostock, 1893.
- *Spinoza-Jude ?* in : *Brüll's popul. — wissensch. Monatsblätter*. Frankfurt, 1894.
- *Geschichte des deutschen Spinozismus, Vortrag*, in : *The Menorah*, février 1896.
- *Miscellen*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie* Berlin, 1896-1897.
- *Spinoza, Vortrag*. Wien, 1897.
- *Spinoza in Deutschland*. Berlin, 1897.
- *Was ist uns Spinoza ? Ein Vortrag*. Wien, 1899.
- GRUPP. *Beiträge zur Geschichte der neueren Philosophie*, in : *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1891.
- GRZYMISCH (S.). *Spinozas Lehre von der Ewigkeit und der Unsterblichkeit*. Breslau, 1898.
- GUGGENHEIM. *Zum Leben Spinozas*, in : *Vierteljahrs. für wissensch. Philosophie*. (Bd 20). Leipzig, 1895-1896.

- GUNNING (J. H.). *Spinoza en de idee der persoonlijkeid*. Aldaar, 1876.
- GÜNTHER (W.). *Der Kausalitätsbegriff bei Spinoza*, in : *Jahresbericht des Real-Progymnasiums zu Wolgast*. Wolgast, 1905.
- GUTTMANN (J.). *De Cartesii Spinozæque philosophiis*. Breslau, 1868.
- HÆCKEL (E.). *Le Monisme* (trad. franç.). Paris, 1897.
- *Die Weltrathsel*. Bonn, 1899.
- HÄFFNER. *Grundlinien der Geschichte der Philosophie*. Mainz, 1882.
- HALÉVY. *Socrate et Spinoza*, dans : *l'Israélite français*, tome II.
- HAMELIN (O.). *Sur une des origines du Spinozisme*, dans : *l'Année philosophique*, Paris, 1900.
- HANN (F. G.). *Die Ethik Spinozas und die Philosophie Descartes's*. Innsbrück, 1876.
- HARTENSTEIN (G.). *Hobbes und Spinoza*. Leipzig, 1856.
- HARTMANN (N.). *De bedrioglyke Philosoph Ondekt, uyt De nagelaten Werken, Van Benedictus de Spinoza*. Zwolle, 1724.
- HARTMANN (T.). *Die Lehre des Cartesius « de passionibus animæ » und des Spinoza « de affectibus humanis » dargestellt und verglichen*. Leipzig, 1878.
- HARTMANN (Ed. von). *Geschichte der Metaphysik*, Bd. I. Leipzig, 1899.
- HARTWIG. *Über das Verhältniss des Spinozismus zur Cartesianischen Philosophie*. Leipzig, 1869.
- HAUSER (O.). *Spinoza-Roman*. Wien, 1907.
- HAYDUCK (W.). *De Spinozæ natura naturante et natura naturata*. Breslau, 1867.
- HEBLER (C.). *Spinozas Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten*. Berlin, 1850.
- *Lessing-Studien* (p. 116 et sqq.). Berlin, 1863.
- HEGEL. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd III. Berlin, 1836.
- HEIDEGGER. *Exercitationes biblicæ Spinosæ et aliorum*. Tiguri, 1700.
- HEIDENREICH. *Animadversiones in Mosis Mendelii filii refutationem placitorum Spinozæ*. Leipzig, 1786.
- *Über den Begriff der Körperwelt des Descartes und Spinozas*, in : *Cæsar's Denkwürdigkeiten*, VI. Leipzig, 1787.
- *Natur und Gott nach Spinoza*. Leipzig, 1789.
- HEIDMANN (K.). *Der Substanzbegriff von Abâtard bis Spinoza*. Berlin, 1889.
- HEINWEHR. *Creatio universi ex materia æterna*. Viterbe, 1727.
- HEINZE. *Leibniz in Verhältniss zu Spinoza*. Leipzig, 1875.
- *Zum Gedächtniss Spinozas*, in : *Im neuen Reich*, IX. Leipzig, 1877.

- HELLFERICH (A.). *Spinoza und Leibniz*. Hamburg, 1846.
- HEMAN. *Kant und Spinoza*, in : *Kantstudien*, Bd V. Berlin, 1901.
- HENKE. *Die Lehre von der Attributen bei Spinoza*. Perleberg, 1875.
- HERBART. *Allgemeine Metaphysik*. Königsberg, 1828.
- *Spinoza und Schelling*, in : *Sammll-Werke*. Bd. XII. Leipzig, 1852.
- HERDER (J. G.). *Gott, Einige Gespräche über Spinozas System*. Gotha, 1787.
- HERING (R.). *Spinoza im jungen Gæthe*. Leipzig, 1897.
- HERMANN (J. G.). *Spinozæ de jure naturæ sententia denuo examinata*. Leipzig, 1824.
- HERWECH. *Tractatus quo atheismum, fanalimum sive Boehmii naturalismi, et Spinosismum ex principiis et fundamentis sectæ fanaticæ, matris pietismi, eruit*. Leipzig, 1709.
- HESS (M.). *Die europäische Triarchie*. Leipzig, 1841.
- HEYDER. *Über das Verhältniß Gæthes zu Spinoza*, in : *Zeitschrift für die gesam. luth. Theologie und Kirche* (Bd 27). Leipzig, 1866.
- HILDEBRAND (J.). *Der Organismus der philosophischen Idee in wissenschaftlicher und geschichtlicher Hinsicht*. Dresden, 1842.
- HISSBACH (K.). *Ist ein durchgehender Gegensatz zwischen Spinoza und Leibniz vorhanden*. Weimar, 1889.
- HITCHCOCK. *The doctrines of Spinoza and Swendenborg identified*. Boston, 1846.
- HOFF (J.). *Die Staatslehre Spinozas*. Iena, 1895.
- HÖFFDING (H.). *Spinozas Liv og Lære*. Copenhagen, 1877.
- *Geschichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1896.
- HOFFMANN. *Fr. Baader in Verhältniss zu Spinoza*. Leipzig, 1851.
- HOFFMANN (A.). *Zur geschichtlichen Bedeutung der Naturphilosophie Spinozas*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, Bd 125. Leipzig, 1905.
- HOFSTEDE DE GROOT. *Spinoza over Jesus Christus en zijne Opstanding*. Groningue, 1863.
- HOOPS. *Lessings Verhältniss zu Spinoza*, in : *Archiv f. d. Stud. neueren Sprache*. Elberfeld, 1889.
- HORCHIUS (H.). *Investigationes theologicæ, VIII : circa origines rerum ex Deo, contra Spinozam*. Herborn, 1692.
- HORN (J. E.). *Spinozas Staatslehre*. Dessau, 1851.
- HORNER (A.). *Zur Einführung in den Spinozismus*. Leipzig, 1891.
- HOWE (J.). *The living Temple*. London, 1702.
- HUBER (J.). *Kleine Schriften : Spinoza*. Leipzig, 1871.
- HUET. *Démonstration évangélique*. Paris, 1679.
- *De concordia rationis et fidei*. Paris, 1692.

- HULSIUS. *Spinozismi depulsio*. Groningue, 1702.
- HYLKEMA. *Réformateurs*. Haarlem, 1900-1902.
- IVERACH. *Descartes, Spinoza and the new Philosophy*. Edinburg, 1904.
- JACOBI (E. H.). *Briefe über die Lehre Spinozas*. Leipzig, 1786.
- *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*. Leipzig, 1786.
- *Über Mendelssohns Darstellung der Spinozistischen Philosophie*, in : *Cæsars Denkwürdigkeiten* Bd IV (Sur la controverse de Jacobi et de Mendelssohn, cf. *allg. Repetitorium*, nos 333-366. Iéna, 1793).
- JACQUELOT. *Dissertation sur l'existence de Dieu ou réfutation du système d'Epicure et de Spinoza*. La Haye, 1697.
- JÆGER (J. W.) *Spinozismus sive B. Spinozæ, famosi atheistæ, vita et doctrinalia*. Tubingue, 1710.
- JANET (P.). *Spinoza et la théologie spinoziste ; le Spinozisme en France*, dans : *Les Maîtres de la Pensée moderne*. Paris.
- *Spinoza et le Spinozisme d'après des travaux récents*, dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 1867.
- JANET et SÉAILLES. *Histoire de la Philosophie*. Paris, 1899.
- JARIGES. *Über das System Spinozas und Bayles Erinnerungen gegen dasselbe*, dans : *Histoire de l'Académie royale des sciences et des belles-lettres*. Berlin, 1745-1746.
- JASCHE. *Der Pantheismus nach seinen verschiedenen Hauptformen*. Berlin, 1826.
- JELLINEK (G.). *Die Beziehungen Gæthes zu Spinoza*. Wien, 1878.
- JELSKI. *Spinoza und Gæthe*, in : *Der Zeitgeist*, n° 13. Berlin, 1898.
- *Spinoza's Tugendlehre*, in : *Vossische Zeitung*, 1899.
- JENICHEN (G. F.). *Historia Spinozismu Leenhoffiani*. Leipzig, 1707.
- JENS. *Examen philosophicum sectæ definitionis Ethicæ B. de Spinozæ*. Dordrecht, 1697.
- *Démonstration de la faiblesse de l'argument de Spinoza touchant la substance unique*. Dordrecht, 1701.
- J. M. V. D. M. *Epistola contra Tractatum theologico-politicum*. Utrecht, 1671.
- JOACHIM (H.). *A Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford, 1901.
- JODL (F.). *Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie*. Stuttgart, 1889.
- *Zur Interpretation Spinozas*. Wien, 1902.
- JOEL (M.). *Don Chasdaï Creskas religionsphil. Lehren in ihr. gesch. Einflüsse dargest.* Breslau, 1866.
- *Spinozas Tract. theol.-polit. auf seine Quellen geprüft.* Breslau, 1870.
- *Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besond. Berücksi-*

chtigung des Kurzen Traktats : « Von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit ». Breslau, 1871.

KACHNIK. *Historia philosophiæ.* Olmütz, 1896.

KALB. (J. A.). *Theol.-polit. Abhandlungen von Spinoza,* 1826.

KALISCHEK (R.). *Über die drei in der Ethik Spinozas behandelten Formen des Erkennens.* Leipzig, 1880.

KALISCHER (A. C.). *Spinozas Stellung zum Judenthum und Christenthum,* in : *Deutsche Zeit- und Streitfragen.* Hamburg, 1884.

KAMPFL (J.). *Spinozas Tractatus theologico-politicus,* in : *Orient* (n^{os} 34, 35, 46). Leipzig.

KARPPE (S.). *Quam Spinoza methodum Scripturæ interpretandæ proposuerit.* Paris, 1901.

— *Essai sur l'origine et la nature du Zohar.* Paris, 1901.

— *Essais de critique et d'histoire de la Philosophie.* Paris, 1902.

KAUFMANN. *Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters.* Gotha, 1877.

KELLER (F.). *Spinoza und Leibniz.* Erlangen, 1847.

KERLEN (J.). *Spinoza, de Pantheist,* in : *Studien.* Utrecht, 1901.

KETTNER. *De Duobus Impostoribus (Spinoza et Bekker).* Leipzig, 1694.

VON KIRCHMANN (J. H.). *Spinozas Samtl. Werke übersetz.* Leipzig.
— *Erläuterungen zu Spinozas Ethik.* Leipzig, 1900.

KIRCHNER (F.). *Geschichte der Philosophie.* Leipzig, 1896.

KLEIN. *Über eine dunkle Stelle in Spinozas Tract. théol.-politicus,* in : *Monatschrift f. d. Wiss. des Judenthums.* Krotoschin, 1882.

KLENCKE. *Spinoza, mit Rücksicht auf Kant, Schopenhauer, Gæthe und die moderne Naturwissenschaft.* Leipzig, 1882.

— *Pessimismus und Schopenhauer, mit Bezug auf Spinoza als Heilmittel des Pessimismus.* Leipzig, 1882.

— *Vom phantastischen Pessimismus zum freudigen Realismus : Schopenhauer und Spinoza.* Leipzig, 1882.

KNIAT (J.). *Spinozas Ethik gegenüber der Erfahrung,* Posen, 1888.

KNIGHT (W.). *Spinoza, four Essays by Land, K. Fischer, V. Vloten and E. Renan (edited by).* London, 1883.

KÖNIG (Ed.). *Entwicklung des Causalproblems.* Leipzig, 1888.

KOLBENHEIJER (E. G.). *Amor Dei. Ein Spinoza-Roman.* München, 1908.

KORTHOLT (Chr.). *De tribus impostoribus magnis (Herbert, Hobbes, Spinoza).* Kiel, 1680.

KOSTYLEFF. *Esquisse d'une évolution dans l'Histoire de la Philosophie,* 1903.

- KOTZIAS. *Ἱστορία τῆς φιλοσοφίας*. Athènes, 1876.
- KRAKAUER (M.). *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des 18 Jahrhunderts*. Breslau, 1881.
- KRAMER (P.). *De doctrina Spinozæ de mente humana*. Halle, 1865.
- KRATZ (H.). *Spinozas Ansicht über den Zweckbegriff*. Leipzig, 1871.
- KRAUSE. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1887.
- KRIEGSMANN (G.). *Die Rechts und Staatstheorie des Spinoza*. Leipzig, 1878.
- KRIUZINGA-HOMAN. *Christus of Spinoza ? Godsdiens of geen Godsdiens ?* Lenwarden, 1868 .
- KROEGER. *Spinoza-in : Journal of Speculative Philosophie*, 1875.
- KRUG. *Spinozæ de naturæ jure sententia*. Leipzig, 1825.
- *Spinoza, in : Allg. Handwörterbuch der philosoph. Wissenschaften*. Leipzig, 1833.
- KÜHNE (A.). *Spinozas Tractatus politicus und die parteipolitischen Verhältnisse der Niederlande*, 1900.
- KÜHNEMANN (E.). *Über die Grundlagen der Lehre des Spinoza*, in : *Philos. Abhandlungen R. Haym gewidmet*. Halle, 1902.
- KYM (L.). *De juris notionè Spinozæ*. Berlin, 1846.
- LACKNER (O.). *Wie unterscheidet sich das Sittengesetz vom Naturgesetz ? Ein Versuch zur Lösung des Freiheitsproblems mit besonderer Berücksichtigung von Spinoza, Kant und Schleiermacher*. Königsberg, 1897.
- LAFFITE. *Spinoza et la Hollande*, dans : *Revue occidentale*. Paris, 1881.
- LAGENPUSCH (E.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Breslau, 1900.
- LAGNEAU. *Quelques notes sur Spinoza*, dans : *Revue de Metaphys. et de Morale*. Paris, 1895.
- LAMBERT. *Exposé des principes qui régissent le Judaïsme*, dans : *l'Univers israélite*. Paris, 1851.
- LAMI(F.). *Le nouvel athéisme renversé ou réfutation du système de Spinoza*. Paris, 1696.
- LAND (J. P. N.). *Ter Gedachtniss van Spinoza*. La Haye, 1877.
- *Over de eerste uitgaven der Brieven van Spinoza*. Amsterdam, 1879.
- *Over vier drukken met het jaartal 1670 van Spinozas Tract. théol.-politicus*. Amsterdam, 1881.
- *Over de uitgaven en den Text der Ethica van Spinoza*. Amsterdam, 1881.
- LANGENHUYSEN. *Zamenspraken van Spinoza, Bolingbrooke, Pili, Canning und Benjamin Constant*. S' Gravenhage, 1831.

- LANTZENBERG (R.). *L'Ethique de Spinoza*, traduction nouvelle. Paris, 1908.
- LASPEYRES. *Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen der Neerlanden*. Leipzig, 1862.
- LASSWITZ (K.). *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*. Hamburg, 1889.
- LATTA. *On the relation between the philosophy of Spinoza and that of Leibniz*, in : *Mind*. London, 1899.
- LAURENT. *Spinoza*. Paris, 1866.
- LAWS. *Beurtheilung der spinozistischen Substanz und der Leibnizschen Monaden*. Leipzig, 1857.
- LEANDER. *Om substansbegreppet hos Cartesius, Spinoza och Leibnitz*. Lund, 1862.
- LEDINSKY. *Die Philosophie Spinozas im Lichte der modernen Naturforschung*. Rostock, 1871.
- LEE. *Spinoza as man and philosopher*, in : *Contempor. Review*, 1877.
— *Spinozism, the religion of Gladness* in : *Frasers magazine*, 1897.
- LEENHOFF (F. Van). *Hemel op Aarden*. Amsterdam, 1703.
- LEHMANN (J. B.). *Spinoza, sein Lebensbild und seine Philosophie*. Wurzburg, 1864.
- LEHMANN (F.). *Beitrag zur Geschichte und Kritik des Spinozismus*. Siégen, 1898.
- LEIBNIZ (G. G.). *Réfutation inédite de Spinoza* (publiée par FOUCHER DE CAREIL). Paris, 1854.
- LENGLET-DUFRESNOY. *Recueil des réfutations de Spinoza (Boulainvilliers, Lami, etc.)*. Bruxelles, 1731.
- LENSTROM. *De principiis Philosophiæ practicæ Spinozæ*. Gervalia, 1843.
- LÉON (A.). *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée et de son objet*. Paris, 1907.
- LEONHARDT (K.). *Der Selbsterhaltungstrieb als Grundlage für die Ethik bei Spinoza*. Leipzig, 1907.
- LÉOPOLD (J. H.). *Ad Spinozæ opera posthuma*. La Haye, 1902.
- LESBAZEILLES (P.). *De logica Spinozæ*. Paris, 1883.
- LESCHBRAND. *Der Substanzbegriff in der neueren Philosophie von Cartesius bis Kant*. Rostock, 1895.
- LE VASSOR. *Tractatus de vera religione*. Paris, 1688.
- LEVY. *Spinozas Bildnis*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1909.
- LEVY-BRÜHL. *Jacobi et le Spinozisme*, dans : *Revue philosophique*. Paris, 1894.
- LEWES. *Spinoza*, in : *The fortnightly Review*. London, 1866.
— *The History of Philosophy*. London, 1880.

- LEW KOWITZ (J.). *Spinozas Cogitata Metaphysica*. Breslau, 1902.
 — *Exposition critique de la doctrine de Spinoza sur Dieu*, dans : *Przegląd Filozoficzny*. Warschau, 1903.
- LIEBERT (Arthur). *Spinoza-Brevier*. Berlin, 1912.
- LIEBREICH. *Examen critique du Tract. théol.-politico de Spinoza*. Strasbourg, 1869.
- LILLA. *Saggio delle sei definizioni del 1° libro dell'Ethica di Spinoza*, 1896.
- LINDEMANN (R.). *De ratione et cohærentia substantiæ, attributorum et modorum apud Spinozam*. Parthenopolis, 1884.
- LINDNER. *De ratione quæ inter Spinozæ Cogitata metaphysica et Cartesii doctrinam intercedit*. Leipzig, 1844.
- LINDSAY. *Some Criticisms on Spinoza's Ethik*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*, Bd 18. Berlin, 1905.
- LINTER. *Spinoza*. London, 1873.
- LËWENHARDT (S. E.). *Spinoza und sein Verhältniss zur Philosophie und Naturforschung der neueren Zeit*. Berlin, 1872.
- LËWENTHAL. *Geschichte der Philosophie in Umriss*. Berlin, 1898.
- LOMMATZSCH. *De Deo Spinozæ commentatio critica*. Jena, 1815.
- LONGO. *Il monismo*. Catania, 1893.
- LOTSIJ (M. C. L.). *Spinoza's Wysbegeerte*. Amsterdam, 1878.
- LOWE. *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesamtergebnisse ihrer Entwicklung und in ihren Verhältniss zu Kant und Spinoza ; mit einem Anhang über den Gottesbegriff Spinozas und dessen Schicksale*. Stuttgart, 1862.
- LUCAS WRËSE (LUCAS DE LA HAYE). *La vie et l'esprit de Spinoza*. Amsterdam, 1719.
- LÛLLMANN (C.). *Über den Begriff « Amor Dei intellectualis » bei Spinoza*. Iéna, 1884.
- LUST. *Das sittliches Ideal nach Spinoza*. Leipzig, 1873.
- LUZZATTI. *Spinoza e i precursori della libertà di coscienza*, in : *nuova antologia*, 1877.
- MAÏER. *Spinoza und Ibn Esra*, in : *Theolog. Studien*. Hamburg, 1835.
- MALAPERT (P.). *L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza*, dans : *Revue philosophique*. Paris, 1888.
 — *De Spinozæ politica*. Paris, 1897.
- MANN. *Causalitäts und Zweckbegriff bei Spinoza*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1901.
- MANNHEIMER (A.). *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1903.
- MANOLOFF. *Willensunfreiheit und Erziehungsmöglichkeit (Spinoza, Leibniz, Schopenhauer)*. Bern. 1904.
- MARBACH (G. O.). *Gedächtnissrede auf Spinoza*. Hallé, 1831.

- MARÉCHAL (S.). *Dictionnaire des athées anciens et modernes*. Paris, 1800.
- MARTIN (Th.). *Dissertatio de philosophicarum Spinozæ doctrinarum systemate*. Paris, 1836.
- MARTINEAU (J.). *A Study of Spinoza*. London, 1882.
- MATTHIES (E.). *Die Unsterblichkeitslehre Spinozas*. Heidelberg, 1892.
- MATTHIAS (C.). *Spinozæ doctrina ex Ethica ejus recensita*. Marburg, 1829.
- MAURER (Th.). *Die Religionslehre Spinozas im theolog. — politischen Traktat*. Strasbourg, 1897.
- MAUTHNER (F.). *Spinoza*. Berlin, 1906.
- MEIER (F.). *Lehre von Wahren und Falschen bei Spinoza und Descartes*. Leipzig, 1897.
- MEIJER (W.). *Wie sich Spinoza zu den Collegianten verhielt ?* in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1901.
- *De Wetenschap van Dr G. Jelgersma en de wijsbegeerte van B. de Spinoza*. S' Gravenhague.
- *Spinozas demokratische Gesinnung und sein Verhältniss zum Christenthum*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1903.
- *B. de Spinozæ philosophiæ brevis commentatio*. La Haye, 1905.
- *Over Spinoza en den Godsdienst*, in : *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* (n° 3). Amsterdam, 1907.
- MEINSMA (K. O.). *Die Unzulänglichkeit der bisherigen Biographen Spinozas*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1896.
- *Spinoza en zijn Kring*. S' Gravenhague, 1896 (traduction allemande : Berlin, 1909).
- MELCHIOR. *Religio ejusque natura et principium*. Utrecht, 1672.
- *Epistola ad amicum continens censuram libri cui titulus Tract. théol.-politicus*. Utrecht, 1671.
- MENDELSSOHN (M.). *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*. Berlin, 1785.
- *An die Freunde Lessings, ein Anhang an Herr Jacobi Briefwechsel über die Lehre Spinozas*. Berlin, 1786.
- MENZEL (A.). *Wandlungen in die Staatslehre Spinozas*, in : *Festschrift zum 70 Geburtstag* (2). Stuttgart, 1898.
- *Spinoza und die Collegianten*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie* Bd XV. Berlin, 1902.
- *Homo sui juris. Eine Studie zur Staatslehre Spinozas*. Wien, 1904.
- *Spinoza in der deutschen Staatslehre der Gegenwart*, in :

- Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft*, Bd XXXI. Leipzig, 1907.
- MEYER (M.). *Die Tugendlehre Spinozas*, Flensburg, 1885.
- M'GIFFERT. *The God of Spinoza as interpreted by Herder*, in : *The Hibbert Journal* (vol. III, n° 4), 1905.
- MICHEL (R. P. Leo). *Le système de Spinoza au point de vue de la logique formelle*, dans : *Revue thomiste*, 1897.
- MICHELET. *Über Ideal-Realismus*, in : *Verhandlung der philos. Gèsellschaft zu Berlin*. Leipzig, 1875.
- MICHELIS. *Geschichte der Philosophie*. Braunsberg, 1865.
- MIELISCH (G.). *Quæ de affectuum natura et viribus Spinoza docuit* Erlangen, 1900.
- MILO (J. W.). *Exercitatio rabbinico-metaphysica de Kabbala recentiori Spinozismi genitrice*. Regiomonti, 1745.
- MISSÈS. *Spinoza und die Kabbale*, in : *Zeitschrift für exacte Philosophie* (Bd. VIII). Leipzig, 1869.
- *B. Spinoza*, in : *Die Waage*. Berlin, 1877.
- DE MONTBEILLARD (LÉON). *De l'Ethique de Spinoza*. Paris, 1851.
- MORERI. *Spinoza* (*Grand Dictionnaire historique*, VIII, p. 357). Amsterdam, 1740.
- MORIN (F.). ΑΘΕΙΣΜΟΣ. *Dissertatio historico-philosophica*. Upsal, 1709.
- MORRIS (G. S.). *Life and teachings of Spinoza*, in : *Journal of speculative Philosophy*, 1877.
- MOSS. *Bruno and Spinoza*. Londres, 1885.
- MULLE. *De Miraculis adversus Spinozam dissertatio*. Altdorf, 1714.
- MÜLLER. *Lehrsätze von Spinoza über die Statik der Gemüthsbewegungen*, in : *Physiologie des Menschen*. Coblenz, 1840.
- MÜLLER (J.). *Der Begriff der siltlichen Unvolkommenheit bei Descartes und Spinoza*. Leipzig., 1890.
- *Die Hauptlehren des Spinozismus und Leibnizianismus*. Leipzig, 1896.
- MÜNTER. *Theologiæ naturalis polemicæ specimen*. Iena, 1759.
- MÜNZ. *Lebensgeschichte Spinozas*, in : *Neue freie Presse*, 1897.
- MURRAY. *Idealism of Spinoza*, in : *The philosophical Review*. London, 1896.
- MUSÆUS. *Spinozismus sive Tract. théol.-polit. ad veritatis lucem examinatus*. Wilttemberg, 1708.
- NAGEL. *Begriff der Ursache bei Spinoza und Schopenhauers Kritik desselben*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*, Leipzig, 1897.
- NAIGEON. *Spinozisme*, dans : *Encyclopédie méthodique*, t. III. Paris, 1791.
- NENITESCU (J.). *Die Affectenlehre Spinozas*. Leipzig, 1887.

- NIGERON. *Spinoza*, dans : *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la République des Lettres*, t. XIII, p. 30-32. Paris, 1730.
- NIEUWENTIJT (B.). *Gronden van Zekerheid ter wederlegging van Spinozas denkbeeldig Samenstel*. Amsterdam, 1720.
- NOACK. *Geschichte der Philosophie*. Weimar, 1843.
- NOIRÉ (L.). *Die Entwicklung der abendlandischen Philosophie bis zur « Kritik der reinen Vernunft »*. Mainz, 1883.
- NORDWALL. *De Spinozismi initii aphorismi*. Upsala, 1852.
- NOSSIG (A.). *Über die bestimmende Ursache des Philosophirens, Versuch einer prakt. Kritik der Lehre Spinozas*. Stuttgart, 1895.
- NOURRISSON (J. F.). *Spinoza et le naturalisme contemporain*. Paris, 1866.
- *Spinoza, sa vie et ses doctrines*, dans : *Revue contemporaine*, 1866.
- *La bibliothèque de Spinoza*, dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 1892.
- NOVALIS. *Schriften*. Berlin, 1837.
- ÖTTINGEN (Alex. von). *Spinozas Ethik und moderne Materialismus*, in : *Zeitschrift für Theologie*, Bd. VII, 1866.
- OISCHINGER. *Speculative Entwicklung der Hauptssysteme der neueren Philosophie*. Schaffhausen, 1853.
- OPITZ. *Spinoza als Monist, determinist und realist*, in : *Philos. Monatshefte* (Bd 12). Heidelberg, 1876.
- ORELLI (C. von). *Spinozas Leben und Lehre*. Aarau, 1843.
- OROBIVS DE CASTRO. *Certamen philosophicum adversus Bredenburg*. Amsterdam, 1703.
- OSGOOD. *The centenary of Spinoza*, in : *North american Review* 1877.
- OTTO (E.). *Zur Beurtheilung und Würdigung der Staatslehre Spinozas*. Darmstadt, 1897.
- ODIN (Ch.). *Le Spinozisme de Montesquieu*. Paris, 1911.
- PAPPO. *Spinozismus detectus*. Weimar, 1721.
- PARISET (G.). *Sieyès et Spinoza*, dans : *Revue de Synthèse historique*. Paris, 1906.
- PASCAL. *Spinozas Ethik*, in : *Philos. Bibliothek*. Leipzig, 1880.
- PASIG (W.). *Spinozas Rationalismus und Erkenntnislehre im Lichte des Verhältniss von Denken und Ausdehnung*. Leipzig, 1893.
- PAULINUS (M.). *Die Sittentehre Geulincx's in ihren Verhältniss zu Spinoza*. Leipzig, 1893.
- PAULSEN (F.). *Zu Hemans « Kant und Spinoza »*, in : *Kantstudien*, Bd V. Berlin, 1901.

- PAULUS (H. E. G.). *Spinozæ opera*. Iena, 1802.
- PEARSON. *Spinoza and Maïmonides*, in : *Mind*. London, 1883.
- PERDELWITZ. *Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf Leibniz*. Erlangen, 1900.
- PETRONIEVICI. *Der ontologische Beweis für das Dasein des Absoluten*. Leipzig, 1897.
- PFLEIDERER (O.). *Geschichte der Religions philosophie*. Berlin, 1893.
- PHILIPPSON (M.). *Leben von Spinoza*. Brunswick, 1790.
- PICK. *Spinoza and old Testament*, in : *Biblical World*. Chicago, 1893.
- PICTON (J. A.). *Spinoza. A handbook to the Ethics*. London, 1907.
- PILLON (F.). *Spinozisme et Malebranchisme*, dans : *Année philosophique*. Paris, 1894.
- *La Critique de Bayle et le panthéisme spinoziste*, dans : *Année philosophique*. Paris, 1898.
- *Les remarques critiques de Bayle sur le Spinozisme*, dans : *Année philosophique*. Paris, 1899.
- PLUMPTRE. *General Sketch of the History of Pantheism*. London, s. d.
- POIRET (P.). *Fundamenta atheismi eversa sive specimen absurditatis spinozianæ*. Amsterdam, 1685.
- POLLOCK (F.). *Spinoza, his Life and Philosophy*. London, 1880.
- POST (G. P.). *Spinoza, eene Volksvoordracht*. S' Gravenhage, 1880.
- POWELL (E.). *Spinozas Gottesbegriff*. Halle, 1899.
- *Spinoza and Religion*. Chicago, 1906.
- PRAT (J. G.). *Œuvres complètes de Spinoza*. Paris, 1863.
- PRÜMERS (W.). *Spinozas Religionsbegriff*. Halle, 1906.
- QUISTORP. *Commentatio de atheismo*. Rostock, 1743.
- RABIER. *Spinoza* (art. dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*). Paris.
- RABUS. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1887.
- RACIBORSKI. *Die Ethik Spinozas*. Weimar, 1882.
- RACKWITZ (M.). *Studien über Causalität und Identität als Grundprinzipien des Spinozismus*. Halle, 1884.
- RAEDER (H.). *Logische Prüfung der im ersten Buch von Spinozas Ethik enthaltenen Definitionen*. Leipzig, 1880.
- RAESFELD (A.). *Symbola ad penitiozem nolitiæ doctrinæ quam Spinoza de substantia proposuit*. Leipzig, 1858.
- RAFF. *Zur Wissenschaft des Spinozismus*, in : *Archiv für Systematische Philosophie*. Berlin, 1910.
- RAGNISCO. *T. Rossie B. Spinoza*. Salerno, 1873.
- RAPPAPORT (S.). *Spinoza und Schopenhauer*. Berlin, 1899.

- RAPPOLT. *Oratio contra naturalistas (Opera theologica, I)*. Leipzig, 1692.
- RAUH (F.). *Qualenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum sola ejusdem philosophia cohæreat*. Toulouse, 1890.
- RAUSCHENPLAT. *Bismarck und Spinoza, eine Charakterskizze*. Hamburg, 1893.
- REGENSBURG (J.). *Über die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie*. Riga, 1900.
- REGIUS (J.). *Cartesius versus Spinozismi architectus*. Amsterdam, 1723.
- RÉGNIER DE MANSFELT. *Adversus anonyum Tractatum theol.-politicum*. Amsterdam, 1674.
- REHBERG. *Abhandlung über das Wesen und die Einschränkungen der Kräfte*. Leipzig, 1779.
- *Über das Verhältniss der Metaphysik zu der Religion*. Berlin, 1787.
- REHMKE (J.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1896.
- REHORN (K.). *Lessing's Stellung zur Philosophie Spinozas*. Frankfurt, 1877.
- REICHENAU (W.). *Die monistische Philosophie von Spinoza bis auf unsere Tage*. Cöln, 1881.
- REIFF. *Kant und Spinoza*, in : *Zeitschrift für Philosophie*, Bd. 29. Leipzig, 1856.
- REIMER. *Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik*. Berlin, 1868.
- REINHOLD. *Systematische Darstellung aller bisher möglichen Systeme der Metaphysik*, in : *Teutscher Merkur*, 1794.
- REINHOLD (le fils). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Iéna, 1849.
- REINHOLD (Alb.). *Spinozas Lehre über die Existenz einer Substanz*. Dresden, 1875.
- RELAV (P.). *Jesus-Christus und B. Spinoza im Zwiegespräch*. Berlin, 1893.
- RENAN (E.). *Spinoza*, dans : *Nouvelles études d'Histoire religieuse*. Paris, 1884.
- Rencontre de Bayle et de Spinoza dans l'autre monde*. Cologne, 1713.
- RENNER. *Das Selbstbewusstsein der Gottheit im Systeme Spinozas*. Goldberg in Schl, 1906.
- RENOUVIER (C.). *L'Idéalisme et l'infinilisme de Spinoza*, dans : *La Critique philosophique*. Paris, 1881.
- *Les dilemmes de la métaphysique pure*. Paris, 1901.
- *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*. Paris, 1901.

- REYNAUD. *Spinoza* (art. dans l'*Encyclopédie nouvelle*). Paris.
- RICARDOU (A.). *De humanæ mentis æternitate apud Spinozam*. Paris, 1890.
- RICHTER (H.). *Die Philosophie des Cartesius und Spinoza und ihre gegenseitigen Berührungs-Puncte*. Leipzig 1817.
- RICHTER (R.). *Die Méthode Spinozas*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik*. Bd. 113. Leipzig, 1898.
- *Der Willensbegriff in die Lehre Spinozas*, in : *Philos. Studien*. Leipzig, 1898.
- RIETZ. *Dissertatio de Spinozismi fonte orientali*. Lund, 1819.
- RITSCHIE. *Notes on Spinoza's Conception of God*, in : *The philosophical Review*. London, 1901.
- RITTER (H.). *Welchen Einfluss hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza*. Leipzig, 1816.
- *Die Halbkantianer und der Pantheismus*. Berlin, 1827.
- *Geschichte der Philosophie*. Hamburg, 1852.
- RIVAUD (A.). *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*. Paris, 1906.
- RIXNER. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Sulzbach, 1829.
- ROBINSON (L. G.). *Untersuchungen über Spinozas Metaphysik*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd XII. Berlin, 1906.
- *Spinozas short treatise on god, man and human welfare*. Chicago, 1909.
- ROE. *Critic of Demonstration of Necessity in Spinoza*, in : *Bibliotheca sacra*. Oberlin, 1894.
- ROER. *De notione absolute infinitæ substantiæ*. Berlin, 1833.
- ROSE. *Spinoza, Vortrag*. Greylingen, 1872.
- ROSENKRANG (C.). *Die Spinozæ Philosophia*. Halle, 1828.
- ROSENTHAL (L.). *Die monistische Philosophie*. Berlin, 1880.
- ROSENTHAL (A.). *Leitfaden zur Geschichte der Philosophie*. Reval, 1898.
- ROTHENBÜCHER (A.). *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1904.
- ROTHSCHILD. *Spinoza, zur Rechtfertigung seiner Philosophie und Zeit*. Leipzig, 1877.
- RUBIN (S.). *Spinoza und Maimonides*. Wien, 1868.
- *Ethik Spinozas*. Wien, 1885.
- *Die Philosophie Spinozas populair dargestellt*. Krakau, 1897.
- *B. de Spinoza Amor Dei intellectualis in sechs Dialogen bildlich dargestellt*. Krakau, 1910.
- RULLMANN. *Die Anfänge des Spinozismus in Deutschland*. Leipzig, 1867.

- RUNZE (G.). *Der Ontologische Gottesbeweis, Kritische Darstellung seit Anselm bis auf die Gegenwart*. Halle, 1882.
- RUPP (J.). *De Spinozæ philosophia practica*. Regimonti, 1832.
- SABATIER DE CASTRES (A.). *Apologie de Spinoza et du Spinozisme, contre les athées, les incrédules et les théologiens scolastiques platoniciens*. Altona, 1896.
- SAINTE-SIMON (A.). *Histoire de la vie et des ouvrages de Spinoza*. Paris, 1842.
- SAISSSET (E.). *Œuvres de Spinoza*. Paris, 1861.
- *Sur la philosophie des Juifs : Maimonide et Spinoza, dans : Revue des deux mondes*. Paris, 1862.
- *Spinoza* (art. dans : *Dictionnaire des sciences philosophiques*). Paris.
- SALINGER (R.). *Spinozas Lehre von der Selbsterhaltung*. Berlin, 1881.
- SAMTLEBEN (G.). *Geulincx, ein Vorgänger Spinozas*. Halle, 1885.
- SANTAYANA. *Ethical doctrine of Spinoza*, in : *Harvard Monthly Magazine*. 1886.
- SARCHI. *Della dottrina di Spinoza di Giov. B. Vico*. Milano, 1878.
- SAVERIEN (A.). *Spinoza*, dans : *Histoire des philosophes modernes avec leurs portraits*. Paris, 1760.
- SCHAARSCHMIDT (C.). *Plato et Spinoza philosophi inter se comparati*. Bonn, 1845.
- *Descartes und Spinoza*. Bonn, 1850.
- *Die Entwicklungsgang der neueren Speculation*. Bonn, 1857.
- *B. de Spinoza Korte Verhandeling*. Bonn, 1869.
- SCHALLER (J.). *Geschichte der Naturphilosophie seit Bacon*. Leipzig, 1841.
- SCHAPIRO (P.). *Spinoza. Skizzen aus dem Leben des jüdischen Philosophen*. Warschau, 1898.
- SCHAEFFER (W.). *Spinoza, in een nieuwe gedaante*. Amsterdam, 1863.
- SCHNEIDERMAN. *Die Grundprobleme der Ethik Spinozas*. Leipzig, 1897.
- SCHLEGEL. *Samml. Werke*. Erste Abth. Zehntes Band. Stuttgart, 1861.
- SCHLEGEL. *Der Geist der neueren Philosophie*. Leipzig, 1895.
- SCHÉRER (E.). *Hégel et Phégélianisme*, dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 1861.
- SCHINDLER (C. F.). *Über den Begriff des Guten und Nützlichen bei Spinoza*. Jena, 1885.
- SCHIRNHOFER. *Vergleich zwischen den Lehren Schellings und Spinozas*. Leipzig, 1889.

- SCHLEIERMACHER. *Reden über die Religion*. Berlin, 1831.
- *Darstellung des Spinozistischen Systems*, in : *Geschichte der Philosophie* (Sammtl. Werke, III Abth. Bd. IV). Berlin, 1839.
- SCHLESING (E.). *Das Verhältniss zwischen Leidenschaften und Freiheit in der Lehre Spinozas*. Heidelberg, 1899.
- SCHLUTER (C. B.). *Die Lehre des Spinoza in ihren Hauptmomenten*. Munster, 1835.
- SCHMALZ (C.). *Die Grundbegriffe der Ethik Spinozas*. Berlin, 1893.
- SCHMID. *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Erlangen, 1867.
- SCHMIDT. *Spinozas Ethik übersetzt*. Leipzig, 1812.
- *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1839.
- SCHMIDT (F. J.). *Herder's pantheistische Weltanschauung*. Berlin, 1888.
- SCHMIDT (P.). *Spinoza und Schleiermacher*. Berlin, 1868.
- SCHMIDT (A.). *Kritische Studie über das I Buch von Spinozas Ethik*. Berlin, 1889.
- SCHMITT (El.). *Die unendlichen Modi bei Spinoza*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*. Bd 140. Leipzig, 1910.
- SCHNEEGE (G.). *Göthes Verhältniss zu Spinoza und seine philosophische Weltanschauung*; in : *Philos. Monatshefte*. Leipzig, 1891.
- *Zu Göthes Spinozismus*. Breslau, 1910.
- SCHNEIDER. *Die Psychologie des Spinoza unter besonderen Bezugnahme auf Cartesius*. Leipzig, 1887.
- SCHOLTZ. *Über die geometrische Methode bei Spinoza*. Spremberg, 1863.
- SCHOPENHAUER. *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. Berlin, 1847.
- *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1859.
- SCHOTT. *Dissertatio historico-philosophica de Spinozismo*. Tubingue, 1805.
- SCHOULTZ VON ASCHERADEN. *Die Erkenntnislehre Spinozas krit. behandelt*. Marburg, 1892.
- SCHWARZ (C.). *Lessing als Theologe dargestellt*. Halle, 1854.
- SCHWARZ (F.). *Spinoza*, in : *Verein für jud. Gesch. und Litteratur*. Magdeburg, 1892.
- *Spinozas Identitätsphilosophie* (*Philos. Abhandlungen M. Heinze zum 70. Geburtstage*, p. 226 et sqq.). Leipzig, 1906.
- *Spinozas Ethik in ihrem Verhältniss zur Erfahrung*. Leipzig, 1902.

- SCHWEGLER. *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart, 1863.
- SEHRING (L.). *Spinoza, sein Leben und seine Philosophie*. Berlin, 1908.
- SELIGKOVITZ. *Causa sui, causa prima und causa essendi*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. V. Berlin, 1892.
- SERVAAS VAN ROOIJEN. *Inventaire des livres formant la bibliothèque de Spinoza, avec des notes biographiques et bibliographiques*. La Haye, 1889.
- SEYER (Ch.). *Le Spinozisme dans Malebranche (Annales de philos. chrét. octobre 1899)*.
- SIEBECK. *Über die Entstehung der Termini « natura naturans » et « natura naturata »*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Berlin, 1890.
- SIEGFRIED (C.). *Spinoza als Kritiker und Ausleger des alten Testament*. Naumburg, 1867.
- SIGWART (H. C. W.). *Über den Zusammenhang des Spinozismus mit der Cartesianischen Philosophie*. Tübingue, 1816.
- *Die Leibnische Lehre von der präestabilisten Harmonie in ihren Zusammenhänge mit fruheren Philosophemen betrachtet*. Tübingue, 1822.
- *Histor. und philosoph. Beiträge zur Erläuterung des Spinozismus*. Tübingue, 1838.
- *Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert*. Tübingue, 1839.
- *Vergleichungen der Rechts- und Staatstheorie des Spinoza und des Th. Hobbes*. Tübingue, 1842.
- *Geschichte der Philosophie*. Tübingue, 1844.
- SIGWART (Chr.). *Spinozas Kurzer Traktat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*. Tübingue, 1870.
- SLUITER. *Overeenstemming tusschen den Fred. van Leenhoffen Spinoza*. Amsterdam, 1704.
- SMITH. *Spinoza and his environment*. Cincinnati, 1886.
- SOLMI. *Benedetto Spinoza e Leone Ebreo*. Modena, 1903.
- SOMMER. *Die Lehre Spinozas und der Materialismus*, in : *Zeitschrift für Philosophie*, Bd 74. Leipzig, 1878.
- SORLEY. *Jewish medieval Philosophy and Spinoza*, in : *Mind*. London, 1880.
- SPILLECKE. *Spinoza oder über Atheismus, Fatalismus und Mysticismus*, in : *Berliner Monatschrift*. Berlin, 1808.
- SPRINGER (R.). *Gæthe und Spinoza*, in : *Essays zur Kritik und Philosophie Minden*, 1885.
- SPRUYT (C. B.). *Van Vloten's « Benedictus de Spinoza » besordeeld*, Utrecht 1876.

- STAALKOPF. *De Spinozismo post Spinozam*. Greifswald, 1708.
- *Dissertationes tres de Atheismo Spinozæ*. Greifswald, 1707.
- STAUDLIN. *Geschichte der Moralphilosophie*. Hanovre, 1822.
- STEIN (L.). *Neue Aufschlüsse über den litterarischen Nachlass und die Herausgabe der Opera Posthuma Spinozas*, in : *Archiv für Gesch. der Philosophie*. Bd I. Berlin, 1888.
- *Leibniz in seinem Verhältniss zu Spinoza*, in : *Sitzungsberichte der Königl. preuss. Akademie* (n^o 2). Berlin, 1888.
- *Leibniz und Spinoza*. Berlin, 1890.
- STERN (J.). *Die Philosophie Spinozas erst gründlich aufgehielt und popular dargestellt*. Stuttgart, 1890.
- STIEDENROTH. *Nova Spinozismi delineatio*. Gottingue, 1817.
- STOCKL. *Geschichte der neueren Philosophie*. Mainz, 1870.
- STOUBE (J. B.). *Religion des Hollandais*. Cologne, 1673.
- STRASZEWSKI. *Filozofia Spinozy i Ozisiejszy panteizm*, 1877.
- STRAUSS (D. F.). *Die christliche Glaubenslehre*. Bonn, 1876.
- STRAUSS. *B. Spinoza*, in : *Westermann's Monatshefte*, 1893.
- STRÜMPPEL (L.). *Die sittliche Weltansicht des Spinoza*, in : *Abhandlung. aus dem Gebiete der Ethik*. Leipzig, 1895.
- STUMPF (C.). *Tafeln zur Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1896.
- SUABEDISSEN (D. Th. A.). *Resultate der philosophischen Forschungen über die Natur der menschlichen Erkenntniss von Plato bis Kant*. Marburg, 1805.
- SUCKOW. *De relatione qua se habeat Spinozæ Tract. théol.-politicus ad ejus Ethicam*. Breslau, 1849.
- SUPHAN (B.). *Gæthe und Spinoza*. Leipzig, 1881.
- TARDE (G.). *Sur la morale de Spinoza*, dans : *Revue philosophique*. Paris, 1888.
- TAROZZI. *L'Evolutionnismo monistico*, in : *Rivista di filosofia scientifica*. Milano, 1890.
- TAUTE (G. F.). *Der Spinozismus als unendliches Revolutionsprincip*. Koenigsberg, 1848.
- TAYLOR. *The conception of immortality in Spinoza*, in : *Mind*. London, 1896.
- TENNEMANN (W. G.). *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1820.
- THILE. *Über den Begriff der Causalität bei Platon und Spinoza*, in : *Zeitschrift für exacte Philosophie* (Bd IX). Leipzig, 1893.
- THILO (C. A.). *Über Spinozas Religions philosophie*, in : *Zeitschrift für exacte Philosophie* (Bd. VI-VII). Leipzig, 1866-1867.
- *Spinozas Religionsphilosophie*, in : *Religionsphilosophie* (n^o 7). Langensalza, 1906.

- THOMAS (K.). *Spinozæ systema philosophicum*. Ksenigsberg, 1835.
- *De relatione qua inter Spinozæ substantiam et attributa intercedit dissertatio*. Kœnigsberg, 1829.
- *Spinoza als Metaphysiker*. Kœnigsberg, 1840.
- *Spinozas Individualismus und Pantheismus*. Kœnigsberg, 1848.
- *Herbart, Spinoza, Kant*. Langensalza, 1873.
- THOMASIIUS. *Programma adversus anonymum de libertate philosophandi*. Leipzig, 1670.
- TIEDEMANN. *Geist der spekulativen Philosophie* (Bd VI). Marburg, 1797.
- TOCCO (G.). *Biografia di B. Spinoza secondo recenti pubblicazioni*. Roma, 1899.
- TOLAND (J.). *Refutation de Spinoza*, dans : *Lettres à Séréna*. London, 1704.
- TÖNNIES (F.). *Studie für Entwicklungsgeschichte des Spinoza*, in : *Vierteljahrsschrift für wissensch. Philosophie* (Bd VII). Leipzig, 1883.
- TRAMPE (A.). *Gæthe und Spinoza. Ein Beitrag zur Darstellung der Gæthe-schen Weltanschauung*. Fulda, 1911.
- TRENDELENBURG (A.). *Über Spinozas Grundgedanken*. Berlin, 1850.
- *Historische Beiträge zur Philosophie*. Berlin, 1855.
- *Über die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken*. Berlin, 1867.
- TUMARKIN (Anna). *Zu Spinozas Allributenlehre*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Berlin, 1907.
- *Spinoza*. Leipzig, 1908.
- TURBIGLIO (S.). *Spinozæ le trasformazione del suo pensiero*. Roma, 1875.
- TÜRCK (H.). *Neue Spinoza-Element in « Faust »*, in : *Die Kultur*. Kolne, 1902.
- *Genialität und Seelenfreiheit nach Schopenhauers und Spinozas Lehre*, in : *Der geniale Mensch*. Berlin, 1903.
- *Spinoza und Gæthes Faust*, in : *Eine neue Faust-Erklärung*. Berlin, 1904.
- TURNER. *History of Philosophy*. London, 1903.
- ÜBERWEG-HEINZE. *Geschichte der Philosophie* (III Theil.). Leipzig, 1895.
- UHLICH (R.). *Vergleichende Darstellung der Gotteslehren von Spinoza und Malebranche*. Leipzig, 1903.
- ULRICI. *Geschichte und Kritik der Principien der neuem Philosophie*, Leipzig, 1845.

- URTEL (F.). *Spinozæ doctrina de voluntatis humanæ natura*. Halle, 1868.
- VALSECCHI. *Ritratti o vite letterarie e paralleli di Rousseau e di Voltaire, di Obbes e di Spinoza*. Venezia, 1816.
- VAN DER LINDE (A.). *Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland*. Gœttinge, 1862.
- *Notiz zur Litteratur des Spinozismus*, in : *Zeitschrift für Philosophie* (Bd. 45). Leipzig, 1864.
- *B. Spinoza, Bibliografie*. S'Gravenhague, 1871.
- VAN VLOTEN (J.). *Baruch Spinoza, zijn leven en Schriften*. Amsterdam, 1862.
- VAN VLOTEN ET LAND. *B. de Spinozæ opera quotquot reperita sunt*. La Haye, 1895.
- *Spinozæ Ethica*. La Haye, 1905.
- VATELER. *Vindiciæ miraculorum adversus profanum auctorem Tract. théol.-polit. Spinozam*. Amsterdam, 1674.
- VEEGENS (D.). *De Woonplaats van Spinoza en Elsje van Houweningen*. S' Gravenhage, 1867.
- VERMEHREN. *Die neuen Urtheile und Nachrichten über Spinoza*, in : *Deutsches Musœum*. Berlin, 1863.
- DE VÉRSÉ (Noël Aubert). *L'impiété convaincue ou dissertation sur Spinoza*. Amsterdam, 1685.
- VOGEL (Th.). *Geschichte der Philosophie*. Gütersloh, 1898.
- *Nuchterne Erwagungen über Gœthes Spinozismus*, in : *Zeitschrift für die deutschen Unterricht*, 1901.
- VOIGTLANDER (J. A.). *Fragmente nach Spinoza*. Leipzig, 1836.
- *Spinoza nicht pantheist sondern theist*, in : *Theol. Studien und Kritiken*. Heidelberg, 1841.
- VOLD. *Spinozas Erkendelsestheorie in dens indre Sammenhaeng og i dens Forhold til Spinoza's Metafysic*. Kristiania, 1888.
- VOLKELT (J.). *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas*. Leipzig, 1872.
- VOLKMUTH (P.). *Der dreieinige Pantheismus von Thalès bis Hegel. (Zeno, Spinoza, Schelling)*. Coln, 1837.
- VORLANDER. *Geschichte der Philosophie*. Leipzig, 1902.
- VOSS (R. von). *Über den Begriff der Erkenntniß, insbesondere der intuitiven bei Spinoza*. Leipzig, 1901.
- WACHTER (J. G.). *Der Spinozismus in Judenthum*. Amsterdam, 1699.
- *Elucidarius Cabbalisticus*. Rome, 1706.
- WAHLE (R.). *Über das Verhältniß zwischen Substanz und Attribut in Spinozas Ethik*, in : *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1888.

- WAHLE (R.). *Über die geometrische Methode Spinozas*, ebd. Wien, 1888-1889.
- *Die Glückseligkeitslehre der Ethik des Spinoza*, ebd. Wien, 1889.
- *Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie*. Wien, 1889.
- *Beiträge zur Theorie der Interpretation philosophischer Werke*, in : *Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik*, Bd 122. Leipzig, 1902.
- WALTER. *Über das Verhältniss der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas, mit besond. Berücksicht. der Auffassung desselben bei Fischer, Erdmann und Trendelenburg*. Nuremberg, 1871.
- WALTHER. *De existentia diabolorum contra Spinozam*. Viterbe, 1692.
- WARNECKE (F.). *Gæthe, Spinoza und Jacobi*. Weimar, 1908.
- WAUDLIN. *Geschichte der Moralphilosophie*. Hanovre, 1822.
- WEBER (Th.). *Spinozæ atque Leibnizii philosophiæ ratione habita libri cui nomen est « Refutation inédite de Spinoza par Leibniz »*. Bonn, 1858.
- WEBER (L.). *Histoire de la philosophie européenne*. Paris, 1897.
- WEDDE (H.). *Elemente des erkenntnisstheor. Idealismus bei Spinoza*. Leipzig, 1910.
- WEGENER. *Begriff und Beweis der Existenz Gottes bei Spinoza*. Rostock, 1873.
- WEISE. *Über das I Buch der Ethik des Spinoza*. Leipzig, 1876.
- WENZEL (A.). *Die Weltanschauung Spinozas (Erster Teil)*. Leipzig, 1907.
- *Zur Textkritik von Spinoza Tractatus de Intellectus Emendatione*, in : *Zeitschrift für Philosophie und philosoph. Kritik*, 1909.
- WETZEL (P.). *Der Zweckbegriff bei Spinoza*. Leipzig, 1873.
- WIELENGA (B.). *Spinozas Cogitata Melaphysica*. Heidelberg, 1898.
- WIESSNER (K.). *Die Freiheit bei Spinoza*. Iena, 1902.
- WIJCK (J. Vander). *Spinoza*. Groningen, 1877.
- WILLIS (R.). *Spinoza, his Life, Correspondence and Ethics*. London, 1870.
- WILLMANN (O.). *Geschichte des Idealismus*. Braunschweig, 1897.
- WINDELBAND (W.). *Zum Gedächtniss Spinozas*, in : *Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie* (I). Leipzig, 1877.
- *Geschichte der neueren Philosophie*. Freiburg, 1892.
- WITTICH (Chr.). *Anti-Spinoza*. Amsterdam, 1690.
- *Investigationes theologicæ circa origines rerum ex Deo contra Spinozam*. Herborn, 1692.

- WOLFF. *Theologia naturalis* (Pars poster. §§ 671-716). Leipzig, 1744.
- *Cabbalæ cum Spinozismo consensus contra Wachterum*, in : *Biblioth. Hebr.* II, p. 1235. Hamburg, 1715-1733.
- WORM (K.). *Spinozas Naturrecht*, in : *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. XVII. Berlin, 1904.
- WORMS (R.). *La morale de Spinoza*. Paris, 1892.
- WRZECIONKO (R.). *Die Grundgedanke der Ethik des Spinoza*. Wien, 1896.
- WYBRANDS (A. W.). *Marinus Adriaansz Booms, eene bladzijde uit de geschiedenis der Spinozisterij in Nederland*. S' Gravenhage, 1884.
- WYNECKEN. *Amor Dei intellectualis, eine religions philosophische Studie*. Greifswald, 1898.
- WYZEWA (Th. de). *Une biographie hollandaise de Spinoza (Meinsma)* dans : *Revue des deux mondes*. Paris, 1896.
- YVON. *L'impiété convaincue*. Amsterdam, 1681.
- ZEITLIN (G.). *Leben Spinozas*. Warschau, 1900.
- ZEITSCHEL (R.). *Die Erkenntnisslehre Spinozas*. Langensalza, 1889.
- ZIMMERMANN (R.). *Über einige logische Fehler der Spinozas Ethik*, in : *Sitzungsberichte der phil.-histor. Classe der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften*. Wien, 1850.
- ZIMSSER (A.). *Der eth. Intellectualismus Spinozas*. Leipzig, 1892.
- ZULAWSKI (J.). *Das Problem der Causalität bei Spinoza*. Bern, 1899.
-

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION. — Le problème et la méthode.

- I. Le Spinozisme et la philosophie du salut. — II. Le Spinozisme et la théorie de la connaissance. — III. Les formes de la connaissance : l'expérience. — IV. Les formes de la connaissance : l'intuition. — V. Les formes de la connaissance : la « ratio ». — VI. L'Idée de Dieu. — VII. La synthèse déductive et la méthode géométrique. — VIII. Les définitions et les catégories de l'entendement pur 3-37

CHAPITRE I. — La substantialité de Dieu.

- I. Définition et propriétés de la substantialité. — II. Substantialité et causalité. — III. Le concept de substance d'Aristote à Spinoza. — IV. La substance et l'inconditionné. — V. Le rapport de l'existence et de l'essence en Dieu et la conception positive de la « causa sui ». — VI. Le rapport de l'existence et de l'essence en Dieu et la conception négative de la « causa sui ». — VII. Le rapport de l'existence et de l'essence en Dieu et le concept d'éternité. — VIII. Le principe des démonstrations spinozistes de l'existence de Dieu. — IX. Les idées de souveraine perfection et de toute puissance. — X. Les idées d'unicité et d'infinité absolue. — IX. Les preuves spinozistes de l'existence de Dieu. — XII. Les propriétés de Dieu 38-88

CHAPITRE II. — La causalité de Dieu.

- I. Les diverses conceptions de la causalité divine. — II. Libre arbitre et finalité. — III. Causalité nécessaire et causalité libre. — IV. L'immanence de la causalité divine. — V. La double causalité divine. — VI. Les difficultés d'une double causalité divine et leur solution. — VII. La causalité des choses particulières et finies 89-134

CHAPITRE III. — **Les attributs de Dieu.**

- I. Le concept de l'attribut et la thèse formaliste. — II. Le concept de l'attribut et la thèse dynamiste. — III. Les essais de synthèse et la définition de l'attribut. — IV. Le rôle de l'entendement dans la conception des attributs et la connaissance de l'Absolu. — V. L'absolue indétermination de la substance. — VI. L'identité essentielle des attributs dans la substance. — VII. Le parallélisme des attributs et le problème de l'« *idea ideæ* ». — VIII. L'infinité des attributs. — IX. La « personnalité » de Dieu
135-240

CHAPITRE IV. — **Les modalités de Dieu.**

- I. L'existence des modes. — II. L'essence des modes. — III. Le rapport de la substance à l'essence des modes. — IV. Les choses telles qu'elles sont en soi. — V. L'éternité des essences en Dieu. — VI. L'infinité des essences en Dieu. 241-288
RÉSUMÉ ET CONCLUSION 289-304
BIBLIOGRAPHIE SPINOZISTE 305-336

B 3998 .H79 1914 SMC

Huan, Gabriel.

Le Dieu de Spinoza.

AWM-3974 (mcsk)

