

la morale peut-elle subsister avec le système de la nécessité universelle? Que deviennent la théologie et la religion avec ce nouveau mode d'interprétation des Écritures? Voilà les points sur lesquels Spinoza est le plus vivement pressé. Parmi ces correspondants, quelques-uns s'indignent, et se récrient d'horreur, tels que Guillaume de Blyenberg et Albert Burgh; d'autres, tels qu'Oldenburg, d'une humeur plus bienveillante et plus modérée, ne veulent pas apercevoir l'abîme qui les sépare, et semblent toujours espérer quelques explications plus satisfaisantes qui rassurent leur conscience; d'autres enfin, tels que Meyer, se déclarent les partisans de sa doctrine. Dans les Lettres, de même que dans le *Tractatus theologico-politicus*, Spinoza ne rejette pas les Écritures d'une manière absolue, mais il les interprète à sa façon; il étend même ce hardi système d'interprétation jusqu'à la personne du Christ. Le Christ, écrit-il à Oldenburg, est la plus haute manifestation de la sagesse de Dieu en ce monde (1).

Après la publication du *Théologico-politicus*, Spinoza avait prudemment résolu, à cause de l'orage excité contre lui, de ne plus rien donner au public. Cependant, il fit, en 1675, le voyage d'Amsterdam avec l'intention de livrer à l'impression l'*Éthique*, déjà achevée depuis plusieurs années, dans l'espérance qu'un ouvrage de pure métaphysique n'aurait pas le même retentissement. Mais informé que déjà les théologiens lui tendaient des embûches, et faisaient courir le bruit qu'il allait publier un gros livre pour prouver qu'il n'y a point de Dieu, il revint à La Haye avec son manuscrit. On voit que, s'il était hardi dans la spéculation, il ne manquait pas de prudence dans la conduite de la vie, conformément à ces règles provisoires de conduite qu'il recommande, à l'exemple de Des-

(1) « Dico ad salutem non esse omnino necesse Christum secundum carnem noscere, sed de æterno illo filio Dei, hoc est Dei æterna sapientia quæ sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. » Édit. Paulus, *epist.* 21, *ad Oldenburgium*.

cartes, dans son *Traité sur la réforme de l'entendement* (1).

D'une constitution très-faible, et attaqué de phthisie, Spinoza ne prolongeait son existence que par le régime le plus sévère; il vivait plusieurs jours avec quelques sous de beurre et de lait, comme l'attestent des comptes de ménage trouvés après sa mort. Il aurait agi contrairement à l'idéal de l'homme libre, tel qu'il le trace dans l'*Éthique*, en se faisant volontairement anachorète. Mais il s'affaiblissait de jour en jour par des veilles et des méditations trop prolongées. Sa seule distraction était de descendre quelques instants causer avec ses hôtes, et d'observer au microscope quelques insectes. Il mourut le 21 février 1677, à l'âge de quarante-quatre ans, sans qu'aucun de ceux qui l'entouraient se fût douté d'une mort aussi proche. Le matin même il était encore venu causer, comme à l'ordinaire, avec les gens de la maison, qui, au retour du sermon, à trois heures, le trouvèrent mort dans son lit. Colerus, qui tient tous ces détails de la bouche de l'hôte de Spinoza, réfute lui-même diverses fables inventées sur sa mort (2).

Tâchons maintenant d'exposer avec fidélité et clarté la philosophie de Spinoza. Comme Descartes, Spinoza ne se fie qu'à sa raison, et il affecte même un dédain plus grand encore de l'autorité et de l'antiquité. Il déclare qu'il n'a aucune estime pour l'autorité de Socrate et de Platon (3).

(1) Voici le conseil qu'il donne à ses amis à la fin du *De Deo homineque*: « At quia consilii quoque estis qualitatis sæculi in quo vivimus, quam maxime vos precor ut curam habeatis circa manifestationem horum aliis. Non dicere volo vos ea omnino vobiscum servare debere, sed tantum si unquam incipiatis illa cuidam patefacere, nullus vobis adsit scopus nisi proximorum vestrorum salus certioribus simul quam evidentissime laboris vestri pretium in eo non vos decepturum. » Publié et traduit du hollandais en latin, par M. Van Vloten, in-12, Amst., 1862.

(2) Voici ce qu'en dit un de ses plus violents adversaires (Sébastien Kortholt), dans la préface de son livre, *De tribus impostoribus* (Hambourg, 1701): « Impuram animam et extremum spiritum placide efflavit. Qualis obitus an atheo competere possit in disceptationem ab eruditis non ita pridem vocatum est. »

(3) « Non multum apud me auctoritas Platonis, Aristotelis et Socratis valet. » Édit. Paulus, *ep.* 6, t. II, p. 660.

Descartes faisait commencer la philosophie à lui-même, Spinoza ne la fait pas remonter au delà de Descartes. Cependant, de même que Descartes est enchanté d'opposer saint Augustin à ses adversaires, de même Spinoza ne dédaigne pas de citer quelquefois Moïse, d'anciens docteurs juifs, et même des évangélistes et des apôtres, tels que saint Jean et saint Paul, en faveur de sa doctrine. Il place en tête du *Tractatus theologico-politicus* ce texte de saint Jean : *Per hoc cognoscimus quod in Deo manemus, et Deus manet in nobis, quod de Spiritu suo dedit nobis.* Il dit dans une de ses lettres : *Omnia in Deo esse et in Deo moveri cum Paulo affirmo et forte etiam cum omnibus antiquis philosophis, licet alio modo ; et auderem etiam dicere, cum antiquis omnibus Hebræis, quantum ex quibusdam traditionibus, tametsi multis modis adulteratis conjicere licet* (1). Combien de fois aussi Malebranche n'invoquera-t-il pas ce même texte de saint Paul, déjà si cher à Clauberg et à Geulincx !

Le *Traité de la réforme de l'entendement*, malheureusement inachevé (2), est comme le *Discours de la Méthode* de Spinoza. C'est là qu'il expose son dessein, son but, et la route à suivre pour l'atteindre. Le dédain de toute expérience, soit de celle des sens, soit de celle de la conscience, la prétention de faire sortir d'une seule idée vraie, ou définition légitime, conçue par la seule vertu de l'entendement, toute la science de Dieu, de l'homme et de la nature, et de reproduire exactement, dans l'ordre des déductions qu'il en tire, l'ordre même des existences : voilà ce qui caractérise la logique de Spinoza, voilà ce qui nous donne à l'avance la clef de l'*Éthique*.

En lisant les premières pages, il semble que la *Réforme de l'entendement* soit un traité de morale plutôt qu'un traité de logique. En effet, le but de Spinoza, comme celui de Lucrèce, est avant tout de donner aux hommes le repos

(1) *Ep.* 21, t. II, p. 509.

(2) « *Tractatus de intellectus emendatione, et de via qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.* »

et le bonheur par la vraie science et par l'intelligence de l'ordre universel. Il identifie le vrai et le bien dans la fin de l'homme, et il tend à la morale par la métaphysique. De là le nom d'*Éthique* qu'il donnera à toute sa philosophie. Hors de la pensée pure, hors de la connaissance et de l'amour de ce qui est éternel, il n'y a, selon Spinoza, ni vrai bien ni vrai contentement pour l'âme humaine. Lui-même il se représente à la recherche de ce vrai bien, et met, pour ainsi dire, son âme en scène, comme Descartes dans le *Discours de la Méthode*. Mais, tandis que Descartes aspire surtout à la paix de l'intelligence et à la certitude, Spinoza semble aspirer davantage à la paix de l'âme et au bonheur. Quels maux ne font pas souffrir à leurs malheureux adorateurs toutes ces choses périssables, volupté, gloire, richesses que poursuit le vulgaire ! Ayant reconnu par expérience leur vanité et leur futilité, il a résolu de rechercher, à la place de ces faux biens, un bien véritable qui, à lui seul, puisse remplir l'âme tout entière, et lui donner une félicité continue et souveraine. De la qualité de l'objet où elle place son amour, dépend le bonheur ou le malheur de l'âme. L'amour des choses périssables engendre la tristesse, la jalousie, la haine et les continuelles agitations ; l'amour de quelque chose qui ne passe pas, que nul ne peut nous ravir, l'amour d'une chose éternelle et infinie, donnera seul à l'âme le vrai bien et le bonheur. C'est donc là que nous devons tendre de toutes les forces de notre intelligence et de notre volonté.

Mais quelle est la distinction entre le bien et le mal, entre la perfection et l'imperfection ? Comme, d'après Spinoza, tout s'accomplit suivant des lois nécessaires et dans un ordre éternel, il est obligé de convenir qu'au sein de cet ordre éternel tout est également bon et parfait. Aussi il n'hésite pas à dire que, si nous nous faisons l'idée d'un vrai bien, idéal de la vie humaine, c'est seulement par un défaut de notre intelligence. En effet, l'intelligence humaine, impuissante à comprendre cette nécessité universelle, conçoit une nature humaine supérieure à la sienne, et ne

voyant rien qui l'empêche d'atteindre à cet idéal, elle cherche les voies qui peuvent l'y conduire, elle estime un vrai bien tout moyen qui mène à ce but. Il n'y a donc rien d'absolu, rien de réel, dans cette nature supérieure, dans ce vrai bien que Spinoza nous propose comme le but de la vie de l'homme. Ce n'est qu'une pure illusion qui se dissiperait, en même temps que l'ignorance où nous sommes de l'ordre universel. Telles sont les conséquences nécessaires d'une doctrine, qui supprime la liberté morale, le bien et le mal absolus, pour tout soumettre à un ordre nécessaire dont toutes choses sont également, et au même titre, les parties intégrantes. Il ne faudra pas perdre de vue cette définition du vrai bien, pour apprécier à leur juste valeur certaines apparences spécieuses de la morale de Spinoza. La connaissance de l'union de l'âme avec la nature, connaissance qui n'exige pas la science de toute la nature, mais seulement de ce qui est relatif à notre union avec elle : voilà en quoi il fait consister cette nature humaine supérieure, qui est l'idéal auquel nous devons aspirer, en y poussant avec nous le plus grand nombre d'individus possible, afin que, dans l'intérêt de notre bonheur, leur intelligence et leurs désirs soient en harmonie avec les nôtres. De là, la nécessité de travailler à fonder une société où chacun soit dans les meilleures conditions possibles pour arriver à ce but. On n'y parviendra qu'en veillant à la philosophie morale, à l'éducation des enfants, aux progrès de la médecine et de la mécanique. Spinoza, de même que Descartes, accorde la plus grande importance au perfectionnement de la médecine, pour les progrès du bonheur, et même de la moralité, et à celui de la mécanique, pour l'épargne du temps et de la peine des hommes. Le bonheur et la perfection de l'homme : voilà la fin unique où doivent tendre toutes les sciences, toutes nos pensées et toutes nos actions; tout ce qui ne s'y rapporte pas, il le tient pour dangereux ou tout au moins inutile.

Cependant, il faut vivre en attendant que ce but soit atteint, et que l'intelligence trouve la bonne voie ; de là

l'importance de convenir provisoirement de quelques règles, pour nous guider dans la société des autres hommes. Ces règles provisoires, empruntées, comme celles de Descartes, à la sagesse et à la prudence vulgaire, sont aussi au nombre de trois : 1° mettre nos discours à la portée du vulgaire, et consentir à faire avec lui tout ce qui ne peut nous empêcher d'atteindre notre but; 2° ne prendre de plaisir qu'autant qu'il est nécessaire pour la conservation de notre santé; 3° ne rechercher l'argent qu'autant qu'il est nécessaire pour le soutien de notre vie et de notre santé, et pour nous accommoder avec les mœurs de nos concitoyens, en tant qu'elles ne s'opposent point à notre fin.

Ces règles étant établies, Spinoza s'occupe, de ce qui importe avant tout, c'est-à-dire de la réforme nécessaire pour disposer l'entendement à concevoir les choses de la manière dont elles doivent être conçues, et pour atteindre notre fin. D'abord il passe en revue les divers modes de perception sur la foi desquels il a jusqu'à présent affirmé ou nié toutes choses. Au plus bas degré de la connaissance, il met la perception par ouï-dire, *ex auditu aut ex aliquo signo*, sur la foi de laquelle nous croyons aux choses qui nous sont rapportées et que nous n'avons pas vues. Il n'accorde pas plus de valeur à la perception, *ab experientia vaga*, que nous acquérons à l'aide d'une expérience vague où la raison n'entre pour rien. Telles sont les connaissances acquises par les sens, telle est la croyance que ce qui s'est passé d'une certaine façon continuera de se passer de la même manière. C'est le premier genre de la connaissance, c'est la sphère obscure des sens et de l'imagination, de l'opinion et des préjugés. Ces perceptions ont de la valeur pour la vie et pour la pratique, elles n'en ont pas pour la raison.

Au-dessus de ces deux modes de perception, il y en a un troisième, donné par le raisonnement, où l'on conclut l'essence d'une chose de celle d'une autre, mais non pas d'une manière adéquate, comme lorsque nous concluons

que le soleil est plus grand qu'il nous paraît, parce que nous savons que nous voyons les objets plus petits de loin que de près. Enfin au-dessus de ce troisième mode, il en est encore un quatrième, seul valable, seul légitime, selon Spinoza, seul capable de nous conduire à notre fin, celui qui nous découvre l'essence ou la cause immédiate d'une chose, la raison intuitive, l'intuition directe, sans intermédiaire, de l'essence adéquate de l'objet perçu. Ainsi, de l'essence seule de l'âme nous savons, dit-il, qu'elle est unie au corps (1). Ce dernier mode de perception est le seul dont la vertu nous mette en possession de la perfection à laquelle nous aspirons. On voit que Spinoza proscrit non-seulement l'expérience, mais la raison discursive ou le raisonnement lui-même, du moins quand il part de principes dont il n'a pas la pleine et claire intelligence, c'est-à-dire quand il ne va pas de l'idée adéquate de la cause ou du principe à l'idée adéquate des effets ou des conséquences (2). Nous retrouverons dans l'*Éthique* cette théorie de la connaissance, qui n'est pas sans analogie avec les quatre degrés de la connaissance du sixième livre de la *République de Platon*, et même avec les cinq degrés de la sagesse distingués par Descartes dans la préface des *Principes*. Le point de départ de la méthode de Spinoza sera donc une idée pure de la raison, une idée claire ou vraie, conçue par la seule force de l'entendement.

La foi de Spinoza à la vérité des idées est si absolue qu'il n'admet pas que la raison puisse élever un doute sur la conformité d'une idée claire avec son objet. Comment en effet cette conformité n'existerait-elle pas, puisque l'idée,

(1) En effet, connaître l'essence de l'âme, c'est savoir, comme nous le verrons dans l'*Éthique*, qu'elle est l'idée du corps, ce qui nous donne immédiatement son union avec le corps.

(2) « Respondeo nos nunquam egere experimento nisi ad illa quæ ex rei definitione non possunt concludi, ut, exempli gratia, existentia modorum. » (*Ep.* 28.)

« Mentis oculi quibus res videt observatque sunt ipsæ demonstrationes. » (*Eih.*, lib. V, pr. 23, schol.)

telle qu'il la conçoit, est l'essence objective ou la représentation même de ce qui est formellement contenu dans son objet? Pour Spinoza, idée, essence objective, vérité, sont termes synonymes; la certitude est l'essence objective elle-même, c'est-à-dire la manière dont nous sentons l'essence formelle des objets. Nul, s'il n'a en lui l'idée adéquate ou l'essence objective d'une chose, ne peut savoir ce que c'est que vérité ou certitude. Mais quelle sera la preuve de la vérité? Aucune autre que la vérité elle-même. Spinoza dit très-bien que la vérité se révèle elle-même, qu'elle est son propre signe à elle-même (1). Il ne daigne même pas s'arrêter à réfuter les sceptiques qui le nient et, comme les auteurs de l'*Art de penser*, il les traite de secte de menteurs, de gens qui parlent contre leur conscience, ou bien d'automates destitués de toute intelligence. Pour combattre un tel vice, on ne peut rien espérer, dit-il ironiquement, de la méthode, il s'agit seulement de faire des recherches sur l'obstination et sur les moyens de la guérir. Ainsi la méthode de Spinoza consistera à donner les règles pour distinguer l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et pour enseigner à diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie.

Comment donc l'esprit distinguera-t-il l'idée vraie des idées feintes, des idées fausses et des idées douteuses? Spinoza cherche d'abord à montrer que nous ne courons aucun risque de prendre les fictions pour la vérité, lorsque nous comprenons une chose clairement et distinctement. La fiction n'est possible que dans les limites de la connaissance obscure et confuse, que sur les choses composées et contingentes. La faculté de feindre est en raison inverse de celle de comprendre, et avec la conception claire des choses cesse la possibilité même de la fiction. La fiction, d'ailleurs, ne peut s'exercer que sur l'existence ou sur l'essence d'un objet. Or, par rapport à l'existence, on ne peut rien feindre touchant les choses né-

(1) « Est enim verum index sui et falsi. » *Ep.* 74, édit. Paulus.

cessaires ou impossibles, ni touchant les vérités éternelles. S'agit-il d'une vérité non éternelle, il suffit de comparer son existence à son essence, et de considérer l'ordre de la nature, pour s'assurer qu'elle n'est pas une fiction. Quant à l'essence des choses, toute fiction sera confuse, parce qu'elle a lieu seulement sur des objets composés, que l'esprit ne considère pas dans leur entier, et dans lesquels il ne distingue pas le connu de l'inconnu. De même, en effet, qu'il ne peut y avoir de fiction sur l'existence des choses éternelles, de même il ne peut y en avoir sur l'essence des choses simples. Les choses simples sont entièrement inconnues, ou entièrement connues, la perception que nous en avons est donc nécessairement claire, et en conséquence elle est nécessairement une vérité et non une fiction. Donc toute fiction est obscure et confuse, tandis que l'idée vraie est claire et distincte; toute fiction a pour objet des essences contingentes et composées, toute idée vraie, au contraire, des essences simples et éternelles.

Même règle pour se préserver des idées fausses qui ne diffèrent des idées feintes que par l'assentiment de l'esprit. La fausseté consiste en ce qu'on affirme une chose d'un autre; les idées simples, en elles-mêmes, ne peuvent donc être fausses, non plus que feintes. Quant aux idées claires elles ne seront jamais fausses, parce qu'elles sont toujours simples, ou susceptibles d'être ramenées à des idées simples. Or, qu'une idée simple ne soit jamais fausse, chacun, selon Spinoza, le comprendra, pourvu qu'il sache ce que c'est que le vrai et le faux. Notre intelligence peut donc, sans scrupule, et sans crainte de se tromper, former à son gré des idées simples.

L'idée douteuse ne se distingue pas moins profondément de l'idée vraie. Spinoza remarque en effet que le doute ne vient pas dans l'esprit de la chose même dont on doute. Si nous n'avions qu'une seule idée, que cette idée fût fausse ou vraie, elle n'engendrerait aucun doute. C'est d'une autre idée, qui n'est pas assez claire et assez distincte, dans ce qu'elle affirme ou nie, par rapport à cette première idée,

que le doute naît dans notre âme. Donc l'idée qui nous jette dans le doute ne sera jamais une idée claire et distincte, et la raison ne risque pas plus de confondre l'idée vraie avec l'idée douteuse, qu'avec l'idée feinte ou l'idée fausse.

Mais Spinoza signale deux grandes causes d'erreurs, à savoir, la simultanéité de certaines choses dans l'imagination et dans l'entendement, d'où résulte le mélange de ce qui est confus et de ce qui est clair, et les abstractions par lesquelles on applique à un autre objet ce que l'on a conçu dans son véritable objet. Il insiste, comme la plupart des cartésiens, sur les erreurs qui viennent de l'imagination et du langage, et sur l'importance de distinguer l'imagination de la pure intellection. On s'étonnerait de la sévérité avec laquelle il traite les abstractions, si l'on ne prenait garde que l'être, idée fondamentale de sa philosophie, n'est pas, suivant lui, une abstraction, mais la première et l'unique réalité, saisie par une intuition immédiate, d'où il prétend déduire toutes choses d'une manière adéquate. En résumé, les idées feintes ou fausses ont leur origine dans l'imagination, ou dans des sensations fortuites et isolées qui ne dépendent pas de la puissance de l'entendement, tandis que les idées vraies naissent de la vertu propre de l'entendement. Les idées feintes ou fausses sont confuses et composées, tandis que les idées vraies sont claires, distinctes, simples, ou du moins se résolvent en des éléments simples parfaitement clairs. Les idées feintes ou fausses ont des objets composés et contingents, les idées vraies ont des objets éternels et simples. Si néanmoins quelque doute demeurerait encore dans l'esprit sur la valeur d'une idée, Spinoza prescrit d'en déduire par ordre tout ce qui légitimement peut en être déduit; est-elle vraie, on en déduira sans interruption des choses vraies, est-elle fausse, il s'y rencontrera des contradictions qui en découvriront bientôt la fausseté. La suite exacte et régulière, l'enchaînement, l'ordre des idées: voilà, en dernière analyse, le remède contre la confusion

des idées, source de toutes nos erreurs, voilà la garantie de la vérité.

Former des pensées à partir d'une idée claire ou d'une définition légitime, deux termes synonymes pour Spinoza, sera donc la voie pour arriver à la vérité. Le propre d'une définition légitime est d'expliquer l'essence intime d'une chose. S'agit-il d'une chose créée, elle doit comprendre sa cause prochaine; s'agit-il d'une chose incréée, elle doit au contraire exclure toute cause et l'expliquer par son être propre. Dans l'un et l'autre cas, la définition doit être telle que toutes les propriétés de l'être défini puissent s'en conclure. Ces déductions et ces conclusions n'ont pas seulement, d'après Spinoza, une valeur logique, mais encore une valeur ontologique, c'est-à-dire, elles expriment fidèlement la vraie nature, l'ordre et l'enchaînement des êtres. En effet, les idées étant les essences objectives des choses, non-seulement elles représentent ce qu'il y a de formel dans les choses, mais encore elles reproduisent leur ordre et leur enchaînement. Le rapport entre leurs essences objectives est le même que le rapport entre les essences formelles des choses, et les idées dans l'esprit sont liées de la même manière que les choses dans la nature. Que faudra-t-il donc pour que l'esprit, dans ses conceptions, reproduise l'image entière de la nature? Il s'agit tout simplement de trouver et de prendre pour point de départ l'idée première, l'idée la plus parfaite, dont l'essence objective soit la source de toutes les autres idées, et dont l'essence formelle soit la source de tous les autres êtres. Or, l'idée la plus parfaite, le premier objet de l'intuition immédiate, l'idée-mère de toutes les autres, c'est l'idée de l'être le plus parfait, c'est-à-dire celle de Dieu dont, suivant Spinoza, comme suivant Descartes, l'esprit humain a la connaissance innée. La méthode la plus parfaite, conclut Spinoza, sera donc celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'être absolument parfait (1).

(1) Je rappelle que le *De emendatione intellectus* est inachevé. Il s'arrête au commencement de la recherche des moyens par lesquels nous

Aussi, dans l'*Éthique*, accusera-t-il la plupart des philosophes d'avoir interverti l'ordre des idées philosophiques, en plaçant au dernier rang la nature divine qu'ils devaient contempler avant tout le reste, parce qu'elle est la première, selon lui, dans l'ordre de la connaissance, aussi bien que dans celui des choses (2). Nous allons voir maintenant Spinoza faire l'application de cette méthode et prétendre, sans nul recours à l'expérience, par la vertu seule de la raison, reproduire dans ses déductions l'image entière de la nature, en partant de la plus haute et de la plus parfaite des idées, c'est-à-dire de Dieu, pour arriver à l'homme et à la nature.

nous élevons à la première des idées et à la connaissance des choses éternelles. Dans les dernières lignes, Spinoza annonce qu'il va traiter de ce qui constitue la forme de la vérité et des propriétés de l'entendement.