

Correspondance (Spinoza)

Baruch Spinoza

Publication:

Source : Livres & Ebooks

Chapitre 1

(Opera Posthuma : I ; C.A. : I)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG 1.

MONSIEUR ET RESPECTABLE AMI,

Il m'a été si pénible de me séparer de vous après mon séjour récent dans votre retraite de Rheinburg, qu'aussitôt revenu en Angleterre je n'ai pas de plus vif désir que celui de m'unir à vous ; et ne pouvant vous voir, je vous écris. La science des choses sérieuses, unie à la douceur et à la politesse des mœurs (toutes ces qualités précieuses que la nature et l'art vous ont prodiguées), a en elle tant d'attraits qu'elle se fait aimer de tout honnête homme qui a reçu une éducation libérale. Permettez donc, Monsieur, que je m'unisse à vous d'une amitié sincère, et que nous la cultivions soigneusement par des études communes et toute espèce de bons offices. Le peu que ma faiblesse pourra produire est à vous. Souffrez que je m'approprie à mon tour, du moins en partie, les dons si rares de votre esprit, le pouvant faire sans vous causer aucun dommage.

Les objets de notre entretien à Rheinburg, c'étaient, vous le savez, Dieu, l'étendue et la pensée, la distinction et la convenance de ces deux attributs, l'explication de l'union de l'âme humaine avec le corps, enfin, les principes de la philosophie de Descartes et de Bacon. Mais comme nous ne parlions guère qu'en courant de ces graves matières et que tous ces problèmes viennent par moments mettre mon esprit à la torture, j'userai avec vous des droits de l'amitié et vous prierai le plus affectueusement du monde de m'exposer avec quelque étendue vos pensées sur les sujets que je rappelais tout à l'heure. Il y a surtout deux points sur lesquels je voudrais être éclairé, si toutefois cela vous agréé : je désirerais savoir, d'abord, en quoi consiste véritablement la différence que vous établissez entre l'étendue

et la pensée ; puis quels sont les défauts que vous remarquez dans la philosophie de Descartes et de Bacon, et pourquoi vous pensez qu'on la peut renverser et y substituer quelque chose de mieux. Croyez, Monsieur, que plus vous mettrez de libéralité à m'éclairer sur ces questions et autres semblables, plus vous m'attacherez étroitement à vous et me mettrez dans une stricte obligation de vous rendre la pareille, si toutefois la chose est possible.

On met sous presse en ce moment des Essais de physiologie composés par un noble Anglais de grande science. Cet ouvrage traite de la nature de l'air et de sa propriété élastique, établie par quarante-trois expériences, de la fluidité, de la solidité et autres choses analogues. Dès que l'ouvrage sera imprimé, j'aurai soin de vous le faire tenir par quelque ami qui passera la mer. En attendant, conservez bonne santé et n'oubliez pas votre ami qui se dit,

Avec zèle et de tout son cœur,

Tout à vous,

HENRI OLDENBURG.

Londres, 10-26 août 1661.

Chapitre 2

(O.P. : II ; C.A. : II)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Vous jugerez vous-même combien votre amitié m'est agréable, pourvu que vous obteniez en même temps de votre modestie qu'elle vous laisse apercevoir les belles qualités qui vous distinguent ; et bien qu'il me paraisse, en les considérant, que c'est bien de l'orgueil de ma part d'aspirer à votre amitié, surtout quand je songe qu'entre amis tout devient commun, et les biens de l'esprit plus que tout le reste, cependant je me dis qu'après tout la faute en est à votre modestie et à votre bienveillance. C'est votre modestie qui s'abaisse jusqu'à moi ; c'est votre bienveillance qui me donne plus que je ne puis rendre, et qui m'encourage, en daignant me demander mon amitié, à commencer avec vous un commerce affectueux et à l'entretenir avec tout le zèle dont je suis capable. Vous parlez, Monsieur, des qualités de mon esprit. Certes, si j'en avais quelqu'une, c'est de grand cœur que je consentirais à vous en faire part, quoique la chose ne pût se faire sans grand dommage pour moi. Mais ceci n'est point un prétexte pour vous refuser ce que vous me demandez en usant des droits de l'amitié, et je vais essayer incontinent de vous dire ma pensée sur les points dont vous me parlez, quoique je ne me flatte pas de vous satisfaire, si vous n'y mettez de la complaisance. Je commencerai par vous parler de Dieu. Je le définis : un être constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits chacun dans son genre. Vous remarquerez ici que j'entends par attribut tout ce qui est conçu par soi et en soi, de telle façon que le concept d'un attribut n'enveloppe le concept d'aucune autre chose. Par exemple,

l'étendue est conçue par soi et en soi ; mais il n'en est pas de même du mouvement, car il est conçu par autre chose et son concept enveloppe l'étendue. Or, que ma définition de Dieu soit la véritable, c'est ce qui résulte de ce que nous entendons tous par Dieu : un être souverainement parfait et absolument infini. Il serait aisé maintenant de prouver que cet être existe, par cette seule définition ; mais ce n'est point ici le lieu de donner cette démonstration. Voici, Monsieur, ce que je dois démontrer en ce moment pour satisfaire aux questions que vous m'avez proposées. J'ai à établir, premièrement, qu'il ne peut y avoir dans la nature deux substances, à moins qu'elles ne diffèrent totalement d'essence ; en second lieu, qu'une substance ne peut être produite, mais qu'il est de son essence d'exister ; troisièmement, enfin, que toute substance doit être infinie, c'est-à-dire souverainement parfaite en son genre. Ces points une fois démontrés, vous apercevrez aisément, Monsieur, où j'en veux venir, pourvu qu'en même temps vous ne perdiez pas de vue la définition de Dieu ; et cela vous paraîtra si évident qu'il est inutile que je m'explique plus ouvertement sur cette matière. Pour démontrer clairement et brièvement les trois points que je viens de dire, je n'ai rien trouvé de mieux que de les prouver à la façon des géomètres et de soumettre cette entreprise à votre examen. Je vous envoie donc à part ces démonstrations 1, et j'en attends votre sentiment.

Vous me demandez ensuite quelles sont les erreurs que je remarque dans la philosophie de Descartes et de Bacon. Sur quoi je veux bien vous satisfaire, bien qu'il soit contraire à mes habitudes de chercher à découvrir les erreurs où les autres sont tombés. Le premier défaut et le plus grand que je reproche à ces philosophes, c'est de s'être si fort éloignés de la connaissance de la première cause et de l'origine de toutes choses ; le second, d'avoir ignoré la véritable nature de l'âme humaine ; le troisième, de n'avoir pas saisi la vraie cause de l'erreur. Trois points dont la véritable connaissance est si nécessaire qu'il faudrait être entièrement dépourvu d'études et d'instruction pour ne pas en être frappé. Que ces philosophes se soient égarés dans la connaissance de la cause première et de l'âme humaine, c'est ce qu'il est aisé de conclure de la vérité des trois propositions rappelées plus haut. Je m'occuperai donc uniquement de montrer combien est fondé le dernier reproche que je leur adresse.

Je ne dirai qu'un mot de Bacon, qui parle un peu confusément sur cette matière. Cet auteur ne prouve presque rien et ne fait guère que raconter ses opinions ; car il suppose premièrement, que l'esprit humain, sans parler des sens et de leurs tromperies, est trompé par sa nature même et compose ses connaissances suivant l'analogie de sa nature propre et non suivant l'analogie de l'univers, comme un miroir qui réfléchit mal les rayons émanés des objets et mêle sa nature à celle

des choses, etc. Une seconde cause d'erreur, suivant Bacon, c'est que l'esprit humain est porté par sa nature aux généralités abstraites et transforme des choses passagères en lois invariables, etc. Une troisième cause d'erreur, c'est que l'esprit humain prend sans cesse des accroissements et ne peut s'arrêter ni se satisfaire. Enfin, toutes les autres causes d'erreur qu'il assigne encore se peuvent facilement réduire à cette cause unique, reconnue par Descartes, savoir : que la volonté de l'homme est libre et plus étendue que son entendement, ou, comme Bacon le dit (aph. 49) avec plus de confusion, que l'entendement n'est pas éclairé d'une lumière pure ², mais d'une lumière offusquée par les nuages qu'y répand la volonté (il est bon de remarquer ici que Bacon prend souvent l'entendement pour l'âme, en quoi il diffère de Descartes). Or, je montrerai que cette cause d'erreur, en laissant de côté les autres comme sans intérêt, est fausse ; et c'est ce que ces philosophes eux-mêmes auraient aisément aperçu, s'ils avaient seulement fait attention que la volonté diffère de telle ou telle volition, de la même manière que la blancheur de telle ou telle couleur blanche, l'humanité de tel ou tel individu humain, et, par conséquent, qu'il est également impossible de concevoir la volonté comme cause de telle ou telle volition que l'humanité comme cause de Pierre ou de Paul. Or donc, puisque la volonté n'est qu'un être de raison et qu'on ne peut dire qu'elle soit la cause de telle ou telle volition ; puisque les volontés particulières ont besoin pour exister d'une cause et ne peuvent en conséquence être appelées libres, mais sont nécessairement telles que leurs causes les déterminent à être ; enfin, puisque, selon Descartes lui-même, les erreurs elles-mêmes sont des volitions particulières, il s'ensuit nécessairement que les erreurs, c'est-à-dire les volontés particulières qu'on appelle de ce nom, ne sont pas libres, mais sont déterminées par des causes extérieures et nullement par la volonté, ce que j'avais promis de démontrer, etc.

Chapitre 3

(O. P. : III ; C.A. : III)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

MONSIEUR ET CHER AMI,

J'ai lu avec un plaisir infini votre savante lettre. La méthode géométrique que vous employez me semble admirable, mais j'en accuse d'autant plus la grossièreté de mon esprit, qui saisit avec tant de peine ce que vous exposez avec un art si parfait. Veuillez donc permettre que je vous laisse voir cette lenteur de mon intelligence en vous posant les questions suivantes, dont je vous supplie de me donner la solution. Et, d'abord, est-ce pour vous une chose claire et hors de doute qu'il s'ensuive, de la seule définition que vous donnez de Dieu, que Dieu existe effectivement ? Pour moi, quand j'y réfléchis, je trouve que les définitions ne contiennent rien de plus que les concepts de notre âme ; or notre âme conçoit une foule de choses qui n'ont point d'existence réelle, et dès qu'elle les a conçues, elle les multiplie et les amplifie avec une extrême fécondité, ce qui fait que je ne puis comprendre que du seul concept de Dieu on infère l'existence de Dieu. Rien ne m'empêche de faire en mon esprit un amas de toutes les perfections que j'ai perçues dans les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, et de former de la sorte une certaine substance qui possède toutes ces perfections d'une façon durable ; je puis même les multiplier et les amplifier à l'infini, et je constitue par ce moyen un être très-excellent et très-parfait, sans qu'il résulte le moins du monde de cette construction qu'il existe effectivement rien de semblable. - Ma seconde question est de savoir si vous tenez pour certain que le corps n'est point limité par la pensée, ni la pensée par le corps. Remarquez que la nature de la pensée est encore une chose douteuse, et qu'on ignore si c'est un mouvement corporel ou bien un acte spirituel parfaitement distingué du corps. - Je vous demanderai, en troisième

lieu, si vous considérez les axiomes que vous avez bien voulu me communiquer comme des principes indémontrables, connus par la lumière naturelle, et n'ayant besoin d'aucune preuve. Le premier axiome a certainement ce caractère ; mais je ne vois pas qu'on puisse mettre les trois autres au rang de celui-là. Le second, en effet, suppose qu'il n'existe dans la nature des choses que des substances et des accidents ; tandis que plusieurs philosophes soutiennent que le temps et le lieu ne sont point compris dans ces deux sortes d'existence. Le troisième axiome, qui est que deux choses dont les attributs sont divers ne peuvent rien avoir de commun, est si peu clair à mes yeux, qu'il me semble que l'univers entier nous enseigne justement le contraire. En effet, toutes les choses qui nous sont connues diffèrent les unes des autres par certains endroits et se conviennent par d'autres endroits. Enfin, quant au quatrième axiome, savoir : que les choses qui n'ont rien de commun ne peuvent être causes l'une de l'autre, j'avoue que les ténèbres de mon intelligence m'en cachent la clarté et me forcent de vous demander un peu plus de lumière. Car, à ce qu'il me semble, il n'y a rien de commun, au moins formellement, entre Dieu et les choses créées ; et cependant presque tout le monde reconnaît Dieu comme la cause des créatures. Vous pensez bien, Monsieur, que ces axiomes n'étant pas, à mes yeux, à l'abri de toute incertitude, les propositions que vous avez bâties sur ce fondement chancellent dans mon esprit ; et plus je les médite, plus je me trouve assiégé de difficultés. En ce qui touche, par exemple, la première de ces propositions, il me paraît que deux hommes sont deux substances de même attribut, savoir, la raison, et je conclus de là qu'il peut y avoir deux substances de même attribut. - Et, relativement à la seconde proposition, aucun être ne pouvant être cause de soi-même, je ne puis comprendre comment il serait vrai qu'une substance ne peut être produite, ni venir d'une autre substance. Car il résulte de cette proposition que toutes les substances sont causes d'elles-mêmes, indépendantes l'une de l'autre, ce qui en fait autant de dieux, et ne va à rien moins qu'à nier la première cause des choses. J'avoue donc sincèrement que je ne comprends rien à tout cela, à moins que vous ne me fassiez la grâce de m'expliquer d'une façon plus claire et plus étendue votre sentiment sur ce grand sujet, et de me découvrir entièrement l'origine et la production des substances ainsi que la dépendance réciproque et la subordination des choses. Et, pour vous décider à en user avec moi dans cette occasion en toute franchise et toute confiance, j'invoque ici notre amitié, et vous supplie le plus instamment qu'il est possible d'être assuré que toutes les pensées que vous voudrez bien me communiquer auront en moi un sûr et fidèle dépositaire, et que je ne les confierai à qui que ce soit, de crainte qu'il ne puisse vous en arriver quelque dommage.

Nous sommes ici tout occupés, dans notre Collège philosophique 1, à faire des expériences et des observations, selon la mesure de nos forces ; et nous essayons

de tracer une histoire des arts mécaniques, persuadés que nous sommes que les formes et les qualités des choses se peuvent expliquer parfaitement par des principes mécaniques, et que tous les effets de la nature se réduisent au mouvement, à la figure, à l'agencement des parties et aux diverses complications qui en résultent, sans qu'il y ait la moindre nécessité de recourir à ces formes inexplicables, à ces qualités occultes qui sont l'asile de l'ignorance. Je vous manderai le livre que je vous ai promis 2 aussitôt que l'ambassade hollandaise enverra un messenger à La Haye, ce qui arrive assez fréquemment, ou bien dès que je pourrai le confier à quelque ami sûr qui prendra le chemin de votre pays. Excusez, Monsieur, la prolixité de cette lettre et les libertés que je me donne. Veuillez surtout prendre en bonne part, comme c'est l'usage entre amis, une lettre écrite sans déguisement et sans aucun des raffinements à l'usage des cours, et croyez-moi, en toute franchise et en toute simplicité,

Votre bien dévoué,

HENRI OLDENBURG.

Londres, 27 septembre 1661.

Chapitre 4

(O. P. : IV ; C.A. : IV)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Au moment de partir pour Amsterdam, où je me propose de séjourner une ou deux semaines, je reçois votre lettre et j'y trouve vos objections aux trois propositions que je vous ai mandées. C'est à ces objections seules que je tâcherai de répondre, le défaut de temps me forçant de négliger les autres.

En ce qui touche la première, je conviens qu'en effet de la définition d'une chose quelconque on ne peut inférer l'existence de la chose définie ; cela n'est légitime (comme je l'ai démontré dans le Scholie que j'ai joint aux trois propositions) que pour la définition ou l'idée d'un attribut, c'est-à-dire, suivant ce que j'ai clairement expliqué en définissant Dieu, pour une chose qui est conçue par soi et en soi. Si je ne me trompe, j'ai aussi, dans ce même Scholie, assez clairement expliqué, surtout pour un philosophe, la raison de cette différence. Je suppose, en effet, qu'on n'ignore pas la différence qui existe entre une fiction de l'esprit et un concept clair et distinct, non plus que la vérité de cet axiome : que toute définition ou toute idée claire et distincte est vraie. Ces points une fois établis, je ne vois pas ce qu'on pourrait désirer encore pour la solution de la première difficulté. Je passe donc à la seconde. Vous paraissez accorder que si la pensée ne se rapporte point à la nature de l'étendue, alors l'étendue ne sera point terminée par la pensée ; car votre doute ne porte que sur cet exemple particulier. Mais remarquez ceci, je

vous prie : si quelqu'un vient dire que l'étendue n'est point terminée par l'étendue, mais par la pensée, n'est-ce pas comme s'il disait que l'étendue n'est point infinie absolument, mais seulement infinie sous le point de vue de l'étendue ? En d'autres termes, celui qui parle ainsi ne m'accorde point que l'étendue soit absolument infinie, mais il m'accorde qu'elle l'est sous le point de vue de l'étendue, c'est-à-dire dans son genre. Mais, dites-vous, la pensée est peut-être un acte corporel ? Soit, bien que je reste tout à fait convaincu du contraire ; mais vous ne niez pas toujours ce point, que l'étendue, en tant qu'étendue, n'est point la pensée ; ce qui suffit pour expliquer ma définition et pour démontrer ma troisième proposition. Votre troisième objection est que mes axiomes ne doivent pas être mis au nombre des notions communes. Je ne dispute pas sur ce point ; mais vous mettez en question la vérité de ces axiomes, et vous allez même jusqu'à faire voir que le contraire est plus vraisemblable. Mais veuillez faire attention à la définition que j'ai donnée de la substance et de l'accident, car c'est de là que se conclut tout le reste. J'entends, en effet, par substance, ce qui est conçu par soi et en soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe point le concept d'aucune autre chose ; par modification, au contraire, ou par accident, ce qui existe dans une autre chose et est conçu par cette chose. D'où il est clair qu'il résulte, premièrement, que la substance est antérieure à ses accidents, puisque ceux-ci ne pourraient ni exister ni être conçus sans celle-là ; secondement, qu'il ne peut rien y avoir dans la réalité ou hors de l'entendement que les substances et les accidents ; car tout ce qui est est conçu par soi ou par autre chose, et le concept de tout ce qui est enveloppe ou n'enveloppe pas le concept de quelque autre chose. Troisièmement, vous ne pouvez douter que les choses qui ont des attributs divers n'aient entre elles rien de commun ; car j'ai expliqué qu'un attribut c'est ce dont le concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose. Quatrièmement, enfin, j'ai dit que quand deux choses n'ont entre elles rien de commun, l'une ne peut être cause de l'autre. Car, puisqu'il n'y a rien dans l'effet qui lui soit commun avec la cause, tout ce que l'effet contiendrait, il le tirerait donc du néant.

Quant à ce que vous soutenez, que Dieu n'a rien qui lui soit formellement commun avec les choses créées, etc., j'ai établi le contraire dans ma définition ; car j'ai dit : Dieu est l'être constitué par une infinité d'attributs infinis, c'est-à-dire parfaits chacun dans son genre. Je ne dirai rien de la difficulté que vous élevez contre ma première proposition, si ce n'est que je vous prie, mon ami, de considérer que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient déjà avant la génération, quoique avec une forme différente 1. Vous concluez de là avec raison, et je donne entièrement les mains à cette conséquence, que si une partie de la matière était annihilée, toute l'étendue s'évanouirait. - Je dis enfin que ma seconde proposition ne conduit pas à plusieurs dieux,

mais à un seul, constitué par une infinité d'attributs, etc.

Chapitre 5

(O.P. : XV ; C.A. : XXXII)

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Je vous remercie vivement, vous et M. Boyle ¹, de vouloir bien m'encourager, comme vous faites, à travailler à la philosophie. Je m'y applique de mon mieux, autant que la médiocrité de mon esprit peut le permettre, et je compte toujours sur votre secours et votre bienveillance. Vous me demandez mon sentiment sur cette question : Comment chaque partie de la nature s'accorde-t-elle avec le tout, et quel est le lien qui l'unit aux autres parties ? Je suppose que vous entendez par là me demander les raisons qui nous assurent en général que chaque partie de la nature est d'accord avec le tout et unie avec les autres parties. Car pour dire de quelle façon précise sont unies les parties de l'univers et comment chaque partie s'accorde avec le tout, c'est ce dont je suis incapable, comme je vous le disais tout récemment, vu qu'il faudrait pour cela connaître toute la nature et toutes ses parties. Je me bornerai donc à vous dire la raison qui m'a forcé d'admettre l'accord des parties de l'univers ; mais je vous préviens d'avance que je n'attribue à la nature ni beauté ni laideur, ni ordre ni confusion, convaincu que je suis que les choses ne sont belles ou laides, ordonnées ou confuses, qu'au regard de notre imagination.

Par l'union des parties de l'univers, je n'entends donc rien autre chose sinon que les lois ou la nature d'une certaine partie s'accordent avec les lois ou la nature d'une autre partie, de telle façon qu'elles se contrarient le moins possible. Voici maintenant ce que j'entends par le tout et les parties : je dis qu'un certain nombre de choses sont les parties d'un tout, en tant que la nature de chacune d'elles s'accorde à celle des autres, de façon à ce qu'elles s'accordent toutes ensemble,

autant que possible. Au contraire, en tant qu'elles ne s'accordent pas, chacune d'elles forme dans notre âme une idée distincte, et dès lors elle n'est plus une partie, mais un tout. Par exemple, quand les mouvements des parties de la lymphe, du chyle, etc., se combinent, suivant les rapports de grandeur et de figure de ces parties, de façon qu'elles s'accordent ensemble parfaitement, et constituent par leur union un seul et même fluide, le chyle, la lymphe, etc., considérés sous ce point de vue, sont des parties du sang. Mais si l'on vient à concevoir les particules de la lymphe comme différant de celles du chyle sous le rapport du mouvement et de la figure, alors la lymphe n'est plus une partie du sang, mais un tout. Imaginez, je vous prie, qu'un petit ver vive dans le sang, que sa vue soit assez perçante pour discerner les particules du sang, de la lymphe, etc., et son intelligence assez subtile pour observer suivant quelle loi chaque particule, à la rencontre d'une autre particule, rebrousse chemin ou lui communique une partie de son mouvement, etc., ce petit ver vivrait dans le sang comme nous vivons dans une certaine partie de l'univers ; il considérerait chaque particule du sang, non comme une partie, mais comme un tout, et il ne pourrait savoir par quelle loi la nature universelle du sang en règle toutes les parties et les force, en vertu d'une nécessité inhérente à son être, de se combiner entre elles de façon à ce qu'elles s'accordent toutes ensemble suivant un rapport déterminé. Car, si nous supposons qu'il n'existe hors de ce petit univers aucune cause capable de communiquer au sang des mouvements nouveaux, ni aucun autre espace, ni aucun autre corps auquel le sang puisse communiquer son mouvement, il est certain que le sang restera toujours dans le même état et que ses particules ne souffriront aucun autre changement que ceux qui se peuvent concevoir par les rapports de mouvement qui existent entre la lymphe, le chyle, etc., et de cette façon le sang devra toujours être considéré, non comme une partie, mais comme un tout. Mais comme il existe en réalité beaucoup d'autres causes qui modifient les lois de la nature du sang et sont à leur tour modifiées par elles, il arrive que d'autres mouvements, d'autres changements se produisent dans le sang, lesquels résultent, non pas du seul rapport du mouvement de ses parties entre elles, mais du rapport du mouvement du sang au mouvement des choses extérieures ; et de cette façon, le sang joue le rôle d'une partie et non celui d'un tout.

Je dis maintenant que tous les corps de la nature peuvent et doivent être conçus comme nous venons de concevoir cette masse de sang, puisque tous les corps sont environnés par d'autres corps, et se déterminent les uns les autres à l'existence et à l'action suivant une certaine loi 2, le même rapport du mouvement au repos se conservant toujours dans tous les corps pris ensemble, c'est-à-dire dans l'univers tout entier ; d'où il suit que tout corps, en tant qu'il existe d'une certaine façon déterminée, doit être considéré comme une partie de l'univers, s'accorder

avec le tout et être uni à toutes les autres parties. Et comme la nature de l'univers n'est pas limitée comme celle du sang, mais absolument infinie, toutes ses parties doivent être modifiées d'une infinité de façons et souffrir une infinité de changements en vertu de la puissance infinie qui est en elle. Mais l'union la plus étroite que je conçoive entre les parties de l'univers, c'est leur union sous le rapport de la substance. Car j'ai essayé de démontrer, comme je vous l'ai dit autrefois dans la première lettre que je vous écrivais, me trouvant encore à Rheinburg, que la substance étant infinie de son essence ³, chaque partie de la substance corporelle appartient à la nature de cette substance et ne peut exister ni être conçue sans elle.

Vous voyez, Monsieur, pour quelle raison et dans quel sens je pense que le corps humain est une partie de la nature. Quant à l'âme humaine, je crois qu'elle en est aussi une partie ; car il existe, selon moi, dans la nature, une puissance de penser infinie, laquelle, en tant qu'infinie, contient en soi objectivement la nature tout entière et dont les différentes pensées s'ordonnent conformément à une loi générale, la loi de la pensée ou des idées ⁴. L'âme humaine, selon moi, c'est cette même puissance dont je viens de parler, non pas en tant qu'elle est infinie et perçoit toute la nature, mais en tant qu'elle est finie, c'est-à-dire en tant qu'elle perçoit seulement le corps humain ; et sous ce point de vue, je dis que l'âme humaine est une partie d'une intelligence infinie.

Mais je ne puis expliquer et établir ici toutes ces choses et celles qui en dépendent avec le soin convenable ; ce serait m'exposer à être plus long qu'il ne faut ; et, d'ailleurs, je ne présume pas qu'en ce moment vous attendiez de moi l'éclaircissement de toutes ces questions ; je crains même, pour le peu que j'ai dit, d'être tombé dans une méprise et de vous avoir répondu sur de certains objets, tandis que vous vouliez m'interroger sur d'autres. Marquez-moi, je vous prie, ce qu'il en est.

Vous dites dans votre lettre que j'ai déclaré fausses presque toutes les règles de Descartes ⁵ sur le mouvement. Mais si j'ai bonne mémoire, je crois avoir attribué ce sentiment à M. Huyghens, et n'avoir parlé, quant à moi, que de la sixième règle de Descartes, que je crois fausse en effet et sur laquelle j'ai ajouté que M. Huyghens lui-même était dans l'erreur. Et à cette occasion, je vous ai prié de me communiquer l'expérience que vous avez faite dans votre Société royale pour vérifier l'hypothèse de M. Huyghens. Puisque vous ne me répondez rien sur ce point, je présume que la chose est impossible.

À propos de M. Huyghens, je vous dirai qu'il a été et qu'il est encore tout occupé de polir des verres à réfraction. Il a construit pour cela un appareil assez ingénieux où il peut tourner aussi des moules sphériques. Que sortira-t-il de là ? je n'en sais rien, et à vrai dire, je suis médiocrement curieux de le savoir, l'expérience m'ayant appris que la main est la meilleure machine et la plus sûre pour polir des verres d'optique.

Je ne puis rien vous dire encore de certain relativement aux pendules, ni à l'époque où M. Huyghens passera en France, etc.

Chapitre 6

(O.P. : XIX ; C.A. : LXVIII)

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

Au moment où j'ai reçu votre lettre du 22 juillet, je suis parti pour Amsterdam avec le dessein de faire imprimer l'ouvrage dont je vous ai parlé 1. Tandis que j'étais occupé de cette pensée, un bruit se répandait de tous côtés que j'avais sous presse un ouvrage sur Dieu où je m'efforçais de montrer qu'il n'y a point de Dieu, et ce bruit était accueilli de plusieurs personnes. De là certains théologiens (auteurs peut-être de cette rumeur) ont pris occasion de se plaindre de moi devant le prince et les magistrats. Ajoutez que d'imbéciles cartésiens, qu'on croit m'être favorables, afin d'écarter ce soupçon de leurs personnes, se sont mis à déclarer partout qu'ils détestaient mes écrits, et ils continuent à parler de cette sorte. Ayant appris toutes ces choses de personnes dignes de foi, qui m'assuraient en outre que les théologiens étaient occupés à me tendre partout des embûches, je résolus de différer la publication que je préparais, jusqu'à ce que je visse comment la chose tournerait. Je me proposais de vous dire alors le parti auquel je me serais arrêté ; mais l'affaire semble se gâter tous les jours davantage, et je suis incertain sur ce que je dois faire 2. Cependant je n'ai point voulu retarder plus longtemps ma réponse à votre lettre, et je commencerai par vous faire de grands remerciements pour l'avertissement amical que vous me donnez, bien que je désire sur ce point une plus ample explication, afin de savoir quels sont ces principes qui vous paraissent renverser la pratique de la vertu religieuse ; car tout ce qui s'accorde avec la raison, je le crois parfaitement utile à la pratique de la vertu. Ensuite je voudrais, si cela ne doit pas vous être désagréable, que vous eussiez le soin de m'indiquer les endroits du Traité théologico-politique qui ont excité les scrupules de gens instruits ; car je désire ajouter quelques notes à ce traité, afin de l'éclaircir, et de détruire, s'il est possible, les préventions qu'on pourrait avoir à son sujet 3. Adieu.

Chapitre 7

(O.P. : XX; C.A. : LXXI)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Autant que j'en puis juger par votre dernière lettre, la publication de l'ouvrage que vous destinez au public est en péril. Je ne puis qu'approuver le dessein dont vous me parlez d'éclaircir et d'adoucir les passages de votre Traité théologico-politique qui ont arrêté les lecteurs. Ceux qui ont surtout paru présenter quelque ambiguïté se rapportent, je crois, à Dieu et à la nature, deux choses qu'au sentiment d'un grand nombre vous confondez l'une avec l'autre. Il semble, en outre, à plusieurs que vous détruisez l'autorité et la valeur des miracles, seul fondement de la certitude de la révélation divine, au sentiment de presque tous les chrétiens. On dit encore que vous cachez votre sentiment sur Jésus-Christ, le rédempteur du monde et l'unique médiateur des hommes, ainsi que sur son incarnation et sa satisfaction, et on demande que vous ouvriez votre âme sur ces trois points en toute franchise. Si vous faites cela de façon à plaire aux chrétiens honnêtes et raisonnables, vos affaires sont, je crois, en sûreté.

Voilà ce que tenait à vous faire savoir en peu de mots

Votre tout dévoué.

Adieu.

15 novembre 1675.

P. S. Faites-moi savoir promptement, je vous prie, si ces quelques lignes vous ont été remises exactement.

Chapitre 8

(O.P. : XXI ; C.A. : LXXIII)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

J'ai reçu samedi dernier votre bien courte lettre, datée du 15 novembre. Vous vous bornez à m'indiquer les passages du Traité théologico-politique qui ont arrêté les lecteurs. J'avais espéré savoir en outre quelles sont les doctrines qui leur ont semblé, comme vous m'en aviez prévenu, ruiner la pratique de la piété. Mais pour vous dire toute ma pensée sur les trois points que vous avez marqués, je ne vous cacherai pas, en ce qui touche le premier, que j'ai dans l'âme une idée de Dieu et de la nature fort différente de celle que les nouveaux chrétiens ont coutume de défendre. Je crois, en effet, que Dieu est, comme on dit, la cause immanente de toutes choses et non la cause transitive 1. Je le dis avec Paul : ...Nous sommes en Dieu et nous nous mouvons en Dieu 2,...et je le dis peut-être aussi avec tous les anciens philosophes, bien que je l'entende d'une autre façon. J'ose même assurer que ç'a été le sentiment de tous les anciens Hébreux, ainsi qu'on le peut conjecturer de certaines traditions, si défigurées qu'elles soient en mille manières. Toutefois, ceux qui pensent que le Traité théologico-politique veut établir que Dieu et la nature sont une seule et même chose (ils entendent par nature une certaine masse ou la matière corporelle), ceux-là sont dans une erreur complète 3. J'arrive à l'article des miracles. Je suis persuadé que c'est la seule sagesse de la doctrine qui fonde la certitude de la révélation divine, et non point les miracles, qui ne reposent que sur l'ignorance, comme je l'ai longuement fait voir dans le chapitre VI sur les miracles. J'ajoute ici que je reconnais entre la religion et la superstition

cette différence principale, que celle-ci a pour fondement l'ignorance et celle-là la sagesse ; et voilà pourquoi le vulgaire des chrétiens se fait distinguer de ceux qui ne le sont pas, non point par la bonne foi, la charité et les autres dons du Saint-Esprit, mais seulement par une certaine opinion qu'ils professent. En effet, c'est par les seuls miracles, c'est-à-dire par l'ignorance, source de toute malice, qu'ils défendent leur religion, comme font tous les autres ; et de là vient qu'ils tournent leur foi, quoique véritable, en superstition. Les souverains permettront-ils jamais qu'on apporte un remède à ce mal ? c'est ce dont je doute fort.

Enfin, pour vous montrer ouvertement ma pensée sur le troisième point, je dis qu'il n'est pas absolument nécessaire pour le salut de connaître le Christ selon la chair ; mais il en est tout autrement si on parle de ce Fils de Dieu, c'est-à-dire de cette éternelle Sagesse de Dieu qui s'est manifestée en toutes choses, et principalement dans l'âme humaine, et plus encore que partout ailleurs dans Jésus-Christ. Sans cette Sagesse, nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puisque c'est elle seule qui nous enseigne ce que c'est que le vrai et le faux, le bien et le mal. Et comme cette Sagesse, ainsi que je viens de le dire, s'est surtout manifestée par Jésus-Christ, ses disciples ont pu la prêcher, telle qu'elle leur a été révélée par lui, et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier d'être animés de l'esprit du Christ plus que tous les autres hommes. Quant à ce qu'ajoutent certaines Églises, que Dieu a revêtu la nature humaine, j'ai expressément averti que je ne savais point ce qu'elles veulent dire ; et pour parler franchement, j'avouerai qu'elles me semblent parler un langage aussi absurde que celui qui dirait qu'un cercle a revêtu la nature du carré. Je pense que ces explications suffisent pour éclaircir mon sentiment sur les trois points que vous avez marqués. Plairont-elles aux chrétiens de votre connaissance, c'est ce que vous pouvez savoir mieux que moi. Adieu.

Chapitre 9

(O.P. : XXII ; C.A. : LXXIV)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

Puisque vous paraissez m'accuser d'un excès de brièveté, je vais aujourd'hui me justifier par une prolixité excessive. Vous attendiez de moi, à ce que je vois, l'indication de celles d'entre vos opinions qui ont paru à vos lecteurs tendre au renversement de la piété. Je vais vous dire ce qui les a surtout embarrassés. Vous établissez, à ce qu'il me semble, une nécessité fatale de toutes les actions et de toutes choses. Or, à leur avis, si ce point est une fois accordé, toute loi, toute vertu, toute religion sont coupées à leur racine ; toutes les récompenses et toutes les punitions sont vaines. En effet, ce qui impose une contrainte ou une nécessité est toujours un motif légitime d'excuse, et il suit de là que pas un seul homme ne sera inexcusable devant Dieu. Si nos actions dépendent du fatum, si toutes choses sont poussées par la dure main du sort suivant une voie déterminée et inévitable, où est la culpabilité ? où sont les peines ? qui déliera le nœud de cette difficulté ? Voilà certes ce qu'on ne peut dire aisément. Je désire ardemment, Monsieur, savoir comment vous pourriez aider à la solution du problème.

Vous avez bien voulu me donner des éclaircissements au sujet des trois propositions que j'avais marquées ; mais il reste encore plusieurs choses à expliquer. Premièrement, en quel sens prenez-vous pour synonymes et équivalents la foi aux miracles et l'ignorance, comme il semble que vous le faites dans votre dernière lettre ? Lazare ressuscité d'entre les morts et la résurrection de Jésus-Christ ne surpassent-ils pas la force de la nature créée, et peuvent-ils être attribués à

une autre puissance que celle de Dieu? et comment y aurait-il ignorance coupable à croire qu'une chose excède les limites d'une intelligence finie, enchaînée par de certaines bornes? Ne pensez-vous pas qu'il soit convenable à une intelligence et à une science créées de reconnaître dans un esprit incréé, dans la souveraine puissance, une science et une force capables de pénétrer et de produire des choses dont la raison et le comment échappent aux faibles humains? Nous sommes hommes, rien d'humain ne doit nous paraître étranger à notre nature. De plus, puisque vous déclarez que vous ne pouvez comprendre qu'un Dieu ait réellement revêtu la nature humaine, permettez que je vous demande comment vous entendez ces endroits de notre Évangile et de l'Épître aux Hébreux : le premier, qui affirme que le Verbe s'est fait chair ; le second, que le Fils de Dieu n'a pas été le libérateur des anges, mais celui des enfants d'Abraham ¹ ? Et toute l'économie de l'Évangile ne repose-t-elle pas sur ce que le Fils unique de Dieu, le Logos (qui était Dieu et qui était en Dieu), s'est montré revêtu de la nature humaine, et par sa passion et sa mort a payé pour nous pécheurs la rançon de nos fautes, prix de sa rédemption? Je voudrais savoir de vous ce qu'il faut penser de ces passages et autres semblables, si l'on veut conserver à l'Évangile et à la religion chrétienne, dont je crois que vous êtes l'ami, leur caractère de vérité.

J'avais le projet de vous écrire plus longuement, mais je suis interrompu par la visite de quelques amis envers qui je me reprocherais de manquer de politesse. Aussi bien ce que j'ai déjà jeté sur le papier va peut-être vous être un sujet d'ennui au milieu de vos méditations philosophiques. Adieu donc, et croyez-moi pour la vie le zélé admirateur de votre érudition et de votre science.

Londres, 16 décembre 1675.

Chapitre 10

(O.P. : XXIII ; C.A. : LXXV)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Je vois enfin quelle est cette doctrine que vous me demandiez de tenir secrète ; mais comme elle est le fondement du traité que j'avais dessein de publier ¹, je suis tout disposé à vous expliquer sous quel point de vue j'admets la nécessité de toutes choses et la fatalité des actions. Car je suis loin de soumettre Dieu en aucune façon au fatum ; seulement je conçois que toutes choses résultent de la nature de Dieu avec une nécessité inévitable, de la même façon que tout le monde conçoit qu'il résulte de la nature de Dieu que Dieu ait l'intelligence de soi-même. Assurément, il n'est personne qui conteste que cela ne résulte en effet de l'essence de Dieu ; et cependant personne n'entend par là soumettre Dieu au fatum ; et tout le monde croit que Dieu se comprend soi-même avec une parfaite liberté, quoique nécessairement. J'ajoute que cette inévitable nécessité des choses n'ôte rien à la perfection de Dieu ni à la dignité de l'homme ; car les préceptes moraux, soit qu'ils prennent la forme d'une loi ou d'un droit émané de Dieu même, soit qu'ils ne la prennent pas, n'en sont pas moins des préceptes divins et salutaires ; et quant aux biens qui résultent de la vertu et de l'amour de Dieu, soit que nous les recevions des mains d'un Dieu qui nous juge, soit qu'ils émanent de la nécessité de la nature divine, en sont-ils, dans l'un ou l'autre cas, moins désirables ? Et de même, les maux qui résultent des actions ou des passions mauvaises sont-ils moins à craindre parce qu'ils en résultent nécessairement ? En un mot, que nos

actions s'accomplissent sous la loi de la nécessité ou sous celle de la contingence, n'est-ce pas toujours l'espérance et la crainte qui nous conduisent ?

Les hommes ne sont inexcusables devant Dieu par aucune autre raison sinon qu'ils sont en la puissance de Dieu comme l'argile en celle du potier, qui tire de la même matière des vases destinés à un noble usage et d'autres à un usage vulgaire. Veuillez, Monsieur, méditer un peu ces pensées, et je m'assure, par l'expérience que j'en ai faite avec plusieurs personnes, que vous trouverez sans difficulté de quoi répondre aux objections vulgaires.

J'ai considéré la foi aux miracles et l'ignorance comme choses équivalentes, par la raison que ceux qui prétendent établir l'existence de Dieu et la religion sur les miracles prouvent une chose obscure par une chose plus obscure encore et qu'ils ignorent au suprême degré ; de façon qu'ils inventent une espèce d'argumentation jusqu'à présent inconnue, qui consiste à réduire son contradicteur, non pas à l'impossible, comme on dit, mais à l'ignorance 2. Du reste, je crois avoir expliqué assez clairement, si je ne me trompe, mon sentiment sur les miracles dans le Traité théologico-politique. Je n'ajouterai donc qu'un mot. Veuillez remarquer, Monsieur, que Jésus-Christ n'est point apparu, après sa mort, au sénat, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais seulement aux saints ; considérez aussi que Dieu n'a ni côté droit ni côté gauche ; qu'il n'est point dans un certain lieu, mais qu'il est présent en tout lieu par son essence ; que la matière est partout la même ; que Dieu ne se manifeste point hors du monde dans ces espaces fantastiques qu'on imagine ; enfin que le corps humain est retenu en des limites déterminées par le seul poids de l'air ; et, si vous pesez toutes ces raisons ensemble, vous reconnaîtrez qu'il en a été de l'apparition de Jésus-Christ à ses apôtres à peu près comme de celle de Dieu à Abraham, quand celui-ci vit deux hommes et les invita à dîner 3. Vous me direz que tous les apôtres ont cru à la résurrection et à l'ascension réelle de Jésus-Christ ; et je suis très-loin de le nier. Mais Abraham crut aussi que Dieu avait dîné chez lui, et tous les Israélites furent convaincus que Dieu était descendu sur le mont Sinaï dans une enveloppe de feu et leur avait directement parlé, bien que toutes ces apparitions, toutes ces révélationes ne soient que des moyens que Dieu a employés pour se mettre à la portée de l'intelligence et des opinions des hommes et leur faire connaître ses volontés. Je conclus donc que la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts est au fond une résurrection toute spirituelle, révélée aux seuls fidèles selon la portée de leur esprit ; par où j'entends que Jésus-Christ fut appelé de la vie à l'éternité, et qu'après sa passion il s'éleva du sein des morts (en prenant ce mot dans le même sens où Jésus-Christ a dit 4 : Laissez les morts ensevelir leurs morts), comme il s'était élevé par sa vie et par sa mort en donnant l'exemple d'une sainteté sans égale. Dans ce même sens, il ressuscite ses

disciples d'entre les morts, en tant qu'ils suivent l'exemple de sa mort et de sa vie. Et je ne crois pas qu'il fût difficile d'expliquer toute la doctrine de l'Évangile à l'aide de ce système d'interprétation. - J'irai plus loin : il n'y a, selon moi, que ce système qui puisse donner un sens au chap. XV de l'Épître I aux Corinthiens et faire comprendre les arguments de Paul, qui dans le système communément reçu paraissent bien faibles et bien aisés à réfuter. Et je ne veux même pas insister ici sur ce que les chrétiens ont pris au sens spirituel tout ce que les Juifs entendaient charnellement.

Je reconnais avec vous, Monsieur, la faiblesse humaine ; mais permettez-moi de vous demander si nous avons, nous faibles mortels, une connaissance de la nature assez grande pour être en état de déterminer jusqu'où s'étend sa force et sa puissance, et ce qui la surpasse. Que s'il n'est permis à personne d'élever sans arrogance une telle prétention, ce n'est donc pas manquer à la modestie que d'expliquer, autant que possible, les miracles par des causes naturelles ; et quant aux faits qu'on n'est pas en état d'expliquer et dont il est également impossible de prouver l'absurdité, il me semble convenable de suspendre son jugement à leur égard, et de donner ainsi pour unique base à la religion la sagesse de sa doctrine. Ne croyez pas, Monsieur, que les passages de l'Évangile de Jean et de l'Épître aux Hébreux que vous me citez soient contraires à mes sentiments ; ce qui vous le persuade, c'est que vous appliquez à des expressions orientales une mesure prise dans nos façons de parler européennes. Mais soyez sûr que, tout en écrivant son Évangile en grec, Jean hébraïse cependant. Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, est-ce que vous croyez, quand l'écriture dit que Dieu s'est manifesté dans la nue, ou qu'il a habité dans le tabernacle ou dans le temple, que Dieu s'est revêtu de la nature de la nue, de celle du temple ou du tabernacle ? Or, Jésus-Christ ne dit rien de plus de soi-même : il dit qu'il est le temple de Dieu, entendant par là, je le répète encore une fois, que Dieu s'est surtout manifesté dans Jésus-Christ. Et c'est ce que Jean a voulu exprimer avec plus de force encore par ces paroles : Le Verbe s'est fait chair. Mais je n'insiste pas davantage.

Chapitre 11

(O.P. : XXIV ; C.A. : LXXVII)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

HENRI OLDENBURG.

?????????.

Vous avez mis le doigt sur le vrai motif pour lequel je vous ai engagé à tenir secrète cette doctrine de la fatalité et de la nécessité de toutes choses. J'ai crain, en effet, que la pratique de la vertu n'en reçût quelque atteinte, et que les peines et les récompenses de l'autre vie ne vinssent à tomber dans le décri. Les explications que vous donnez dans votre dernière lettre ne semblent pas ôter la difficulté ni suffire à tranquilliser les âmes ; car enfin, si dans nos actions, tant morales que physiques, nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, de quel front, je le demande, pourrait-on accuser un homme quel qu'il soit d'avoir agi de telle ou telle manière, quand il lui a été absolument impossible d'agir autrement ? N'aurions-nous pas le droit de nous élever tous contre Dieu d'une commune voix et de lui dire : c'est votre inflexible destin, c'est votre puissance irrésistible qui nous a contraints d'agir de la sorte, sans que nous ayons pu faire autrement ; pourquoi donc et de quel droit nous condamner à des châtiements terribles que nous étions hors d'état d'éviter, puisque c'est vous qui faites toutes choses selon votre caprice et votre bon plaisir, en vertu d'une nécessité suprême ? - Vous dites que si les hommes sont inexcusables devant Dieu, c'est uniquement parce qu'ils sont en sa puissance. Mais je retourne l'argument contre vous, et je dis avec plus de raison que vous, ce me semble, que si les hommes sont en la puissance de Dieu, c'est pour cela même qu'ils sont tous complètement excusables. Qui ne voit, en effet, que l'homme peut dire à Dieu : votre puissance, ô

Dieu, est insurmontable ; je n'ai donc pu agir autrement et mon action est justifiée !

J'arrive à votre sentiment que les miracles et l'ignorance sont choses équivalentes, où il me semble que vous imposez les mêmes limites à la science des hommes (les plus habiles, il est vrai) et à la puissance de Dieu. Comme si Dieu ne pouvait rien faire ni rien produire dont les hommes ne soient capables de rendre raison en y appliquant les forces de leur génie. Et pour ne parler que de Jésus-Christ, je trouve que le récit de sa passion, de sa mort, de son ensevelissement, de sa résurrection, est tracé avec des couleurs si naturelles et si vives que j'ose en appeler ici à votre conscience et vous demander, à vous qui admettez l'autorité de l'histoire, s'il faut prendre ce récit à la lettre ou n'y voir qu'une allégorie. Quant à moi, il me paraît que toutes les circonstances de cet événement, si clairement consignées par les évangélistes, ne permettent pas de prendre leur récit dans un autre sens que le sens littéral. Veuillez, Monsieur, lire avec indulgence ces quelques réflexions et y répondre avec la franchise d'un ami. M. Boyle vous réitère ses compliments. Je compte vous dire par un prochain courrier où en sont les affaires de la Société royale. Adieu. Aimez-moi toujours.

Londres, 14 juin 1676.

Chapitre 12

(O.P. : XXV ; C.A. : LXXVIII)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR HENRI OLDENBURG,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Quand j'ai dit dans ma dernière lettre que ce qui nous rend inexcusables, c'est que nous sommes en la puissance de Dieu comme l'argile entre les mains du potier, j'entendais par là que nul ne peut accuser Dieu de lui avoir donné une nature infirme ou une âme impuissante. Et de même qu'il serait absurde que le cercle se plaignit de ce que Dieu lui a refusé les propriétés de la sphère, ou que l'enfant qui souffre de la pierre se plaignît de ce qu'il ne lui a pas donné un corps bien constitué, de même un homme dont l'âme est impuissante ne peut être reçu à se plaindre, soit de n'avoir pas eu en partage et la force, et la vraie connaissance, et l'amour de Dieu, soit d'être né avec une constitution tellement faible qu'il est incapable de modérer et de contenir ses passions. En effet, rien n'est compris dans la nature de chaque chose que ce qui résulte nécessairement de la cause qui la produit. Or qu'un certain homme ait une âme forte, c'est ce qui n'est point compris dans sa nature, et personne ne peut contester, à moins de nier l'expérience et la raison, qu'il ne dépend pas plus de nous d'avoir un corps vigoureux que de posséder une âme saine. Vous insistez et vous dites : si les hommes tombent dans le péché par la nécessité de la nature, ils sont donc toujours excusables. Mais vous n'expliquez point quelle conclusion précise vous voulez tirer de là. Voulez-vous dire que Dieu ne peut s'irriter contre nous, ou bien que tous les hommes sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu ? Dans le premier cas, j'accorde parfaitement que Dieu ne s'irrite en aucune façon et que

tout arrive suivant ses décrets ; mais je nie qu'il résulte de là que tous les hommes doivent être heureux ; car les hommes peuvent être excusables et cependant être privés de la béatitude et souffrir de mille façons. Un cheval est excusable d'être un cheval, et non un homme ; mais cela n'empêche pas qu'il ne doive être un cheval et non un homme. Celui à qui la morsure d'un chien donne la rage est assurément excusable, et cependant on a le droit de l'étouffer. De même, l'homme qui ne peut gouverner ses passions ni les contenir par crainte des lois, quoique excusable à cause de l'infirmité de sa nature, ne peut cependant jouir de la paix de l'âme ni de la connaissance et de l'amour de Dieu, et il est nécessaire qu'il périsse. Et je ne crois pas nécessaire d'avertir ici que l'Écriture quand elle représente Dieu irrité contre les pécheurs, ou tel qu'un juge qui voit, pèse et estime à leur prix les actions des hommes ; l'Écriture, dis-je, parle un langage humain et se proportionne aux opinions du vulgaire ; car son objet n'est pas d'enseigner la philosophie, et elle veut faire des hommes vertueux et non des savants.

Je ne vois pas du tout comment j'impose les mêmes limites à la puissance de Dieu et à la science des hommes en considérant la foi aux miracles et l'ignorance comme choses équivalentes.

Du reste, je prends comme vous au sens littéral la passion, la mort et l'ensevelissement de Jésus-Christ ; c'est seulement sa résurrection que j'interprète au sens allégorique. J'accorde aussi que cette résurrection est racontée par les évangélistes avec de telles circonstances qu'il est impossible de méconnaître qu'ils ont effectivement cru que le corps de Jésus-Christ était ressuscité et monté au ciel pour s'asseoir à la droite de Dieu, et je crois même que des infidèles auraient pu voir tout cela s'ils avaient été présents au même lieu où Jésus-Christ apparut à ses disciples ; mais il n'en est pas moins vrai que les disciples de Jésus-Christ ont pu se tromper sans que la doctrine de l'Évangile en soit altérée ; et c'est justement ce qui est arrivé à d'autres prophètes, comme je vous en ai donné la preuve dans ma précédente lettre. J'ajoute que Paul, à qui Jésus-Christ apparut aussi un peu plus tard 1, se glorifie d'avoir connu Jésus-Christ, non selon la chair, mais selon l'esprit.

Adieu, Monsieur et respectable ami ; croyez-moi tout à vous, avec zèle et de tout mon cœur.

Chapitre 13

(O.P. : XXVII ; C.A. : IX)

(Extrait).

À MONSIEUR SIMON DE VRIES 1.

B. DE SPINOZA.

MON CHER AMI,

Les difficultés que vous rencontrez à résoudre les questions que vous me proposez viennent de ce que vous ne faites pas entre les divers genres de définitions les distinctions nécessaires. Tantôt, en effet, la définition sert à expliquer une chose dont l'essence inconnue était en question ; tantôt elle sert seulement à la recherche de cette essence. La première, ayant un objet déterminé, doit être vraie ; ce qui n'est pas nécessaire pour la seconde. Par exemple, si quelqu'un me demande la description du temple de Salomon, je suis tenu de lui donner une description fidèle, ou bien ma réponse n'est pas sérieuse. Mais supposez que j'aie tracé dans ma pensée le plan d'un temple que je veux construire, et que je calcule d'après ce plan qu'il me faudra tel emplacement, tant de milliers de pierres de taille, en un mot telle quantité de matériaux, sera-t-on reçu raisonnablement à me dire que ma conclusion est fausse, parce qu'elle est fondée sur une fausse définition, ou bien à me demander la preuve de ma définition ? Ce serait me dire que je n'ai pas conçu ce que j'ai conçu en effet ; ce serait me demander de prouver que j'ai conçu ce que je sais bien que j'ai conçu ; ce serait se moquer. Ainsi donc, de deux choses l'une : ou la définition explique la chose définie, telle qu'elle est hors de l'entendement, et alors elle doit être vraie et ne diffère d'une proposition ou d'un axiome qu'en tant qu'elle regarde seulement l'essence des choses ou celle de leurs affections, au lieu qu'un axiome a une portée plus grande et s'étend jusqu'aux vérités éternelles ; ou bien elle explique la chose définie telle qu'elle est

dans l'entendement, et alors elle diffère d'un axiome et d'une proposition en ce qu'elle n'est assujettie qu'à une seule condition, savoir, d'être absolument intelligible, sans cette autre condition d'être vraie. C'est pourquoi une définition qui ne s'entend pas est une mauvaise définition. Pour rendre la chose plus claire encore, je me servirai de cet exemple même de Borel 2 qui vous embarrasse. Supposons que quelqu'un vienne nous dire : j'appelle figurales deux lignes droites comprenant un espace déterminé. S'il entend par ligne droite ce que tout le monde appelle ligne courbe, sa définition est bonne, et il est aisé de concevoir une figure qui y satisfasse ; mais elle n'est bonne qu'à cette condition, qu'il ne se représente pas ensuite un carré ou telle autre figure semblable. Mais s'il entend la ligne droite dans l'acception commune, la chose est parfaitement intelligible, et partant la définition mauvaise. Borel, dont vous semblez disposé à admettre le sentiment, confond tout cela. Mais je prends encore un exemple, celui que vous citez vous-même à la fin de votre lettre. Si je dis : chaque substance n'a qu'un seul attribut, voilà une proposition pure et simple qui a besoin de démonstration ; mais si je dis : j'entends par substance ce qui est constitué par un seul attribut, la définition est bonne, à condition que vous désigniez ensuite par un autre nom les êtres qui sont constitués par plusieurs attributs.

Vous dites que je ne démontre pas que la substance (ou l'être) puisse avoir plusieurs attributs ; c'est que vous n'avez pas regardé de près mes démonstrations. J'ai donné deux preuves de la proposition que vous contestez : la première, c'est qu'il n'y a rien de plus évident que ce principe, que tout être est conçu par nous sous un certain attribut 3, et que plus il a de réalité ou d'être, plus il a d'attributs ; d'où il suit que l'être absolument infini doit être défini, etc. Ma seconde preuve et à mon avis la principale, c'est qu'à mesure que j'assigne à une chose un plus grand nombre d'attributs, j'en suis d'autant plus forcé de reconnaître son existence, c'est-à-dire de la concevoir comme vraie 4. Or, ce serait tout le contraire si j'avais imaginé une chimère ou quelque chose de semblable.

Vous dites encore que vous ne concevez la pensée que par les idées, à cause que si l'on ôte les idées, la pensée n'est plus. Cela vient de ce qu'en faisant abstraction des idées, vous qui êtes une chose pensante, vous faites abstraction de toutes vos pensées et de tous vos concepts. Or ce n'est pas merveille qu'après avoir retranché toutes vos pensées, il ne vous reste plus rien à penser ensuite. Mais quant au fond de la chose, je crois avoir démontré, avec toute la clarté et l'évidence désirables, que l'entendement, quoique infini, se rapporte à la nature naturée et non pas à la nature naturante 5. Du reste, je ne vois pas en quoi tout cela peut servir à l'intelligence de la troisième définition, ni quelle difficulté vous y trouvez. La voici telle que je crois vous l'avoir communiquée 6 : Par substance, j'entends ce qui est en

soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose. Par attribut, j'entends exactement la même chose, avec cette seule différence que l'attribut se rapporte à l'entendement, en tant qu'il attribue à la substance telle nature déterminée. Cette définition, je le répète, explique assez clairement ce que je veux entendre par substance et par attribut. Vous désirez toutefois que j'explique par un exemple comment une seule et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne point vous sembler avare, au lieu d'un exemple, je vais vous en donner deux. Je dis d'abord que par Israël j'entends le troisième patriarche 7 ; et je n'entends pas autre chose par le nom de Jacob, ce patriarche ayant été appelé Jacob parce qu'il tenait en naissant le pied de son frère 8. Secondement, j'entends par plan ce qui réfléchit tous les rayons de la lumière sans aucune altération, et par blanc, j'entends la même chose, avec cette différence que le blanc se rapporte à l'homme qui regarde un plan, etc.

Chapitre 14

(O.P. : XXVIII ; C.A. : X)

À MONSIEUR SIMON DE VRIES,

B. DE SPINOZA.

MON CHER AMI,

Vous me demandez si nous avons besoin de l'expérience pour être assurés que la définition d'un attribut est vraie. Je réponds que l'expérience n'est requise que pour les choses dont la définition n'emporte pas l'existence, par exemple, pour les modes, l'existence d'un mode ne résultant jamais de sa seule définition ; mais l'expérience est inutile pour les êtres en qui l'existence ne diffère pas de l'essence et dont la définition par conséquent implique l'existence réelle. L'expérience n'a rien à voir ici ; elle ne nous donne pas les essences des choses ; le plus qu'elle puisse faire, c'est de déterminer notre âme à penser exclusivement à telle ou telle essence déterminée. Or l'existence des attributs ne différant pas de leur essence, il s'ensuit qu'aucune expérience n'est capable d'y atteindre.

Vous me demandez ensuite si les êtres et leurs affections sont aussi des vérités éternelles. - Oui sans doute. - Mais pourquoi, direz-vous, ne pas les appeler vérités éternelles ? - Pour les distinguer, comme c'est l'usage universel, de ces principes qui n'ont point de rapport aux êtres ni à leurs affections, celui-ci, par exemple : Rien ne vient de rien. Ces propositions et autres semblables se nomment proprement, je le répète, vérités éternelles ; par où l'on entend qu'elles n'ont point d'autre siège que l'âme.

Chapitre 15

(O.P. : XXIX ; C.A. : XII)

À MONSIEUR L. M. P. M. Q. D. 1,

B. DE SPINOZA.

MON CHER AMI,

J'ai reçu de vous deux lettres, l'une du 11 juin, qui m'a été remise par votre ami N. N. ; l'autre du 26 mars, qu'un autre de vos amis, je ne sais lequel, a envoyée à Leyde. Toutes deux m'ont été infiniment agréables, surtout parce qu'elles m'ont fait voir que toutes vos affaires vont pour le mieux et que vous ne m'oubliez pas. Je vous dois aussi les plus vifs remerciements pour toutes les marques de politesse et d'estime dont vous voulez bien m'honorer. Croyez, je vous prie, que je n'ai pas pour vous un moindre attachement, et que je désire trouver l'occasion de vous le témoigner autant que ma médiocrité le pourra permettre. Et, pour vous en donner une première preuve, je m'empresse de répondre aux questions que vous m'adressez dans vos lettres. Vous me demandez mes sentiments sur l'infini : c'est de grand cœur que je vais vous les dire.

Ce qui a fait regarder par tout le monde la question de l'infini comme très-difficile et même comme inextricable, c'est qu'on n'a pas distingué deux choses, savoir ce qui est infini de sa nature ou par la seule force de sa définition, et ce qui n'a pas de limites, non par la vertu de son essence, mais par la vertu de sa cause. Une autre distinction qu'on n'a pas faite est celle d'une chose qu'on appelle infinie comme n'ayant pas de limites, et d'une chose dont les parties ne peuvent être égalées ni déterminées par aucun nombre, quoique l'on ait le maximum et le minimum où elle est enfermée. Si on avait remarqué ces différences, je répète qu'on n'aurait pas rencontré une foule de difficultés dont on a été accablé : on aurait aperçu clairement quelle espèce d'infini est indivisible et ne peut avoir de parties,

et quelle autre espèce en peut contenir sans contradiction. On aurait vu aussi qu'il ne répugne nullement que tel infini soit plus grand que tel autre infini, et qu'il y a une sorte d'infini qu'on ne peut concevoir de cette façon. C'est ce qui résultera clairement, j'espère, des explications que je vais vous donner.

Mais il faut d'abord que je dise quelques mots sur les quatre objets que voici : la substance, le mode, l'éternité, la durée.

Relativement à la substance, je vous prie de considérer : 1° que l'existence appartient à son essence 2, c'est-à-dire qu'il suit de sa seule essence et de sa seule définition qu'elle existe réellement. Si j'ai bonne mémoire, c'est un point que je vous ai démontré dans le temps de vive voix, sans avoir besoin d'aucune autre proposition. - 2° Il résulte des principes que je viens de poser que la substance n'est pas multiple, mais unique ; par où j'entends qu'il n'en peut exister deux de même nature 3. - 3° Toute substance ne peut être conçue que comme infinie 4.

Ce que j'appelle modes, ce sont les affections de la substance. Or, la définition des modes, en tant qu'on la distingue de celle de la substance, n'enveloppe point l'existence réelle. C'est pourquoi, bien qu'ils existent, nous pouvons les concevoir comme n'existant pas ; d'où il suit qu'en tant que nous considérons leur essence toute seule, et non l'ordre de toute la nature, nous ne pouvons pas inférer, de ce qu'ils existent maintenant, qu'ils continueront ou non d'exister, qu'ils ont ou non existé auparavant. On voit donc clairement que nous concevons l'existence de la substance comme entièrement différente de celle des modes. Et de là vient la distinction de l'éternité et de la durée ; car il n'y a que l'existence des modes qui tombe dans la durée ; celle de la substance est dans l'éternité, je veux dire qu'elle consiste dans une possession infinie de l'être (essendi).

Voici maintenant la conséquence que je veux tirer de tout ce qui précède : comme nous considérons d'ordinaire la seule essence des modes et non l'ordre entier de la nature, il nous est possible de déterminer à notre gré l'existence des modes et la durée, de les concevoir plus grandes ou plus petites et de les diviser en parties, tout cela sans détruire le concept que nous en avons. Mais l'éternité et la substance, ne pouvant être conçues que comme infinies, ne souffrent rien de semblable, ou bien l'on en détruit la notion. C'est donc un véritable bavardage, pour ne pas dire une folie, que de prétendre que la substance étendue soit composée de parties ou de corps réellement distingués les uns des autres ; c'est exactement comme si on s'avisait de former, par l'addition et l'accumulation d'un grand nombre de cercles, un carré ou un triangle ou telle autre chose d'une essence toute différente de celle

du cercle. Ainsi donc tout cet échafaudage d'arguments par où le commun des philosophes cherche à démontrer que la substance étendue est finie croule de soi-même ; car on y suppose toujours que la substance corporelle est formée de parties, à peu près comme ceux qui s'étant une fois mis dans l'esprit que la ligne est composée de points découvrent ensuite une foule d'arguments pour prouver qu'elle n'est pas divisible à l'infini 5.

Si vous me demandez maintenant d'où vient qu'une sorte de penchant naturel nous porte à diviser la substance étendue, je vous dirai que la quantité se conçoit de deux façons : d'une façon abstraite et superficielle, telle que les sens la représentent à l'imagination, ou bien comme substance, telle que l'entendement seul peut la concevoir. Si nous considérons la quantité des yeux de l'imagination, c'est le procédé le plus facile et le plus ordinaire, elle est divisible, finie, composée de parties, et multiple par conséquent ; mais si nous la considérons telle que l'entendement nous la fait connaître, c'est-à-dire si nous la percevons telle qu'elle est en soi, chose très-difficile, je l'avoue, il se trouve alors, comme je vous l'ai suffisamment démontré autrefois, qu'elle est infinie, indivisible et unique.

Les notions du temps et de la mesure naissent de cette faculté que nous avons de déterminer à volonté la durée et la quantité, savoir : en concevant celle-ci abstraction faite de la substance, et en séparant celle-là des modes par qui la durée s'écoule du sein des choses éternelles. Le temps et la mesure, en effet, ne sont autre chose que des déterminations de la durée et de la quantité, qui les rendent accessibles, autant qu'il se peut, à l'imagination. De même en concevant les affections de la substance abstraction faite de la substance elle-même et en les réduisant en de certaines classes pour les imaginer plus aisément, nous formons la notion du nombre, laquelle est un moyen de déterminer les affections de la substance ; d'où l'on peut voir que la mesure, le temps et le nombre ne sont que des façons de penser, ou plutôt d'imaginer. Il n'est donc point surprenant que tous ceux qui ont voulu concevoir le progrès de la nature par de semblables notions, et encore étaient-elles mal définies, se soient embarrassés d'une façon si extraordinaire dans leurs propres liens qu'il leur a fallu tout rompre pour en sortir et se jeter dans les dernières absurdités. Car comme il y a une foule de choses qui échappent à l'imagination et ne se peuvent concevoir que par le seul entendement, telles que la substance, l'éternité, et autres semblables, vouloir expliquer de semblables choses par des notions qui sont de simples secours donnés à l'imagination, c'est vouloir faire servir l'imagination à nous rendre déraisonnables. Et de même encore, si l'on confond les modes de la substance avec ces êtres de raison, auxiliaires de l'imagination, il est impossible de s'en former une idée juste ; car c'est faire du temps, de la mesure et du nombre des choses inintelligibles, en

les séparant tout à la fois et de la substance, et des modes, dont ils représentent l'écoulement éternel.

Pour que la chose soit encore plus claire, veuillez prendre un exemple. Supposez une personne qui, concevant la durée d'une manière abstraite et la confondant avec le temps, se mette à la diviser en parties ; elle ne pourra jamais comprendre comment une heure peut se passer ; car pour qu'une heure se passe, il faut que la première moitié se passe d'abord, puis la moitié de l'autre moitié, puis la moitié de ce qui reste ; et en prolongeant indéfiniment cette division, il est impossible d'atteindre à la fin de l'heure en question. De là vient que plusieurs philosophes, peu accoutumés à distinguer les êtres de raison d'avec les choses réelles, ont été jusqu'à soutenir que la durée se compose de moments ; et ils sont ainsi tombés de Charybde en Scylla ; car composer la durée de moments et le nombre de zéros, c'est tout un.

Puisqu'il résulte de ce qui précède que le nombre, la mesure et le temps, étant de simples auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis (autrement le nombre ne serait plus le nombre, la mesure ne serait plus la mesure, le temps ne serait plus temps), il est aisé de concevoir que ceux qui, par ignorance de la vraie nature des choses, ont confondu ces trois êtres de raison avec les existences réelles, aient été conduits à ne pas reconnaître la possibilité d'un infini actuel. Mais, pour apprécier les misérables raisonnements qu'ils ont imaginés, je m'en rapporte aux mathématiciens qui, sachant se former des idées claires et distinctes des choses, ne s'arrêtent pas un instant à des difficultés de cette sorte. Car, outre qu'ils ont rencontré dans leurs recherches beaucoup de choses qui ne se peuvent déterminer par aucun nombre, ce qui prouve assez l'insuffisance des nombres à déterminer toutes choses, ils en ont trouvé aussi qui sont telles qu'aucun nombre ne peut les égaler et qu'elles surpassent tout nombre assignable. Or ils sont loin de conclure que les choses de cette nature surpassent tout nombre assignable par la multitude de leurs parties ; mais ils disent que leur nature est telle qu'elle exclut, sous peine de contradiction manifeste, toute détermination numérique. Par exemple, soit les deux cercles AB, CD ⁶, aucun nombre ne peut exprimer toutes les inégalités de distance qu'il y a entre ces deux cercles, ni toutes les variations que doit subir la matière en mouvement dans l'espace qui les sépare. Or cela ne vient point du tout de la grandeur de cet espace ; car prenez-en une partie si petite qu'il vous plaira, vous aurez toujours des inégalités de distance qu'aucun nombre ne pourra exprimer. Et on ne conclut pas de là, comme il arrive dans d'autres cas, que nous ne connaissons pas le maximum et le minimum de cette distance ; car dans l'exemple que nous avons pris, le maximum et le minimum sont tous les deux aisés à déterminer ⁷. La seule conclusion que nous ayons à tirer, c'est que la nature de l'espace com-

pris entre deux cercles non concentriques (enveloppés l'un dans l'autre) n'admet pas entre ces deux cercles un nombre déterminé de distances inégales. Par conséquent, celui qui voudrait fixer le nombre de ces distances devrait faire en même temps qu'un cercle ne fût pas un cercle.

Il en serait de même, pour revenir à mon sujet, de celui qui voudrait déterminer tous les mouvements que la matière a reçus jusqu'à ce moment en les réduisant, ainsi que leur durée, à un certain nombre et à un certain temps ; car ce serait vouloir dépouiller de ses affections la substance corporelle, que nous ne pouvons concevoir que comme existante, et faire qu'elle n'eût pas la nature qu'elle a réellement. Je pourrais démontrer cela très-clairement, ainsi que plusieurs autres points que j'ai touchés dans cette lettre, si je ne jugeais la chose superflue. Il est aisé de voir par les réflexions précédentes qu'il y a des choses qui sont infinies de leur nature et ne peuvent en aucune façon être conçues comme finies, et d'autres choses qui ne sont infinies que par la force de la cause dont elles dépendent étroitement, et qui par conséquent, dès qu'on les conçoit d'une manière abstraite, peuvent être divisées et considérées comme finies ; enfin, il y a de certaines choses qui sont infinies ou, si vous aimez mieux, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent être égalées par aucun nombre, bien qu'il y ait entre elles des différences de grandeur : car de ce que deux choses ne peuvent être égalées par aucun nombre, il ne s'ensuit pas du tout qu'elles soient égales entre elles, comme cela est manifeste par l'exemple cité et par une foule d'autres semblables.

J'ai donc mis sous vos yeux, mon cher ami, la cause des erreurs et de la confusion où l'on est tombé au sujet de cette question de l'infini, et je les ai expliquées toutes, si je ne me trompe, de façon qu'il ne reste plus une seule question relative à l'infini que je n'aie touchée ou qui ne se puisse résoudre au moyen des considérations qui précèdent. Il est donc superflu de vous retenir plus longtemps sur cette matière.

Je veux toutefois noter en passant que les nouveaux péripatéticiens ont mal compris, à mon avis, la démonstration que donnaient les anciens disciples d'Aristote de l'existence de Dieu. La voici, en effet, telle que je la trouve dans un juif nommé Rab Ghasdaj 8 : Si l'on suppose un progrès de causes à l'infini, toutes les choses qui existent seront des choses causées. Or nulle chose causée n'existe nécessairement par la force de sa nature. Il n'y a donc dans la nature aucun être à l'essence duquel il appartienne d'exister nécessairement. Mais cette conséquence est absurde. Donc le principe l'est aussi. - On voit que la force de cet argument n'est pas dans l'impossibilité d'un infini actuel ou d'un progrès de causes à l'infini. Elle consiste dans l'absurdité qu'il y a à supposer que les choses qui n'existent

pas nécessairement de leur nature ne soient pas déterminées à l'existence par un être qui de sa nature existe nécessairement.

Je passerai maintenant, parce que le temps me presse, à votre seconde lettre ; mais il me sera plus commode de répondre à vos questions quand vous voudrez bien me venir voir. Venez sans retard, je vous en prie, si la chose vous est possible ; car voici le temps des voyages. Adieu, et n'oubliez pas celui qui aime à se dire, etc.

Chapitre 16

(O.P. : XXXI ; C.A. : XVIII)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

GUILLAUME DE BLYENBERGH 1.

Monsieur et ami inconnu, j'ai déjà relu plusieurs fois votre traité récemment publié 2, et l'Appendice que vous y avez joint. À tout autre qu'à vous je dirais quelle solidité j'y ai trouvée, avec quel plaisir je l'ai dévoré ; ce que je ne puis taire, c'est que plus je le lis, plus il me plaît, et que j'y trouve chaque fois de nouvelles lumières. Mais je ne veux pas passer pour un flatteur et m'abandonner sans mesure à l'admiration que je ressens pour l'auteur d'un tel ouvrage. Je sais que les dieux ne refusent rien au travail. Vous vous étonnez sans doute de cette liberté que prend un inconnu de vous écrire, et vous vous demandez qui ce peut être : c'est un homme qui, poussé par un sincère amour de la vérité, s'efforce d'avancer dans la science aussi loin que l'infirmité de notre nature nous le permet dans cette courte et fragile vie, qui dans la recherche de la vérité ne se propose point d'autre but qu'elle-même ; qui ne demande à la science ni honneurs, ni richesses, mais la vérité toute nue et la tranquillité qu'elle mène à sa suite ; qui préfère à toutes les vérités et à toutes les sciences la métaphysique, ou du moins la partie principale de la métaphysique, et qui met tout le bonheur de sa vie à consacrer à cette étude les heures de ses loisirs. Personne, j'en suis certain, n'est aussi heureux que vous, personne n'a poussé aussi loin ses recherches et n'a conquis la perfection où je vois par votre livre que vous êtes arrivé. Pour vous dire un dernier mot de moi, je suis un homme qu'il ne tiendra qu'à vous de mieux connaître, si vous voulez l'attacher à vous par le lien le plus fort, en éclairant sa pensée, et en perçant, pour ainsi dire, le nuage qui l'obscurcit.

Je reviens à votre traité. En même temps que j'y ai trouvé le plus souvent une nourriture qui flattait agréablement mon palais, j'y ai rencontré aussi quelques

mets d'une digestion plus difficile. Je ne sais s'il convient à un inconnu de vous apporter ainsi ses objections, et si une telle importunité trouvera grâce à vos yeux ; c'est ce qui fait que je commence par vous écrire et par vous demander, dans le cas où les veillées d'hiver vous laisseraient quelque loisir et où vous seriez disposé à répondre aux difficultés que me laisse votre livre, si vous me permettez de vous exposer mes scrupules. Bien entendu que cela ne mettra pas obstacle à une occupation plus importante et ne vous gênera en aucune façon ; car ce que j'ai à cœur par-dessus tout, c'est de vous voir exécuter votre promesse et développer plus au long votre doctrine. J'aurais eu l'honneur de vous saluer moi-même et de vous exposer de vive voix ce que je vous écris ; mais l'ignorance où je suis de votre adresse, une maladie qui se gagne et les devoirs que j'ai à remplir m'en ont empêché et m'ont fait différer ma visite.

Pour que cette lettre ne soit pas entièrement vide, et dans l'espérance que je ne vous déplairai pas, je vous soumettrai une observation. Vous dites en divers endroits des Principes et des Pensées métaphysiques, soit en votre nom, soit comme interprète de M. Descartes, premièrement, que créer et conserver sont une même chose (ce qui est, en effet, si évident, pour peu qu'on y réfléchisse, que c'est une notion élémentaire) ; en second lieu, que Dieu ne crée pas seulement les substances, mais même le mouvement dans les substances, c'est-à-dire que par une création continuelle il conserve non-seulement les substances dans leur état naturel, mais leur mouvement même et l'effort qu'elles produisent. Dieu, par exemple, ne fait pas seulement, par sa volonté immédiate et par son opération (quel que soit le nom que vous choisissiez), que l'âme dure et persévère dans son état, mais il est cause que son opération détermine de telle façon le mouvement de l'âme. En un mot, de même que c'est par la continuelle création de Dieu que les êtres durent, de même l'effort et le mouvement des êtres arrivent en eux par la même cause, et hors de Dieu il n'existe point de cause de mouvement. Il s'ensuit que Dieu n'est pas seulement cause de la substance de l'âme, mais de tous les efforts ou mouvements de l'âme que nous appelons volontés ; vous le dites vous-même à plusieurs reprises ; or de cette assertion il résulte, ou qu'il n'y a aucun mal dans le mouvement ou la volonté de l'âme, ou que ce mal, Dieu lui-même le produit immédiatement. Et remarquez bien que ce que nous appelons des maux est produit par l'âme et conséquemment par le concours de Dieu et son action immédiate. Prenons un exemple. L'âme d'Adam veut manger du fruit défendu. Qu'arrive-t-il ? Suivant ce qui précède, non-seulement la volonté d'Adam veut par l'influence de Dieu, mais, comme nous allons le faire voir, c'est par l'influence de Dieu qu'elle veut précisément ce qu'elle veut, de sorte que, Dieu mouvant la volonté d'Adam, et la mouvant dans le sens déterminé où elle se meut, il arrive de deux choses l'une : ou que l'acte défendu n'est pas un mal, ou que Dieu lui-même fait direc-

tement ce que nous appelons le mal. Ni vous ni M. Descartes n'échappez à cette objection en disant que le mal est un non-être et qu'il n'y a pas de coopération de Dieu au non-être ; car on demande d'où venait la volonté de manger, d'où venait la volonté des démons de s'égaliser à Dieu. C'est une remarque très-juste que vous faites que la volonté n'est pas distincte de l'âme, qu'elle n'est autre chose que le mouvement ou l'effort de l'âme ; donc, pour un mouvement autant que pour un autre, la volonté a toujours besoin du concours de Dieu ; et qu'est-ce que le concours de Dieu, d'après vos propres paroles ? rien autre chose que la détermination précise de l'acte par la volonté de Dieu. Il s'ensuit que Dieu concourt également à une mauvaise volonté, en tant que mauvaise, et à une bonne, en tant que bonne, c'est-à-dire qu'il les détermine. Ainsi la volonté de Dieu, cause unique de toute substance et de tout effort, paraît être aussi la cause première d'une volonté mauvaise, en tant que mauvaise. Ajoutez qu'il ne se fait en nous aucune détermination de la volonté que Dieu ne l'ait connue dès l'éternité ; il ne peut l'ignorer sans être imparfait. S'il la connaît, comment la peut-il connaître, si ce n'est par ses propres décrets ? Les décrets de Dieu sont donc causes de nos déterminations ; et voilà encore qu'une volonté mauvaise n'est pas un mal, ou que Dieu est la cause immédiate et l'agent de ce mal. Notez bien qu'il n'y a pas de place ici pour la distinction des théologiens entre l'acte et le mal inhérent à l'acte ; l'acte et le mode de l'acte étaient dans les décrets de Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'a pas seulement décidé qu'Adam mangerait, mais bien qu'il mangerait nécessairement contre l'ordre de Dieu. De sorte qu'on retrouve partout cette double conséquence : ou ce n'est pas un mal de violer le précepte, ou ce mal, c'est Dieu qui le fait.

Voilà, Monsieur, ce qu'en ce moment je ne puis comprendre dans votre traité ; car ces deux alternatives m'effrayent autant l'une que l'autre. Mais j'attends de votre habileté et de vos lumières la solution de mon doute, et j'espère être plus tard en état de montrer combien je vous aurai été redevable. Croyez bien au moins que je ne vous fais ces questions que par amour de la vérité ; je suis libre, sans profession, vivant d'un commerce honnête et donnant à ces études le reste de mon temps. Je vous supplie en toute humilité d'accueillir mes objections. Si vous daignez me répondre, ce que je désire avec ardeur, adressez votre lettre à , etc.

GUILL. DE BLYENBERGH.

Dordrecht, 12 décembre 1664.

Chapitre 17

(O.P. : XXXII ; C.A. : XIX)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH,

B. DE SPINOZA.

Monsieur et ami inconnu, votre lettre du 12 décembre, incluse dans celle que vous m'avez écrite le 24 du même mois, m'est enfin parvenue le 26 à Schiedam 1. Elle m'a fait voir quel est votre amour de la vérité, et j'ai bien compris que tous vos travaux n'ont d'autre but qu'elle seule ; et comme c'est aussi l'unique fin que poursuit mon âme, me voici tout résolu, non-seulement à remplir vos désirs et à répondre aussi bien que je le pourrai aux questions que vous m'adressiez et à celles que vous m'adresserez plus tard, mais encore à ne rien négliger de mon côté pour augmenter notre liaison et resserrer notre commerce. Quant à ce qui me concerne, de toutes les choses qui ne dépendent pas de moi, il n'en est point qui me soit plus douce que de me lier avec de sincères amis de la vérité ; et je crois que dans le monde entier, parmi les objets qui ne sont point en notre pouvoir, il n'en est aucun où notre affection se puisse reposer avec plus de sécurité que sur de tels hommes ; il est aussi impossible de dissoudre un pareil lien, fondé sur un commun amour de la vérité, que de ne pas embrasser la vérité elle-même aussitôt qu'on la connaît. Aucune affection, dans l'ordre des choses placées hors de notre puissance, ne saurait être plus agréable ni plus forte, puisque la vérité seule peut établir une solide union dans la diversité des esprits et des sentiments. Je laisse les avantages qu'on en peut retirer, pour ne pas insister sur ce qui vous est parfaitement connu ; et je ne l'ai fait jusqu'ici que pour vous mieux montrer combien il m'est et me sera toujours agréable de trouver l'occasion de vous rendre mes services.

Pour prendre sur-le-champ celle qui se présente, j'entre dans le fond de votre lettre, et je réponds à votre objection, dont voici le fondement : c'est que de la providence de Dieu, qui ne diffère pas de sa volonté et de son concours, et de la création continue, il résulte qu'il n'y a ni péché ni mal, ou que Dieu effectue le mal et le péché. Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par le mal ; et autant que l'on peut le conjecturer d'après votre exemple de la volonté déterminée d'Adam, vous paraissez entendre par ce mot de mal la volonté elle-même, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à un mode particulier, ou en tant qu'elle résiste à l'ordre de Dieu ; et vous en concluez (ce que je suis loin de contredire, si l'on admet votre hypothèse) qu'il y a une égale absurdité à soutenir ou que Dieu fasse lui-même ce qui est contre sa volonté, ou que ce qui est contre la volonté de Dieu puisse être bon. Quant à moi, je ne puis accorder que le péché ou le mal soit quelque chose de positif, encore moins que quelque chose puisse exister ou arriver contre la volonté de Dieu. Loin de là, je prétends non-seulement que le péché n'est rien de positif, mais que nous ne pouvons dire qu'improprement, et en subissant une condition imposée au langage humain, que nous péchons contre Dieu et que les hommes offensent Dieu.

En premier lieu, nous savons que chaque être, pris en lui-même sans aucun rapport au reste des choses, renferme une perfection qui n'a pour bornes dans chaque être que sa propre essence, et que l'essence même d'un être n'est pas autre chose. Je prends pour exemple le dessein ou la volonté déterminée d'Adam de manger du fruit défendu. Ce dessein ou cette volonté déterminée, considérée en elle-même, renferme précisément autant de perfection qu'elle exprime de réalité ; et on en peut conclure que nous ne pouvons concevoir d'imperfection dans les choses qu'en les comparant à d'autres choses qui ont plus de réalité : en conséquence, dans la détermination d'Adam, tant que nous la considérons en elle-même et que nous ne la comparons à rien qui soit d'une nature plus parfaite ou dans un état plus parfait, nous ne pouvons trouver aucune imperfection ; bien plus, nous pouvons la comparer à une infinité d'autres objets moins parfaits qu'elle, comme des pierres, des troncs d'arbres, etc. Voici encore ce qu'on ne peut contester : c'est que les mêmes choses qui dans les hommes paraissent détestables et dignes de toute notre aversion peuvent être vues dans les animaux avec admiration : ainsi les guerres des abeilles, la jalousie des colombes, etc. ; passions méprisables dans les hommes, et qui pourtant rendent les animaux plus parfaits à nos yeux. De tout cela il résulte clairement que les péchés, qui n'expriment rien si ce n'est une imperfection, ne peuvent consister en quelque chose qui exprime une réalité, comme la détermination d'Adam et l'acte qui en fut la suite.

En outre, nous ne pouvons pas dire que la volonté d'Adam répugne à la loi de Dieu et qu'elle est mauvaise parce qu'elle déplaît à Dieu ; car outre qu'il y aurait en Dieu une grande imperfection, si quelque chose arrivait contre sa volonté, s'il désirait une chose qu'il ne pût avoir et que sa nature fût ainsi faite, à l'exemple des créatures, qu'il eût de la sympathie pour une chose, de l'antipathie pour une autre ; cette même action, contraire à la loi de Dieu, serait en même temps contraire à sa volonté ; car sa volonté ne différant pas de son intelligence, il est aussi impossible d'aller contre sa volonté que contre son intelligence, c'est-à-dire que ce qui arriverait contre sa volonté répugnerait nécessairement à son intelligence, comme un carré rond. Ainsi donc, puisque la volonté ou la résolution d'Adam, considérée en elle-même, ne peut être mauvaise, ni, à proprement parler, aller contre la volonté de Dieu, il s'ensuit que Dieu peut, et même, pour la raison que vous connaissez, que Dieu doit en être la cause : non pas en tant qu'elle est mauvaise ; car le mal qui est en elle n'est autre chose que l'état de privation qu'Adam devait perdre par l'accomplissement de cet acte ; et il est certain que la privation n'est pas quelque chose de positif, et que nous l'appelons ainsi par rapport à notre intelligence et non par rapport à celle de Dieu. Or la raison en est que nous renfermons tous les individus d'un genre, tous ceux par exemple qui ont extérieurement la forme humaine, sous une même définition, et nous pensons ensuite qu'ils sont tous également susceptibles de la plus grande perfection que cette définition comprenne ; puis, quand nous en trouvons un dont les actions répugnent à cette perfection, nous disons qu'il en est privé, qu'il s'éloigne de la nature ; ce que nous ne ferions pas si nous ne l'avions rapporté à cette définition, si nous ne lui avions attribué cette nature. Mais Dieu ne connaît pas les choses par abstraction, il n'a pas de définitions générales de cette espèce, il n'attribue pas aux choses plus de réalité que son intelligence et sa puissance ne leur en a effectivement donné ; et il suit de là que cette privation n'existe que pour notre esprit, et non pour le sien.

Suivant moi, cela résout tout à fait la difficulté. Mais pour rendre la chose plus évidente encore et ôter tout scrupule, j'ai besoin de répondre aux objections suivantes : premièrement, pourquoi l'Écriture nous apprend-elle que Dieu désire ardemment la conversion des impies, et pourquoi défend-il à Adam de manger du fruit, tandis qu'en définitive Adam fait le contraire ; secondement, il semble résulter de mes paroles que les méchants, par l'orgueil, l'avarice, le désespoir, et les bons, par la générosité, la patience et l'amour, honorent également Dieu, parce qu'ils suivent également sa volonté.

Quant au premier point, je réponds que l'Écriture, destinée au vulgaire et faite pour lui, emprunte le langage des hommes ; or le vulgaire ne s'élève pas aux conceptions sublimes, et c'est ainsi que je m'explique que les préceptes que Dieu a révélés

aux prophètes comme nécessaires au salut soient écrits en forme de lois. C'est encore ainsi que les prophètes ont composé des paraboles entières, qu'ils ont représenté Dieu comme un roi et un législateur, parce qu'il a révélé les moyens de salut et de perdition dont il était la cause, qu'ils ont appelé lois et rédigé sous forme de lois ces moyens qui ne sont que des causes, qu'ils ont présenté comme des punitions et des récompenses le salut et la perdition qui ne sont que des effets et des conséquences nécessaires, et qu'accommodant plutôt leurs paroles à cette parabole qu'à la vérité, ils ont fait un Dieu à l'image de l'homme, un Dieu irrité ou miséricordieux, désirant des objets à venir, jaloux, soupçonneux, trompé même par le diable, de sorte que les philosophes, et avec eux tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire qui suivent la vertu, non parce que c'est la loi, mais par amour et parce qu'elle est aimable, ne doivent pas être choqués de toutes ces paroles.

L'ordre donné à Adam consistait donc uniquement en ce que Dieu lui révéla que l'acte de manger ce fruit causait la mort, de même qu'il nous révèle, à nous, par la lumière naturelle de notre esprit, que le poison est mortel. Si vous demandez à quelle fin cette révélation, je réponds : pour rendre Adam d'autant plus parfait dans l'ordre de la science. Donc, demander à Dieu pourquoi il n'a pas donné à Adam une volonté plus parfaite, c'est aussi absurde que de demander pourquoi il n'a pas donné au cercle les propriétés de la sphère, comme cela suit manifestement de ce qui précède, et comme je l'ai prouvé au Schol. de la Propos. 15, Ire partie des Principes de Descartes démontrés géométriquement.

Quant à la seconde difficulté, j'avoue que les impies expriment à leur manière la volonté de Dieu, mais ils ne doivent pas pour cela entrer en comparaison avec les gens de bien. En effet, plus une chose est parfaite, plus elle tient de près à la Divinité et plus elle en exprime les perfections. Donc, comme les bons ont incomparablement plus de perfection que les méchants, leur vertu ne peut être comparée à celle des méchants ; d'autant plus que les méchants sont privés de l'amour divin qui découle de la connaissance de Dieu, et par lequel seul nous pouvons, dans la mesure de notre intelligence humaine, être appelés les enfants de Dieu. Il y a plus encore : ne connaissant pas Dieu, les méchants ne sont, dans la main de l'ouvrier, qu'un instrument qui sert sans le savoir et qui périt par l'usage ; les bons, au contraire, servent Dieu en sachant qu'ils le servent, et c'est ainsi qu'ils croissent sans cesse en perfection.

Chapitre 18

(O.P. : XXXIV ; C.A. : XXI)

À MONSIEUR GUILLAUME DE BLYENBERGH,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR ET AMI,

En lisant votre première lettre, je pensais que nos opinions étaient à peu près d'accord ; mais je vois bien par la seconde (qui m'a été remise le 21 de ce mois) qu'il en est tout autrement, et que nous avons des sentiments contraires, non-seulement sur certaines conséquences très-éloignées des premiers principes, mais sur ces premiers principes eux-mêmes ; et notre désaccord va même si loin que je ne vois plus en quoi ce commerce de lettres peut servir à nous éclairer l'un l'autre. Je m'aperçois qu'aucune preuve, si solide qu'elle soit selon les lois de la démonstration, n'a de force à vos yeux qu'à condition de s'accorder avec l'Écriture sainte, telle que vous l'entendez, vous ou d'autres théologiens de votre connaissance. Et sans doute, si vous pensez que Dieu nous parle un langage plus clair et plus efficace par l'Écriture sainte que par cette lumière naturelle de l'entendement qu'il a daigné nous accorder et que sa divine sagesse nous conserve pure et toujours présente, vous avez alors de bonnes raisons pour accommoder votre esprit aux opinions que vous attribuez à l'Écriture sainte, et je déclare qu'à votre place je n'agis pas autrement. Mais faisant profession de croire, sans restriction et sans détour, que je n'entends pas l'Écriture sainte, quoique j'aie passé quelques années à la méditer, et convaincu d'ailleurs, quand j'ai trouvé une démonstration solide, qu'il est impossible que je vienne jamais à en douter, je me repose avec une parfaite confiance et sans aucune crainte d'illusion dans ce que la raison me fait voir clairement, et je me tiens assuré, sans même lire l'Écriture sainte, qu'elle n'y peut contredire. Car, comme je l'ai remarqué assez clairement dans mon Appendice 1 (je ne puis indiquer le chapitre, n'ayant pas l'ouvrage avec moi à la campagne), la

vérité ne peut être contraire à la vérité. Et si je venais à penser une seule fois que je n'ai recueilli jusqu'à ce moment du travail de ma raison d'autre fruit que l'erreur, cela suffirait pour me rendre entièrement malheureux 2 ; car la raison fait ma jouissance, et le but où j'aspire dans cette vie, ce n'est point de la passer dans la douleur et les gémissements, mais dans la paix, la joie et la sérénité. Voilà le terme de mes désirs, et mon bonheur est d'en approcher peu à peu de quelques degrés. Mais n'allez pas croire que cela m'empêche de reconnaître cette vérité (qui est même la source du contentement et de la tranquillité de mon âme) : je veux dire que tout arrive par la puissance de l'Être souverainement parfait et selon l'ordre immuable de ses décrets.

Pour en venir à votre lettre, Monsieur, je vous remercie sincèrement de m'avoir fait connaître vos sentiments sur les matières de philosophie ; mais de mettre sur mon compte toutes les conséquences que vous prétendez inférer de ma lettre, voilà ce dont je ne vous remercie point du tout. Comment ai-je pu, je vous prie, vous donner sujet de m'attribuer des opinions comme celles-ci : que les hommes sont semblables aux bêtes, qu'ils périssent comme elles, que nos œuvres déplaisent à Dieu, etc. ? Il est vrai que sur ce dernier point nous sommes en complet dissentiment ; car selon vous Dieu ne se réjouit de nos œuvres qu'en ce sens qu'il voit que son but est atteint et que l'événement est d'accord avec ses vœux. Mais n'ai-je pas déclaré le plus clairement du monde que les bons honorent Dieu, qu'ils deviennent plus parfaits par le culte qu'ils lui rendent, qu'ils aiment Dieu ? Est-ce là, je le demande, les assimiler aux bêtes ? est-ce dire qu'ils périssent comme elles, et que leurs œuvres ne plaisent point à Dieu ? Si vous aviez lu ma lettre avec un peu plus d'attention, vous auriez aperçu aisément que tout notre dissentiment est dans ce seul point, savoir : si Dieu, quand il communique aux bons les perfections qu'ils reçoivent de lui, les leur communique comme juge (c'est là votre sentiment) ou comme Dieu, c'est-à-dire d'une manière absolue et sans qu'il faille attribuer à Dieu aucun des attributs de la nature humaine. Là-dessus vous vous faites l'avocat des impies, parce qu'ils font, dites-vous, tout ce que les décrets de Dieu leur donnent la possibilité de faire, et servent Dieu à l'égal des bons. Mais cette conséquence ne résulte nullement de mon principe ; car je ne fais pas jouer à Dieu le rôle de juge ; d'où il suit que j'estime l'œuvre, non par sa qualité intrinsèque, mais par la puissance de l'ouvrier ; et la récompense qui vient après le travail en résulte avec la même nécessité qu'il résulte de la nature du triangle que la somme de ses angles égale deux droits. C'est ce que chacun comprendra sans difficulté, s'il veut seulement remarquer que notre souverain bonheur consiste dans l'amour de Dieu 3, et que cet amour découle nécessairement de la connaissance de Dieu, qu'on nous recommande avec tant de soin. Du reste, on peut donner de ces principes une démonstration générale en considérant la nature des décrets

divins, ainsi que je l'ai expliqué dans mon Appendice. Mais j'avoue que ceux qui confondent la nature divine avec la nature humaine sont parfaitement incapables de comprendre toutes ces choses.

J'avais dessein de m'arrêter ici, Monsieur, pour ne pas vous fatiguer plus longtemps de ces matières, dont la discussion (comme je le vois clairement par la fin, très-pieuse du reste, de votre lettre) ne sert qu'à prêter à rire et n'est qu'un jeu d'esprit sans aucun usage. Mais pour ne point me refuser absolument à votre demande, je vais vous dire comment j'entends ces mots de négation et de privation, et j'ajouterai rapidement ce qui me paraîtra nécessaire à l'éclaircissement de ma première lettre.

La privation, selon moi, n'est pas l'acte de priver, mais purement et simplement le défaut ou le manque de quelque chose, lequel défaut en soi n'est rien. Ce n'est qu'un être de raison ou un mode de la pensée qui se forme par la comparaison des choses. Par exemple, nous disons qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous nous le représentons aisément comme clairvoyant, soit en le comparant aux autres hommes, soit en comparant son état actuel avec son état passé : c'est en vertu de cette comparaison que nous jugeons que la vue appartient à la nature d'un homme aveugle, et que nous disons qu'il en est privé. Mais si nous venons à considérer le décret de Dieu et la nature de ce décret, nous ne pouvons pas plus affirmer de cet aveugle qu'il est privé de la vue que nous ne ferions d'une pierre, par la raison qu'au moment où nous examinons un homme aveugle, la vue ne convient pas plus à sa nature qu'elle ne convient à une pierre. La contradiction serait la même dans les deux cas : car cela seul appartient à l'homme, cela seul fait partie de sa nature, qui lui est accordé par l'intelligence et la volonté de Dieu. D'où il suit que Dieu n'est pas plus cause de ce qu'un aveugle ne voit pas qu'il ne l'est de ce qu'une pierre n'a pas le don de la vue ; ne pas voir est donc une pure négation. De même, quand nous considérons la nature d'un homme emporté par le libertinage, et que nous comparons l'état actuel de son désir avec son état passé, ou avec le désir qui anime l'homme de bien, nous affirmons que le débauché est privé d'un désir meilleur que celui qui l'entraîne, parce que nous pensons qu'un désir vertueux convient actuellement à sa nature. Mais il faudra bien écarter cette pensée, si l'on considère la nature des décrets et de l'intelligence de Dieu ; car à ce point de vue, un désir vertueux ne convient pas plus à la nature de l'homme débauché qu'à celle du diable ou d'une pierre. Par où l'on voit que ce meilleur désir qu'on a supposé n'est point une privation réelle, mais seulement une négation. Et de cette façon, la privation consiste donc à nier d'un objet quelque chose que nous croyons appartenir à sa nature ; et la négation, à nier d'un objet quelque chose qui n'appartient pas à sa nature. Ceci fait clairement comprendre comment

l'appétit d'Adam pour les choses terrestres n'était un mal qu'au regard de notre intelligence et non point au regard de celle de Dieu. Car, bien que Dieu connût l'état passé d'Adam et son état présent, il ne le croyait pas privé pour cela de son état passé ; en d'autres termes, il ne croyait pas que son état passé appartînt à sa nature. Autrement, l'intelligence de Dieu serait contradictoire à sa volonté, c'est-à-dire à son intelligence elle-même 4. Si vous aviez bien entendu ce point, Monsieur, et si vous aviez remarqué en même temps que je n'accorde nullement pour mon compte cette sorte de liberté que Descartes attribue à l'âme humaine, ainsi que L. M. 5 l'a déclaré en mon nom dans la préface de mon ouvrage, soyez assuré que toute contradiction dans mes paroles se serait dissipée à vos yeux. Mais je vois bien maintenant que j'aurais beaucoup mieux fait de vous répondre en cartésien dans ma première lettre, et de vous dire que nous ne pouvons savoir comment notre liberté et ce qui en dépend peut se concilier avec la providence et la liberté de Dieu (comme je l'ai dit dans mon Appendice en plusieurs endroits) ; si bien que le dogme de la création ne doit introduire aucune contradiction dans celui de la liberté, l'esprit humain étant incapable de comprendre comment Dieu a créé le monde et (ce qui est la même chose) comment il le conserve. J'étais convaincu en vous écrivant que vous aviez lu la préface en question, et il me paraissait que ce serait manquer au devoir d'une amitié que je vous offrais cordialement que de ne pas vous répondre selon mes véritables sentiments. Mais passons là-dessus.

Cependant, comme je m'aperçois que vous n'avez pas encore bien saisi la pensée de Descartes, je vous prie de faire quelque attention à deux choses : premièrement, que ni moi, ni Descartes, nous n'avons jamais dit qu'il appartînt à notre nature de contenir notre volonté dans les limites de l'entendement ; on a dit seulement que Dieu nous a donné un entendement déterminé et une volonté indéterminée, de telle façon toutefois que nous restions dans l'ignorance sur la fin pour laquelle il nous a créés ; on a ajouté que cette volonté, ainsi indéterminée ou parfaite, non-seulement nous rend plus parfaits, mais, comme je le dirai tout à l'heure, nous est extrêmement nécessaire.

Secondement, vous remarquerez que notre liberté ne consiste ni en une certaine contingence des actions, ni dans l'indifférence, mais dans l'affirmation ou la négation ; d'où il suit qu'à mesure que nous sommes moins indifférents à affirmer une chose nous sommes plus libres. Par exemple, si la nature de Dieu nous est connue, l'affirmation de l'existence de Dieu suit de notre nature avec tout autant de nécessité qu'il suit de la nature d'un triangle que la somme de ses angles égale deux droits 6 ; et cependant nous ne sommes jamais plus libres que quand nous affirmons une vérité de cette sorte. Or, cette nécessité n'étant autre chose que le décret de Dieu, comme je l'ai fait voir clairement dans mon Appendice, il

est aisé de comprendre par là en quelque façon comment nous faisons une chose librement et en sommes véritablement la cause, bien que nous la fassions nécessairement et d'après le décret de Dieu. Cela se comprend, je le répète, toutes les fois qu'on affirme une chose dont on a une perception claire et distincte ; mais aussitôt qu'on affirme une chose qu'on ne conçoit pas clairement et distinctement, c'est-à-dire chaque fois qu'on souffre que la volonté se donne carrière hors des limites de l'entendement, on n'aperçoit plus alors la nécessité de l'affirmation ni les décrets de Dieu ; on ne voit que sa liberté, laquelle est toujours renfermée dans la volonté, et qui seule fait considérer nos actes comme bons ou mauvais. Et dans ce dernier cas, si nous essayons de concilier notre liberté avec le décret de Dieu et la création continue, c'est confondre alors ce que nous comprenons d'une façon claire et distincte avec ce que nous ne comprenons pas ; or toutes nos tentatives de conciliation sont impuissantes. Qu'il nous suffise donc de savoir que nous sommes libres, que les décrets de Dieu ne nous empêchent pas de l'être, enfin que nous sommes la cause du mal, puisque aucun acte ne peut être appelé bon ou mauvais qu'au regard de notre liberté. Voilà pour ce qui regarde Descartes ; et je crois avoir démontré qu'il n'y a dans ses principes, sous le point de vue qui nous occupe, aucune contradiction.

Pour en venir à ce qui me concerne en propre, je vous dirai d'abord quelle sorte d'utilité se rencontre, à mon avis, dans l'opinion que je professe : c'est que nous pouvons faire à Dieu de notre âme et de notre corps une offrande pure de toute superstition. Et n'allez pas croire que je nie l'utilité des prières ; car mon esprit est trop borné pour déterminer tous les moyens dont Dieu se sert pour amener les hommes à l'aimer, c'est-à-dire à faire leur salut. Mon sentiment n'a donc rien de nuisible ; et tout au contraire, il est pour tout homme dégagé de superstition puérile et de préjugés le seul moyen de parvenir au comble de la béatitude.

Vous dites qu'en mettant les hommes dans une si étroite dépendance de Dieu, je les rends semblables aux éléments, aux plantes et aux pierres ; mais cela fait bien voir que vous entendez mes sentiments dans un sens tout à fait éloigné du véritable, et que vous confondez ensemble les choses de l'entendement et celles de l'imagination. Car enfin, si vous aperceviez, de la pure lumière de la raison, ce que c'est que dépendre de Dieu, certes, vous ne penseriez pas que cette dépendance rendît les choses imparfaites, corporelles et mortes (qui pourrait en effet parler d'une façon si basse de l'Être souverainement parfait ?) ; mais vous comprendriez tout au contraire que c'est cette dépendance elle-même qui donne aux choses leur perfection. Cela est si vrai que, pour concevoir parfaitement la dépendance des choses et la nécessité de leur action fondée sur les décrets de Dieu, ce n'est pas aux plantes et aux troncs d'arbres qu'il faut regarder, mais aux choses

les plus intelligibles et aux plus parfaites d'entre les créatures. Vous vous convaincrez aisément de ce point, si vous voulez bien vous rappeler ce que je vous disais tout à l'heure dans ma seconde remarque sur les sentiments de Descartes, et je m'étonne que vous n'ayez pas fait plus d'attention à toutes ces choses.

Il m'est impossible de ne pas m'étonner aussi au plus haut degré d'un autre passage de votre lettre : Si Dieu, dites-vous, ne punit pas les fautes des hommes (par où vous entendez parler de Dieu comme d'un juge qui inflige au coupable une peine que sa faute elle-même n'eût point amenée avec soi ; car toute la question entre nous est là), quel motif m'empêchera de me précipiter dans toutes sortes de crimes ? Je réponds à cela que tout homme qui ne s'abstient du mal que par crainte de la peine (et je suis loin de vous mettre dans cette catégorie) n'agit assurément point par amour du bien et ne mérite nullement le nom d'homme vertueux. Pour moi, je détourne mes yeux d'une telle morale, et j'ai besoin de n'y point penser ; car elle répugne à mon caractère, et elle m'éloignerait de la connaissance et de l'amour de Dieu.

Croyez, Monsieur, que si vous aviez regardé de plus près la nature de l'homme et celle des décrets de Dieu, telle que je l'ai expliquée dans mon Appendice, et j'ajoute, si vous aviez su comment une conséquence se déduit d'un principe, vous n'auriez pas dit avec cette légèreté que mes sentiments rendent l'homme semblable à un tronc d'arbre, etc., etc. ; en un mot, vous n'auriez pas mis sur mon compte un si grand nombre d'absurdités qui n'existent que dans votre imagination.

Avant d'arriver à votre seconde règle, vous notez dans mon livre deux endroits que vous dites que vous n'entendez point. Pour le premier, il n'est pas nécessaire de rien ajouter à ce que dit Descartes, savoir, qu'en observant votre propre nature, vous sentez en vous-même que vous pouvez suspendre votre jugement. Que si vous prétendez que vous ne sentez point en vous-même que vous ayez aujourd'hui assez de force pour continuer par la suite à suspendre votre jugement, c'est aux yeux de Descartes comme si vous disiez que nous ne pouvons pas aujourd'hui nous assurer que si nous continuons d'exister demain, nous retiendrons la nature d'êtres pensants, ce qui implique contradiction.

Quant au second endroit dont vous parlez, je dis avec Descartes que, si nous ne pouvions pas étendre notre volonté hors des limites si étroites de notre entendement, nous serions les plus malheureux des êtres, incapables de faire un pas, de manger un morceau de pain, de subsister deux instants de suite ; car notre existence est entourée de périls et d'incertitudes.

J'arrive à votre seconde lettre, et je vous assure, Monsieur, que, tout en n'attribuant point à l'Écriture cette sorte de vérité que vous croyez qu'elle a, je pense reconnaître autant et plus que vous son autorité, et je pense également prendre beaucoup plus de précautions que ne font d'autres personnes pour n'y point supposer des pensées puériles et absurdes ; péril bien difficile à éviter, du reste, à moins qu'on n'entende parfaitement la philosophie ou qu'on ne soit éclairé de lumières divines. Et je m'inquiète fort peu, je l'avoue, des explications de l'Écriture données par le vulgaire des théologiens, surtout par ceux qui prennent l'Écriture à la lettre et ne pénètrent pas au delà du sens extérieur. Du reste, je n'ai jamais rencontré un théologien d'esprit assez épais, sauf les sociniens, pour ne pas voir que la sainte Écriture parle fréquemment de Dieu d'une manière humaine et exprime sa pensée par des paraboles. Quant à la contradiction que vous vous donnez la peine (inutile à mon avis) de trouver dans mon sentiment sur ce point, je suppose que vous entendez par parabole tout autre chose que ce que l'on entend d'ordinaire ; car qui a jamais pu croire qu'exprimer une pensée par une parabole, ce soit la détourner de son vrai sens ? Quand Michée dit au roi Achab qu'il avait vu Dieu assis sur son trône et les armées célestes placées à ses côtés, et que Dieu avait demandé à ses anges qui d'entre eux se chargerait d'abuser Achab, certes, c'était là une parabole dont se servait le prophète en cette occasion (où il ne s'agissait point de faire connaître les dogmes de la théologie dans leur sublimité), et qui suffisait pour exprimer le fond de l'avertissement que Michée avait à donner au nom de Dieu. Or on ne peut dire que le prophète ait détourné la pensée divine de son véritable sens. De même d'autres prophètes ont manifesté au peuple la parole de Dieu, par ordre de Dieu même, en se servant de paraboles semblables comme d'un moyen qui, sans leur être prescrit par Dieu, leur paraissait le meilleur pour ramener le peuple au primitif esprit de l'Écriture sainte, qui est, suivant les paroles mêmes de Jésus-Christ, d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et le prochain comme soi-même. Selon moi, les sublimes spéculations n'ont rien à voir avec l'Écriture ; et je déclare, pour ma part, que je n'y ai jamais appris ni pu apprendre un seul des attributs éternels de Dieu.

Quant au cinquième argument que vous élevez contre moi, savoir : que les prophètes ont dû manifester la parole de Dieu de telle façon déterminée, la vérité ne pouvant être en contradiction avec la vérité, cela revient, pour quiconque entend la méthode de démonstration, à me demander que je démontre que l'Écriture est la vraie parole de Dieu révélée, comme elle l'est en effet. Or je ne puis donner de cette vérité une démonstration mathématique sans le secours d'une révélation divine ; c'est pourquoi je me suis exprimé de cette sorte : Je crois, mais je ne sais pas mathématiquement tout ce que Dieu a révélé aux prophètes, etc. En effet, je crois fermement, mais sans le savoir d'une façon mathématique, que les prophètes ont

été les conseillers intimes de Dieu et ses fidèles ambassadeurs. Il n'y a donc dans ce que j'ai affirmé aucune contradiction, tandis qu'il ne s'en rencontre pas médiocrement dans le sentiment contraire.

Le reste de votre lettre, notamment le passage où vous dites : Enfin l'Être souverainement parfait connaissait d'avance, etc., ainsi que vos objections contre l'exemple du poison, enfin ce qui regarde l'Appendice avec tout ce qui suit, tout cela, dis-je, n'a aucun rapport à la question.

Il est vrai que dans la préface de L. M., après avoir montré ce qui restait à faire à Descartes pour établir une démonstration solide du libre arbitre, on ajoute que j'embrasse une opinion différente de la sienne, et de quelle façon. Je me réserve d'expliquer ma doctrine sur ce point quand il en sera temps ; aujourd'hui mon dessein n'est pas d'y toucher.

Je n'ai plus pensé à l'ouvrage sur Descartes et n'en ai pris aucun souci depuis qu'il a été traduit en hollandais. J'ai mes raisons pour agir ainsi, et il serait trop long d'en faire ici le compte. De façon qu'il ne me reste plus, Monsieur, qu'à me dire, etc.

Chapitre 19

(O.P. : XXXIX ; C.A. : XXXIV)

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Je n'ai pu vous envoyer plus promptement, à cause de diverses occupations qui me sont survenues, la démonstration de l'unité de Dieu que vous me demandez, laquelle est fondée sur ce que la nature de Dieu enveloppe l'existence nécessaire. Pour établir cette démonstration 1, je supposerai :

1° Que toute définition vraie n'enferme rien de plus que la simple nature de la chose définie ;

2° Qu'aucune définition n'enveloppe ni n'exprime aucune multiplicité, aucun nombre déterminé d'individus, puisque, par hypothèse, elle n'enveloppe et n'exprime rien de plus que la nature de la chose définie, telle qu'elle est en soi. Par exemple : la définition du triangle n'enferme que la simple nature du triangle ; elle n'enferme pas un nombre déterminé de triangles ; tout comme cette définition de l'âme : l'âme est une chose pensante, ou celle de Dieu : Dieu est l'Être parfait, n'enferment rien de plus que la nature de l'âme et de Dieu, et n'impliquent nullement un nombre déterminé d'âmes et de dieux.

3° Toute chose qui existe a nécessairement une cause positive par laquelle elle existe.

4° Ou bien cette cause est comprise dans la nature et la définition de la chose elle-même (l'existence appartenant à la nature de cette chose et y étant nécessairement enfermée), ou bien elle lui est extérieure.

Il suit de ces principes une fois posés que, s'il existe dans la nature un nombre déterminé d'individus d'une certaine espèce, il doit y avoir aussi une ou plusieurs causes capables de produire précisément ce nombre d'individus, ni plus, ni moins. Admettons, par exemple, qu'il existe dans la nature vingt hommes (pour éviter toute confusion, nous les supposeront contemporains) : il ne suffira pas pour rendre raison de leur existence de chercher la cause de la nature humaine en général, il faudra chercher aussi pourquoi il existe justement vingt hommes, ni plus, ni moins ; car, d'après notre troisième supposition, il est nécessaire que chacun d'eux ait une cause ou raison de son existence. Or cette cause, par la seconde et la troisième supposition, ne peut être enfermée dans la nature de l'homme toute seule, la définition vraie de l'homme n'enveloppant aucun nombre d'hommes déterminé. Il faudra donc, par la supposition quatrième, que la cause de l'existence de ces vingt hommes, et partant, de chacun d'eux, soit une cause extérieure. D'où il faut conclure, d'une manière absolue, que tout ce qui est conçu comme multiple existe par des causes étrangères, au lieu d'être produit par la force même de sa propre nature. Or, par hypothèse, l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu ; elle doit donc être enfermée dans la vraie définition de Dieu : d'où il suit que l'existence nécessaire de Dieu se doit conclure de cette définition. Et comme il a été démontré, par la seconde et la troisième supposition, que l'on ne peut conclure de la vraie définition de Dieu l'existence nécessaire de plusieurs dieux, on arrive finalement à l'existence d'un Dieu unique. C. Q. F. D.

Voilà, Monsieur, la méthode qui m'a paru en ce moment la meilleure pour démontrer l'existence d'un seul Dieu. Du reste, je l'ai précédemment établie d'une autre façon, par la distinction de l'essence et de l'existence ; mais j'ai préféré vous envoyer la présente démonstration, comme plus rapprochée de vos propres indications. J'espère qu'elle vous paraîtra satisfaisante ; sur quoi j'attends votre sentiment, et me dis en attendant, Monsieur, etc.

Woorburg, 7 janvier 1666.

Chapitre 20

(O.P. : XL ; C.A. : XXXV)

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Votre lettre du 30 mars a parfaitement éclairci ce qu'avait d'un peu obscur à mes yeux celle que j'ai reçue de vous le 10 février. Connaissant bien maintenant votre sentiment propre sur la question qui nous occupe, je vais la poser de la façon même dont vous l'envisagez, dans ces termes, par exemple : n'y a-t-il qu'un seul être qui subsiste par sa force propre, qui se suffit à lui-même ? À quoi je réponds, non-seulement qu'il n'y en a qu'un seul, mais que cela n'a besoin pour être démontré que de ce principe : que la nature de Dieu enveloppe l'existence nécessaire ; bien que d'ailleurs on arrive très-aisément à la même démonstration, soit par l'intelligence de Dieu (comme j'ai fait dans la proposition XI de mes démonstrations géométriques des Principes de Descartes), soit par d'autres attributs de Dieu 1. Pour en venir à la preuve actuelle, je vais d'abord montrer quelles propriétés doit avoir nécessairement un être dont l'essence enferme l'existence nécessaire.

1° Il doit être éternel ; car si vous lui attribuez une durée déterminée, cet être, considéré hors de la durée qui lui appartient, devra être conçu comme n'existant pas, c'est-à-dire comme n'enfermant pas dans son essence l'existence nécessaire, ce qui est contraire à sa définition.

2° Il doit être simple et non pas composé de parties ; car les parties composantes sont antérieures au composé dans l'ordre de la nature des choses aussi bien que

dans celui de la connaissance. Or cette priorité est absurde dans un être qui de soi est éternel.

3° Il n'est point conçu comme déterminé ; il ne peut être conçu que comme infini. Supposez, en effet, que la nature de cet être soit déterminée, on la concevrait donc comme n'existant pas hors des limites où elle est enfermée, ce qui est contraire à sa définition 2.

4° Il doit être indivisible 3 ; car s'il était divisible, on le pourrait diviser, soit en parties de même nature, soit en parties de nature différente. Dans le second cas, il pourrait être détruit ou ne pas exister, ce qui est contraire à sa définition ; dans le premier, chacune de ses parties enfermerait en soi-même l'existence nécessaire, et alors elle pourrait exister, et partant être conçue sans une autre partie ; d'où il résulterait qu'on pourrait concevoir une nature qui enferme l'existence nécessaire comme finie, ce qui est contraire, comme on l'a montré, à sa définition. Ceci fait clairement reconnaître qu'on ne peut, sans tomber en contradiction, attribuer à un tel être aucune perfection : car toute imperfection devrait consister, soit en quelque défaut de la nature de cet être, soit en de certaines limites où elle serait enfermée, soit enfin dans quelque changement qu'elle aurait à subir, par le défaut de sa force propre, de la part des causes extérieures. Or dans tous les cas possibles il en faut venir à dire qu'une nature qui enveloppe l'existence nécessaire, ou n'existe pas, ou n'a pas l'existence nécessaire. Nous devons donc conclure :

5° Que tout ce qui enferme l'existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection et ne doit exprimer que la perfection toute pure.

6° Or, comme un être ne peut exister par sa propre vertu ni se suffire à soi-même qu'en vertu de sa perfection intrinsèque, il s'ensuit que, si nous supposons qu'un être qui n'exprime pas toutes les perfections existe pourtant par sa nature, nous devons supposer aussi l'existence de l'être qui comprend en soi toutes les perfections ; car si l'être doué d'une moindre puissance en a pourtant assez pour exister et se suffire, à combien plus forte raison faut-il admettre l'existence de celui qui a une puissance plus grande 4 !

Ces principes posés, pour en venir à notre sujet, je dis que l'être dont l'existence appartient à sa nature ne peut être qu'unique, et qu'il est nécessairement celui qui possède en soi toutes les perfections, c'est-à-dire l'être que j'appelle Dieu. Car si vous supposez un être à la nature duquel appartient l'existence, cet être ne doit renfermer en soi aucune imperfection ; il doit au contraire exprimer

toute perfection (par notre cinquième principe) : d'où il suit que la nature de cet être appartient à Dieu (dont nous devons admettre l'existence par le sixième principe), puisque nous disons que cet être possède en soi toutes les perfections et est exempt de toute imperfection. De plus, cet être ne peut exister hors de Dieu ; car autrement une seule et même nature, laquelle enveloppe l'existence nécessaire, serait double ; ce qui est absurde, par la démonstration précédente. Donc il n'y a rien que Dieu seul qui enveloppe l'existence nécessaire. C. Q. F. D.

Voilà, Monsieur, ce qui m'est venu à l'esprit en ce moment pour établir la démonstration que vous désirez. Je souhaite au moins qu'il vous soit démontré que je suis, etc.

Woorburg, 10 avril 1666.

Chapitre 21

(O.P. : XLI ; C.A. : XXXVI)

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Il m'a été impossible, à cause de divers empêchements qui me sont survenus, de répondre plus promptement à votre lettre du 19 mai. Je vois bien que votre esprit est encore en suspens sur la démonstration que je vous ai mandée (sans doute à cause de l'obscurité que vous y rencontrez encore). Je vais donc essayer de l'éclaircir.

J'ai d'abord énuméré quatre propriétés que doit posséder l'être qui existe par sa propre vertu et qui se suffit à soi-même. Ces quatre propriétés et celles qui s'y rattachent, je les ai réduites à une seule dans ma cinquième remarque préliminaire. Ensuite, pour déduire de la seule supposition accordée tout ce qui était nécessaire à ma démonstration, j'ai prouvé par cette supposition même l'existence de Dieu ; enfin j'ai tiré de tout cela la conclusion cherchée, sans rien supposer de plus que le sens ordinaire des termes.

Voilà en peu de mots quel a été l'ordre et l'objet de ma démonstration. Je vais en reprendre maintenant toutes les parties une à une, en commençant par les quatre propriétés nécessaires que j'attribue à l'être qui existe par soi-même.

Vous ne trouvez aucune difficulté à la première, qui est tout simplement un axiome comme la seconde ; car je n'entends rien autre chose par un être simple, sinon qu'il n'est pas composé, soit de parties de nature différente, soit de parties analogues. Ici la démonstration est certainement universelle.

Vous avez parfaitement compris la troisième propriété (en ce sens, que, si l'être qui existe par soi est la pensée, il ne sera pas déterminé dans l'ordre de la pensée ; et, s'il est l'étendue, il ne le sera pas dans l'ordre de l'étendue, mais au contraire il devra toujours être conçu comme indéterminé) ; vous avez, dis-je, entendu cela à merveille, et cependant vous refusez d'entendre la conclusion, laquelle repose sur ce principe : qu'il y a contradiction à ce qu'un être dont la définition enferme l'existence, ou, ce qui est la même chose, l'affirme, soit conçu avec la négation de l'existence. Et comme le déterminé ne marque rien de positif, mais seulement la privation de l'espèce d'existence qui est conçue comme déterminée, il s'ensuit que l'être dont la définition affirme l'existence ne se peut concevoir comme déterminé. Par exemple : si l'étendue enferme l'existence nécessaire, il sera aussi impossible de concevoir l'étendue sans existence que l'étendue sans étendue. Or, s'il en est ainsi, il faut dire aussi qu'il sera impossible de concevoir l'étendue comme déterminée ; car essayez de la concevoir de cette façon, vous serez obligé de la déterminer par sa propre nature, c'est-à-dire par l'étendue : d'où il suit que, cette étendue déterminée, vous devrez la concevoir avec la négation de l'existence, ce qui est manifestement contraire à l'hypothèse.

Par la quatrième propriété, j'ai voulu montrer seulement que l'être qui existe par soi ne peut être divisé ni en parties de même nature, ni en parties de nature différente, soit que celles-ci enveloppent, soit qu'elles n'enveloppent pas l'existence nécessaire. Dans le second cas, ai-je dit, cet être pourrait être détruit, la destruction n'étant que la résolution d'une chose en parties de telle nature qu'aucune n'exprime plus la nature du tout. Dans le premier cas, cette propriété de l'être par soi serait en contradiction avec les trois précédentes.

Dans ma cinquième remarque préliminaire, j'ai supposé seulement que la perfection consiste dans l'être, et l'imperfection dans la privation de l'être. Je dis privation ; car bien que l'étendue, par exemple, contienne en soi la négation de la pensée, ce n'est point en elle une imperfection : une imperfection véritable, ce serait qu'elle fût privée d'étendue (et elle en serait privée en effet, si elle était déterminée), ou bien de durée, de situation, etc.

Vous m'accordez le sixième point sans restriction, et cependant vous dites que la difficulté reste tout entière ; car pourquoi, dites-vous, n'y aurait-il pas plusieurs êtres de nature différente qui tous existeraient par eux-mêmes, par exemple l'étendue et la pensée ? Mais cela prouve seulement que vous prenez le sixième principe dans un sens tout différent du mien. Je crois apercevoir en quel sens vous l'entendez ; mais pour ne pas perdre de temps, je vais expliquer mon propre sens. Je dis donc que si vous supposez qu'un être qui n'est parfait et indéterminé qu'en son

genre existe par sa propre vertu, il faudra accorder aussi l'existence de l'être absolument parfait et indéterminé que j'appelle Dieu. Par exemple : si nous supposons que l'étendue ou la pensée (lesquelles peuvent être parfaites dans leur genre, c'est-à-dire dans un genre déterminé d'existence) existent par leur propre force intrinsèque, il faudra dire aussi que Dieu existe : Dieu, l'être absolument parfait, ou, si l'on veut, absolument indéterminé. Ici je voudrais qu'on remarquât la véritable force du mot imperfection, lequel signifie qu'il manque à un être quelque chose qui appartient cependant à sa nature. Par exemple, l'étendue ne peut être appelée imparfaite que relativement à la durée, à la situation, à la quantité, je veux dire, en tant qu'elle a une durée moindre que telle autre durée, qu'elle ne garde pas sa situation, qu'elle a une grandeur surpassée par une grandeur supérieure. Mais on ne pourra pas l'appeler imparfaite parce qu'elle ne pense pas, sa nature ne demandant rien de semblable et ne consistant que dans la seule extension, c'est-à-dire dans un genre déterminé d'existence. Or ce n'est que relativement à son genre d'existence qu'on la peut appeler déterminée ou indéterminée, parfaite ou imparfaite. - Maintenant, comme la nature de Dieu ne consiste pas dans un genre déterminé d'existence, mais dans l'existence elle-même, qui est absolument indéterminée, sa nature demande tout ce qui exprime parfaitement l'être, sans quoi elle serait déterminée et aurait du défaut. D'où il s'ensuit qu'il ne peut y avoir qu'un seul être, savoir Dieu, qui existe par sa propre vertu. Posons, en effet, pour prendre un exemple, que l'étendue enveloppe l'existence : il est dès lors nécessaire qu'elle soit éternelle et indéterminée, et qu'absolument parlant elle n'exprime aucune imperfection ; il faut au contraire qu'elle exprime la perfection. Mais s'il en est ainsi, elle appartient donc à la nature de Dieu, elle est donc quelque chose qui exprime la perfection de Dieu d'une certaine façon, Dieu étant l'être indéterminé et tout-puissant, non pas sous un point de vue particulier, mais absolument et dans l'essence. Or tout ce que nous disons là de l'étendue se doit affirmer de toute autre chose quelconque à laquelle nous supposerons l'existence par soi. Je conclus donc, comme dans ma précédente lettre, qu'il n'y a rien que Dieu seul qui subsiste par sa propre vertu. - Je crois que ces explications suffisent pour l'éclaircissement de ma précédente lettre ; c'est du reste, Monsieur, ce dont vous jugerez mieux que moi

Chapitre 22

(O.P. : XLII ; C.A. : XXXVII)

À MONSIEUR J. B.,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR ET CHER AMI,

Il m'a été impossible jusqu'à ce moment de répondre à la dernière lettre que j'ai reçue de vous voici déjà longtemps ; des occupations diverses et mille soucis m'ont ôté toute liberté, et c'est à peine si je suis enfin parvenu à me débarrasser de ce fardeau. Mais puisque je commence enfin à respirer un peu, je ne puis tarder plus longtemps à m'acquitter envers vous, en vous remerciant de l'affection et de l'obligeance que vous me témoignez, et dont vous m'avez donné plusieurs fois, notamment dans votre lettre, des marques si sensibles Je viens à votre question, que vous posez de cette manière : Existe-il, peut-il exister une méthode capable de nous conduire d'un pas ferme et sûr à la connaissance des objets les plus relevés ; ou bien nos âmes sont-elles, comme nos corps, livrées aux chances du hasard, et est-ce la fortune, plutôt que l'art, qui a la conduite de nos pensées ?

Il me paraît que j'aurai satisfait à cette question si je fais voir qu'il doit nécessairement y avoir une méthode par laquelle nous pouvons conduire et enchaîner nos perceptions claires et distinctes, et que l'entendement n'est pas, comme le corps, sujet aux chances du hasard. Or c'est ce qui résulte de ce seul point, savoir : qu'une perception claire et distincte ou plusieurs ensemble peuvent être cause par elles seules d'une autre perception claire et distincte. Je dis plus : toutes nos perceptions claires et distinctes ne peuvent naître que de perceptions de même espèce, lesquelles sont primitivement en nous et n'ont aucune cause extérieure. D'où il suit que toutes ces perceptions ne dépendent que de notre seule nature et de ses lois invariables et déterminées ; en d'autres termes, c'est de notre seule

puissance qu'elles dépendent et non point de la fortune, je veux dire des causes extérieures, qui sans doute agissent suivant des lois déterminées et invariables, mais nous demeurent inconnues, étrangères qu'elles sont à notre nature et à notre puissance propre. Quant aux autres perceptions, j'avoue qu'elles dépendent le plus souvent de la fortune. On peut voir par là quelle doit être la vraie méthode et en quoi elle consiste principalement, savoir, dans la seule connaissance de l'entendement pur, de sa nature et de ses lois ; et pour acquérir cette connaissance, il faut sur toutes choses distinguer entre l'entendement et l'imagination, en d'autres termes, entre les idées vraies et les autres idées, fictives, fausses, douteuses, toutes celles, en un mot, qui ne dépendent que de la mémoire. Remarquez que pour comprendre tout cela, du moins en ce qui touche à la question de la méthode, il n'est point nécessaire de connaître la nature de l'âme par sa cause première ; une petite histoire de l'âme ou de ses perceptions, à la façon de Bacon, suffit parfaitement.

Je crois donc avoir expliqué et démontré en ce peu de mots la nature de la vraie méthode, et en même temps marqué le chemin qui y conduit. Il me reste cependant un avertissement à vous donner : c'est que la pratique de la méthode dont je parle demande une méditation assidue, un esprit attentif, une résolution ferme ; et pour satisfaire à ces conditions, il est nécessaire avant tout de se faire une règle de conduite invariable et de se proposer une fin bien déterminée ¹. Mais je n'insiste pas davantage

Woorburg, 10 juin 1666.

Chapitre 23

(O.P. : XLIX; C.A. : XLIII)

À MONSIEUR J. O. 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Vous êtes sans doute très-surpris du retard que je mets à vous satisfaire ; mais il m'est véritablement impossible d'obtenir de mon esprit qu'il s'applique à répondre au libelle que vous m'avez communiqué ; et si je me décide aujourd'hui à vous en parler, c'est uniquement, croyez-le bien, parce que je vous l'ai promis. Aussi, pour condescendre autant que possible à cette répugnance de mon esprit, je serai très-court, me bornant à montrer en peu de mots que ce critique interprète mes sentiments dans le sens le plus faux. Est-ce par malice ou par ignorance, je ne sais trop ; mais je viens au fait.

Il dit premièrement qu'il importe peu de savoir de quelle race je suis, et quelle est ma manière de vivre. Je crois que s'il l'avait connue, il ne se serait pas si aisément mis dans l'esprit que j'enseigne l'athéisme. Car c'est la pratique ordinaire des athées de rechercher avec excès les honneurs et les richesses, choses que j'ai toujours méprisées, comme le savent parfaitement tous ceux qui me connaissent. Pour en venir peu à peu à ses fins, l'auteur du libelle ajoute que je ne suis point un esprit médiocre ; et cet éloge a pour but sans doute de persuader plus aisément que c'est par pure adresse et par astuce que j'ai soutenu dans les intentions les plus détestables la cause des théistes. Cela ne fait voir qu'une chose, c'est que ce critique n'a pas entendu mes raisonnements. Car où est l'esprit assez subtil, assez astucieux, assez dissimulé pour établir par tant de solides raisons une doctrine qu'il estimerait fausse ? Et quel écrivain passera donc pour sincère aux yeux d'un

homme aussi défiant, s'il croit qu'on peut démontrer des chimères aussi solidement que des vérités ! Au surplus, rien de tout cela ne me surprend. C'est de cette façon que Descartes a été traité par Voët, et chaque jour on agit de même à l'égard des plus honnêtes gens.

On dit ensuite que, pour échapper à la superstition, je me suis dépouillé de toute religion. Je ne sais pas bien ce qu'on entend ici par religion et par superstition. Est-ce rejeter toute religion, je le demande, que de reconnaître Dieu comme le souverain bien, et de penser qu'à ce titre il le faut aimer d'une âme libre ? Soutenir que toute notre félicité, que la plus haute liberté consistent dans cet amour, que le prix de la vertu, c'est la vertu même, et qu'une âme aveugle et impuissante trouve son supplice dans cet aveuglement même, dire enfin que tout homme doit aimer son prochain et obéir aux commandements du souverain, est-ce là, je le répète, renier toute religion ? Et tous ces principes, je ne me suis pas borné à les poser expressément ; je les ai démontrés par les raisons les plus solides. Mais je crois voir maintenant dans quels sentiments pleins de bassesse cet homme est enfoncé. La raison, la vertu pour elle-même n'ont à ses yeux aucun attrait, et le bonheur serait pour lui de vivre au gré de ses passions, s'il ne redoutait le châtimement. Ainsi donc il ne s'abstient du mal et n'obéit aux divins commandements qu'avec hésitation et à regret, comme ferait un esclave ; et pour prix de cet esclavage il attend de Dieu des récompenses qui ont infiniment plus de valeur à ses yeux que l'amour divin. Plus il aura ressenti d'éloignement et d'aversion pour le bien, plus il espère être récompensé ; et de là il se croit le droit de penser que tous ceux qui ne sont point retenus par la même crainte vivent sans loi et rejettent toute religion. Mais je laisse tout cela pour en venir à la manière dont il argumente pour établir que j'enseigne en secret l'athéisme.

Le fort de son raisonnement, c'est qu'il pense que je nie la liberté de Dieu et que je le soumets au fatum. Or cela est très-certainement faux ; car j'ai établi que toutes choses suivent de la nature de Dieu par une nécessité inévitable, de la même façon que tout le monde établit qu'il suit de la nature de Dieu que Dieu a l'intelligence de soi-même ; or personne ne nie cette dépendance nécessaire, et cependant personne ne croit que Dieu, en se comprenant soi-même, soit contraint par aucune sorte de fatalité ; tout le monde pense que Dieu se comprend soi-même avec une parfaite liberté, quoique nécessairement. Je ne vois rien dans tout cela qui ne puisse être compris par une intelligence quelconque. Mais si notre critique se persuade que j'établis ces principes avec de mauvaises intentions, que dira-t-il de son ami Descartes, qui soutient qu'il n'arrive rien au dedans de nous que Dieu ne l'ait ordonné d'avance, et en outre, qu'à chaque moment de la durée

nous sommes créés de nouveau par Dieu, tout en conservant notre libre arbitre, ce que personne, au sentiment de Descartes lui-même, n'est capable de concevoir ?

J'ajoute que cette inévitable nécessité des choses ne détruit ni les lois divines ni les lois humaines ; car les préceptes de la morale, qu'ils reçoivent ou non de Dieu même la forme d'une loi, n'en sont pas moins divins ni moins salutaires ; et le bien qui résulte pour nous de l'exercice de la vertu et de l'amour de Dieu, soit que Dieu nous le donne à titre de juge, soit qu'il découle nécessairement de la nature même de Dieu, en est-il, je le demande, dans l'un ou l'autre cas, plus ou moins désirable ? Et de même, les maux qui résultent des actions mauvaises sont-ils moins redoutables, parce qu'ils en résultent nécessairement ? Enfin, que nos actions soient libres ou nécessitées, n'est-ce pas toujours la crainte et l'espérance qui nous conduisent ? C'est donc faussement qu'on affirme que dans ma doctrine je ne laisse aucune place aux préceptes et aux commandements moraux ; ou encore qu'il n'y a plus aucun espoir de récompense, aucune crainte de punition, du moment qu'on rapporte toutes choses au fatum, et qu'on les fait découler de la nature de Dieu avec une nécessité insurmontable.

Je ne veux point demander ici pourquoi l'on prétend que c'est une seule et même chose, ou peu s'en faut, de faire tout découler nécessairement de la nature de Dieu, ou de soutenir que Dieu, c'est l'univers ; mais je vous prie de noter l'odieuse assertion qu'on ajoute à celle-là. On soutient que la raison pour laquelle j'oblige les hommes à la pratique de la vertu, ce n'est point l'obéissance aux préceptes et à la loi de Dieu, ni l'espoir d'une récompense ou la crainte d'une punition, mais bien, etc. Assurément, il n'y a rien de semblable dans aucune partie de mon traité ; j'ai déclaré au contraire expressément au chapitre IV De la loi divine (laquelle est inscrite, en effet, de main divine au fond de notre âme, ainsi que je l'ai dit au chapitre II), que toute la substance de cette loi et son précepte fondamental, c'est d'aimer Dieu à titre de souverain bien ; je dis à titre de souverain bien, et non point par crainte de quelque supplice, l'amour ne pouvant naître de la crainte 2, ou par amour pour tout autre objet que Dieu lui-même ; car autrement ce n'est pas tant Dieu que nous aimerions que l'objet final de notre désir. J'ai montré dans ce même chapitre que cette loi divine a été révélée par Dieu aux prophètes ; et maintenant, soit que je prétende qu'elle a reçu de Dieu lui-même la forme d'une législation, soit que je la conçoive comme enveloppant, ainsi que tous les autres décrets de Dieu, une nécessité et une vérité éternelles, elle n'en reste pas moins un décret divin, un enseignement salutaire ; et après tout, que j'aime Dieu librement ou par la nécessité du divin décret, toujours est-il que je l'aime et que je fais mon salut.

Ainsi donc, je crois que je serais autorisé dès ce moment à considérer l'auteur du libelle comme un de ces hommes dont je disais, à la fin de la préface de mon traité, que j'aime mieux qu'ils laissent mon livre entièrement de côté que de le lire pour l'interpréter avec leur perversité ordinaire, incapables qu'ils sont d'en tirer aucune utilité pour eux-mêmes, et ne pouvant que nuire à autrui.

Ces explications suffiraient, je pense, pour l'objet que je me propose ; j'ai cru cependant qu'il serait bon d'ajouter quelques remarques encore. Ainsi, on juge totalement à faux, quand on s'imagine que, dans un certain endroit de mon traité, j'ai pensé à cet axiome des théologiens qui distinguent entre le discours d'un devin qui dogmatise et un simple récit. Car si l'axiome dont on parle se rapporte à la doctrine d'un certain R. Jehuda Alpakhar, dont j'ai parlé au chapitre XV, de quel droit supposer entre lui et moi une communauté quelconque de sentiments, puisque, dans le même chapitre où j'ai parlé de lui, j'ai rejeté son axiome comme faux ? Que si on a voulu parler d'un autre axiome, je déclare que je ne le connais pas, et partant que je n'ai pu m'y référer en aucune façon.

Je ne vois pas non plus pourquoi l'on me fait dire que tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Écriture donneront les mains à mes sentiments. J'ai réfuté justement l'opinion de ces personnes, tout comme celle de Maimonide.

Il serait trop long de marquer tous les endroits où l'auteur du libelle fait voir que le jugement qu'il porte sur moi n'est pas d'un esprit rassis. Je passe donc immédiatement à sa conclusion, qui est qu'il ne me reste plus aucune raison pour prouver que Mahomet n'a pas été un vrai prophète. Voilà ce qu'il s'efforce d'inférer de mes principes, lesquels prouvent au contraire que Mahomet a été un imposteur. Mahomet, en effet, a nié absolument cette liberté que la religion catholique, révélée par la lumière naturelle et par la lumière des prophètes, a reconnue à l'homme, et qu'il faut, comme je l'ai montré, nécessairement reconnaître. Mais quand tout cela ne serait pas, est-ce que je suis tenu, je le demande, de montrer qu'un certain prophète est un faux prophète ? C'est bien plutôt aux prophètes de montrer qu'ils l'étaient véritablement. Dira-t-il que Mahomet a enseigné, lui aussi, la loi divine et donné des signes certains de sa divine mission, comme ont fait les autres prophètes ; alors je ne vois pas quelle raison il aurait de lui refuser cette qualité.

Pour ce qui est des Turcs et des autres peuples étrangers au christianisme, je suis convaincu que s'ils adorent Dieu par la pratique de la justice et l'amour du prochain, l'esprit du Christ est en eux, et leur salut est assuré, quelque croyance qu'ils professent d'ailleurs sur Mahomet et ses oracles.

Voyez-vous maintenant, mon ami, combien cet homme s'est écarté de la vérité dans ses affirmations ? Mais cela ne m'empêche pas de tomber d'accord que ce n'est pas à moi, mais à lui-même qu'il a fait injure, quand il n'a pas rougi de prétendre que je me sers de raisons détournées pour introduire en secret l'athéisme.

Je ne pense pas, du reste, que vous trouviez rien dans ce qui précède qui vous paraisse trop sévère pour cet homme. Si vous rencontriez toutefois quelque mot trop dur, je vous prie de le retrancher ou de le corriger selon que vous le jugerez convenable. Mon dessein n'est point d'irriter personne, qui que ce puisse être, ni de travailler à me faire des ennemis. Or, comme c'est la suite ordinaire de ce genre de disputes, je ne me suis décidé qu'avec peine, je le répète, à vous envoyer cette réponse, et je n'aurais certainement pu m'y résoudre, si je n'avais été lié par ma promesse. Adieu ; je confie cette lettre à votre prudence, et vous prie de me croire, etc.

Chapitre 24

(O.P. : L ; C.A. : L)

À MONSIEUR ****,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Vous désirez que je marque la différence qu'il y a entre les sentiments de M. Hobbes et les miens sur la politique. Elle consiste en ce que je conserve toujours dans ma doctrine le droit naturel dans son intégrité, prenant dans chaque État pour mesure du droit du magistrat suprême sur les sujets le degré de puissance ou de supériorité qu'il possède à leur égard. Or c'est justement ce qui a toujours lieu dans l'état naturel.

Quant à l'argumentation dont je me sers, dans l'Appendice de mes démonstrations géométriques des Principes de Descartes, pour établir qu'on ne peut dire, dans la stricte propriété des termes, que Dieu soit un ou unique, je vous prie de considérer qu'une chose n'est dite une ou unique qu'au regard de l'existence et non de l'essence ; car avant de nombrer les choses, il faut les avoir réduites en de certains genres. Par exemple, celui qui tient dans sa main un sesterce et un impérial ne pensera pas au nombre deux, s'il ne peut appeler ces deux objets d'un seul et même nom commun, tel que pièce d'argent ou de monnaie : alors il peut affirmer qu'il a deux pièces d'argent ou de monnaie, puisqu'il appelle également de ce nom le sesterce et l'impérial. Il suit de là qu'aucune chose ne peut être appelée une ou unique qu'après qu'on a conçu quelque autre chose qui lui ressemble de la façon qu'on vient de dire. Or comme l'existence de Dieu est l'essence même de Dieu 1, et que nous ne pouvons nous former de cette essence aucune idée générale, il est certain que celui qui appelle Dieu un ou unique n'a pas une véritable idée de Dieu, ou du moins ne parle pas rigoureusement.

J'ai soutenu, en effet, que la figure est une pure négation et non pas quelque chose de positif ; car il est clair que la matière, prise dans son tout et comme indéfinie, ne peut avoir aucune figure, la figure n'appartenant qu'aux corps limités et finis. Celui qui dit : je perçois une figure, marque par là qu'il conçoit une chose déterminée et comprise en de certaines limites. Or cette détermination n'appartient pas à la chose même prise dans son être ; mais elle exprime plutôt son non-être. La figure n'étant donc qu'une détermination, et la détermination qu'une négation, il s'ensuit que la figure n'est au fond qu'une négation.

J'ai vu à la fenêtre d'un libraire le livre qu'un professeur d'Utrecht a écrit contre moi, et qui a paru après sa mort ². Le peu que j'en ai parcouru m'a fait juger qu'il n'était pas digne d'être lu, ni, à plus forte raison, réfuté. J'ai donc laissé en repos le livre et l'auteur, pensant en moi-même, et non sans rire, que les ignorants sont partout les plus audacieux et les plus prompts à faire des livres. Il paraît que ces messieurs que vous savez vendent leur marchandise à la façon des brocanteurs, qui montrent d'abord aux chalands ce qu'ils ont de pire. Ces messieurs disent que le diable est extrêmement habile ; mais, à dire vrai, leur génie surpasse le diable en habileté.

Adieu.

La Haye, 2 juin 1674.

Chapitre 25

(O.P. : LI ; C.A. : XLV)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

GODEFROY LEIBNIZ.

MONSIEUR,

J'ai appris par la renommée, qui publie de vous tant d'autres choses flatteuses, votre profonde habileté en optique ; c'est ce qui me détermine à vous soumettre, si faible qu'il soit, un travail que j'ai fait sur cette matière, assuré que je suis de ne pouvoir trouver un meilleur juge. Je vous envoie donc un petit mémoire qui a pour titre : Notice de haute optique, et que j'ai publié dans le dessein de communiquer mes idées plus commodément à mes amis et aux personnes curieuses de cette sorte de problèmes 1. J'apprends que M. *** y est très-habile, et je ne doute pas qu'il ne soit très-connu de vous 2. Si vous voulez bien obtenir de lui qu'il accueille favorablement ce mémoire et m'en dise son sentiment, je vous serai infiniment reconnaissant de ce service.

Je pense que vous avez déjà reçu le Prodrômus 3, écrit en italien, de François Lana, de la Compagnie de Jésus. Il y propose sur la dioptrique plusieurs belles choses. Un jeune Suisse fort versé aussi dans ces matières, J. Oltius, a publié des Études physico-mécaniques sur la vision, où il promet un appareil très-simple et d'une application très-générale pour polir des verres de toute espèce ; il annonce encore qu'il a trouvé un moyen de réunir tous les rayons qui viennent de tous les points d'un objet, de façon à obtenir un nombre égal de points correspondants, mais seulement dans le cas d'une certaine distance et d'une figure déterminée de l'objet.

Pour moi, ce que je propose n'a pas pour but de réunir les rayons qui partent de tous les points de l'objet, la chose ne pouvant pas absolument avoir lieu à une distance et pour des figures quelconques, au moins dans l'état présent de nos connaissances ; le résultat que j'ai voulu atteindre, c'est de réunir également les points placés hors de l'axe optique et ceux qui sont sur cet axe, de telle sorte que les ouvertures des verres puissent être de la grandeur qu'on voudra, sans que la vision cesse d'être parfaitement distincte. Mais tout cela n'aura quelque valeur que par le jugement que vous en porterez.

Agréez, Monsieur, les salutations de votre zélé serviteur,

GODEFROY LEIBNIZ,

J. U. D., conseiller de l'électeur de Mayence.

Francfort, 5 octobre 1671 (nouveau style).

Chapitre 26

(O.P. : LII ; C.A. : XLVI)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR GODEFROY LEIBNIZ,

J. U. D., CONSEILLER DE L'ÉLECTEUR DE MAYENCE,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

J'ai lu le mémoire que vous avez eu la bonté de me faire tenir, et c'est une communication pour laquelle je vous suis extrêmement redevable. Je regrette de ne pas avoir, en un endroit, entendu assez bien votre pensée, que vous avez assurément expliquée avec une clarté suffisante : quand vous recommandez de ne donner aux verres que la plus petite ouverture possible, n'est-ce pas parce que les rayons qui viennent d'un certain point de l'objet ne se réunissent pas exactement sur un autre point correspondant, mais bien sur un petit espace qu'on a coutume d'appeler point mécanique, et dont l'étendue est plus grande ou plus petite suivant celle de l'ouverture ? Je vous demanderai aussi si ces lentilles, que vous nommez pandoches, détruisent cet inconvénient : je veux dire, si le point mécanique ou petit espace où se réunissent, après la réfraction, les rayons qui partent d'un point de l'objet, garde toujours la même grandeur, quelle que soit celle de l'ouverture. Car, supposé qu'il en soit ainsi, on pourra augmenter tant qu'on voudra l'ouverture de ces lentilles, et alors elles seront bien supérieures aux verres de toute autre forme : autrement je ne comprendrais pas pourquoi vous les préférez si expressément aux lentilles ordinaires. Les lentilles circulaires, en effet, ont partout même axe ; et c'est pourquoi on doit, quand on les emploie, considérer tous les points de l'objet comme placés sur l'axe optique ; et bien que ces points

ne soient pas à la même distance de la lentille, la différence qui en résulte n'est point sensible, pourvu que l'objet soit très-éloigné, les rayons qui partent d'un seul point pouvant être alors considérés, à leur entrée dans la lentille, comme parallèles. Je crois cependant que vos lentilles peuvent avoir une autre utilité : si l'on veut embrasser plusieurs objets d'un seul regard (comme, par exemple, quand on emploie des lentilles circulaires convexes), vos pandoches servent alors à représenter tous ces objets ensemble d'une façon plus distincte. Mais il vaut mieux que je suspende mon jugement sur tous ces objets jusqu'au moment où vous aurez éclairci davantage votre pensée, ce que je vous prie instamment de faire. J'ai remis, selon vos désirs, l'un des deux exemplaires de votre mémoire à M. ***. Il m'a dit que le temps lui manquait en ce moment pour l'examiner ; mais il espère pouvoir s'en occuper dans une ou deux semaines.

Je n'ai point encore vu le *Prodromus* de François Lana, ni les *Études physico-mécaniques* de J. Oltius ; mais ce que je regrette beaucoup plus, c'est de n'avoir pas entre les mains votre *Hypothèse physique*, qui ne se vend point à La Haye. Je recevrai donc avec infiniment de plaisir le présent que vous me promettez si libéralement, et je serais heureux de pouvoir, à mon tour, vous être utile en quelque chose

P. S 1. M. Diemerbroeck n'habite point ici. Je suis donc forcé de vous envoyer cette lettre par l'ordinaire. Je ne doute pas que vous ne connaissiez quelqu'un à La Haye qui veuille prendre soin de nos lettres ; je désirerais bien avoir une personne à notre convenance pour cet objet : il y aurait à la fois plus de commodité et plus de sécurité. Avez-vous le *Traité théologico-politique* ? Si un exemplaire vous est agréable, je vous l'enverrai.

Chapitre 27

(O.P. : LIII ; C.A. : XLVII)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

LOUIS FABRICIUS.

MONSIEUR,

En vous écrivant sans avoir l'honneur de vous connaître, j'obéis aux ordres du sérénissime électeur palatin, mon très-excellent maître, qui a pour vous la plus grande estime. Il me charge de vous demander si vous seriez disposé à remplir dans son illustre Académie la chaire de professeur ordinaire de philosophie. Le traitement annuel serait le même dont jouissent en ce moment les professeurs ordinaires de l'Académie. Vous ne trouverez nulle part ailleurs, Monsieur, un prince plus favorable aux hommes de grand talent, au nombre desquels il se plaît à vous distinguer. Vous aurez pour philosopher toute liberté, le prince étant convaincu que vous n'en abuserez pas pour troubler la religion établie. Je me conforme, comme je le dois, aux ordres de ce sage prince en vous priant instamment, Monsieur, de me donner le plus tôt possible une réponse. Vous pourrez me la faire tenir, soit par le ministre résident du sérénissime électeur à La Haye, M. Grotius, soit par M. Gilles Vander Hek, qui la mettront dans le paquet de lettres qu'ils envoient régulièrement à la cour, soit enfin par toute autre commodité qui vous paraîtra la plus convenable. Je n'ajoute qu'un mot : si vous venez ici, soyez sûr que vous y mènerez une vie heureuse et digne d'un philosophe, à moins que toutes nos prévisions et toutes nos espérances ne soient entièrement trompées.

C'est dans ces sentiments que je vous prie de me croire,

Monsieur,

Votre zélé serviteur,

J.-LOUIS FABRICIUS

Professeur à l'Académie d'Heidelberg,

conseiller de l'électeur palatin.

Heidelberg, 16 février 1673.

Chapitre 28

(O.P. : LIV ; C.A. : XLVIII)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR LOUIS FABRICIUS,

PROFESSEUR À L'ACADÉMIE D'HEIDELBERG ET CONSEILLER DE L'ÉLECTEUR
PALATIN,

B. DE SPINOZA.

Si j'avais désiré jamais entrer dans l'enseignement des facultés, il m'eût été impossible de ne pas préférer à toute autre position celle que veut bien m'offrir par votre intermédiaire le sérénissime électeur palatin, surtout quand je songe à la liberté de philosopher que ce très-excellent prince eût daigné m'accorder. Et je ne parle point ici du désir que j'éprouve depuis longtemps de vivre sous le gouvernement d'un prince dont la sagesse fait l'objet de l'admiration universelle ; mais n'ayant jamais eu dessein d'enseigner en public, je ne puis consentir à profiter de l'occasion si honorable qui m'est offerte, bien que j'aie longtemps hésité, je l'avoue, à prendre ce parti. Mon premier motif, c'est que les soins que je donnerais à l'instruction de la jeunesse m'empêcheraient d'avancer moi-même en philosophie. Je considère, en second lieu, que j'ignore en quelles limites il faudrait enfermer cette liberté de philosopher qu'on veut bien me donner sous la condition que je ne troublerai pas la religion établie ; car la cause des schismes, ce n'est pas tant l'ardeur du zèle religieux que la diversité des passions humaines et cet esprit de contradiction qui fait condamner et envenimer les choses les plus innocentes. Or comme j'ai déjà fait l'épreuve de ces travers des hommes, moi simple particulier, qui vis dans la solitude, il est hors de doute que j'aurais à les redouter bien plus encore, si je m'élevais à une si grande dignité. Vous voyez, Monsieur, que ce n'est point l'espoir d'un sort plus brillant qui détermine mon refus, mais

l'amour de la tranquillité, ce bien précieux dont je ne crois pouvoir me flatter de jouir qu'à condition de renoncer à toute espèce de leçons publiques. Je vous demande donc avec instance de prier le sérénissime électeur qu'il me laisse du temps pour délibérer encore ; veuillez aussi me maintenir dans les bonnes grâces de ce très-excellent prince, et vous redoublez ainsi les sentiments de gratitude de celui qui se dit,

Monsieur,

Votre tout dévoué.

B. D. S.

La Haye, 30 mars 1673.

Chapitre 29

(O.P. : LXII ; C.A. : LVIII)

À MONSIEUR **** 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Notre ami J. R. 2 m'a fait tenir de votre part deux choses qui m'ont été fort agréables : d'abord la lettre que vous avez bien voulu m'écrire, et puis le sentiment de votre ami sur ma doctrine et celle de Descartes touchant le libre arbitre. Bien qu'un grand nombre d'affaires m'ôtent présentement la liberté d'esprit convenable, sans parler de ma santé toujours chancelante, l'affection que vous me marquez et plus encore votre amour pour la vérité me font un devoir de vous satisfaire, autant que la médiocrité de mon esprit le permettra. J'avouerai d'abord que je n'ai pas pénétré les pensées par où prélude votre ami, avant d'invoquer l'expérience et de solliciter l'attention du lecteur. Il ajoute un instant après que deux personnes dont l'une nie ce que l'autre affirme peuvent avoir toutes deux raison. Cela est vrai à une condition, savoir, que ces deux personnes pensent à des choses différentes qu'elles appellent du même nom ; je me souviens d'avoir donné autrefois beaucoup d'exemples de malentendus semblables à l'ami J. R., à qui j'écris de vous les communiquer.

Mais je viens à cette définition de la liberté que votre ami m'attribue, sans que je sache d'où il l'a tirée. J'appelle libre, quant à moi, ce qui existe et agit par la seule nécessité de sa nature ; je dis qu'une chose est contrainte quand elle est déterminée par une autre chose à exister et à agir suivant une certaine loi. Par exemple, Dieu est libre dans son existence nécessaire ; car il existe par la seule nécessité de sa nature. Dieu est libre dans l'intelligence de soi-même et de toutes choses ; car il résulte de la seule nécessité de sa nature que son intelligence doit tout embrasser.

Vous voyez donc bien qu'à mes yeux la liberté n'est point dans le libre décret, mais dans une libre nécessité.

Descendons maintenant aux choses créées, qui toutes sont déterminées à exister et à agir suivant une certaine loi ³. Et pour plus de clarté, prenons un exemple très-simple. Une pierre soumise à l'impulsion d'une cause extérieure en reçoit une certaine quantité de mouvement, en vertu de laquelle elle continue de se mouvoir, même quand la cause motrice a cessé d'agir. Cette persistance dans le mouvement est forcée ; elle n'est pas nécessaire, parce qu'elle doit être définie par l'impulsion de la cause extérieure. Ce que je dis d'une pierre se peut appliquer à toute chose particulière, quelles que soient la complexité de sa nature et la variété de ses fonctions, par cette raison générale que toute chose, quelle qu'elle soit, est déterminée par quelque cause extérieure à exister et à agir suivant une certaine loi.

Concevez maintenant, je vous prie, que cette pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, soit capable de penser, et de savoir qu'elle s'efforce, autant qu'elle peut, de continuer de se mouvoir. Il est clair qu'ayant ainsi conscience de son effort, et n'étant nullement indifférente au mouvement, elle se croira parfaitement libre et sera convaincue qu'il n'y a pas d'autre cause que sa volonté propre qui la fasse persévérer dans le mouvement. Voilà cette liberté humaine dont tous les hommes sont si fiers. Au fond, elle consiste en ce qu'ils connaissent leur appétit par la conscience, et ne connaissent pas les causes extérieures qui les déterminent. C'est ainsi que l'enfant s'imagine qu'il désire librement le lait qui le nourrit ; s'il s'irrite, il se croit libre de chercher la vengeance ; s'il a peur, libre de s'enfuir. C'est encore ainsi que l'homme ivre est persuadé qu'il prononce en pleine liberté d'esprit ces mêmes paroles qu'il voudrait bien retirer ensuite quand il est redevenu lui-même ; que l'homme en délire, le bavard, l'enfant et autres personnes de cette sorte sont convaincus qu'ils parlent d'après une libre décision de leur esprit, et non par un aveugle emportement ⁴. Or, comme ce préjugé est inné et universel, il n'est pas aisé de s'en délivrer. L'expérience a beau nous enseigner que rien n'est moins au pouvoir des hommes que de gouverner leurs appétits, et qu'en mille rencontres, livrés au conflit des passions contraires, ils voient le mieux et font le pire, nous n'en continuons pas moins de nous croire libres. Et pourquoi ? parce que nous sentons, quand nos désirs pour un objet sont très-faibles, que nous pouvons aisément les maîtriser par le souvenir d'un autre objet auquel nous pensons habituellement.

Maintenant que j'ai suffisamment expliqué, si je ne me trompe, mon sentiment véritable touchant la nécessité libre et la nécessité de contrainte, il m'est aisé de

répondre aux objections de votre ami. Car, lorsqu'il dit avec Descartes que celui-là est libre qui n'est contraint par aucune cause extérieure, s'il entend par un homme contraint celui qui agit contre son gré, j'accorde alors qu'en plusieurs rencontres nous ne sommes contraints d'aucune façon, et sous ce point de vue nous avons le libre arbitre. Mais s'il entend par un homme contraint celui qui, agissant à son gré, agit pourtant nécessairement, ainsi que je l'ai expliqué plus haut, je nie qu'en aucun cas nous soyons libres.

Votre ami affirme au contraire que nous pouvons exercer notre raison avec une entière liberté ; en d'autres termes, que nous en disposons d'une manière absolue. Et c'est un point sur lequel il insiste avec une confiance parfaite, pour ne pas dire excessive. Qui me contestera, dit-il, à moins d'être démenti par sa propre conscience, que je sois maître de penser actuellement dans mon for intérieur que je veux ou que je ne veux pas écrire ? Mais je voudrais bien savoir de quelle sorte de conscience nous parle ici votre ami, si ce n'est pas celle que j'ai décrite tout à l'heure en me servant de l'exemple de la pierre. Pour moi, qui tiens autant que lui à ne pas être démenti par ma conscience, c'est-à-dire par l'expérience et la raison, et qui de plus ne veux point entretenir les préjugés et l'ignorance, je nie formellement que je puisse penser, d'une puissance de penser absolue, que je veux actuellement ou que je ne veux pas écrire. Et ici j'en appelle à mon tour à la conscience de votre ami, et je lui demande s'il n'a pas éprouvé que dans les songes il ne possède pas cette puissance de vouloir ou de ne pas vouloir écrire, et que, quand il songe qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de ne pas songer qu'il veut écrire ; je lui demande encore si l'expérience ne lui a pas montré que l'âme n'est pas toujours également propre à penser à un même objet, mais que, suivant que le corps est plus ou moins disposé à ce que l'image de tel ou tel objet soit actuellement excitée dans le cerveau, l'âme est plus ou moins propre à la contemplation de cet objet 5.

Votre ami ajoute que les causes pour lesquelles il a appliqué son esprit à écrire l'ont poussé sans doute, mais non forcé, à cette action. Mais cela ne signifie rien de plus (à bien peser la chose) sinon que son esprit était alors ainsi disposé que des causes qui, dans une autre rencontre, quand, par exemple, il avait l'âme agitée de quelque violente passion, eussent été incapables de le déterminer à écrire, l'y ont en ce moment déterminé sans difficulté : en d'autres termes, ces causes, qui ne l'eussent pas contraint à écrire dans des circonstances différentes l'y ont contraint en ce moment, je ne dis pas à écrire contre son gré, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire.

Vient ensuite cette objection, que si nous sommes contraints par les causes extérieures, l'acquisition de la vertu n'est plus possible. Mais qui a dit à votre ami que la fermeté et la constance de l'âme dépendent de son libre décret, et ne se peuvent concilier avec le fatum et la nécessité? Toute malice, ajoute-t-il, serait excusable avec une telle doctrine. Mais où en veut-il venir? Des hommes méchants, pour être nécessairement méchants, en sont-ils moins à craindre et moins pernicioeux? Au surplus, permettez que je vous renvoie, pour plus de développement, au chap. VIII de la part. I de mon Appendice aux Principes de Descartes démontrés dans l'ordre des géomètres.

Un mot encore. Je voudrais bien que votre ami qui m'adresse toutes ces objections m'expliquât de quelle façon il concilie cette vertu humaine fondée sur le libre décret de l'âme avec la préordination divine. Dira-t-il avec Descartes qu'il ne sait point opérer cette conciliation : le voilà donc qui s'efforce de diriger contre moi une arme dont il s'est déjà blessé lui-même. Mais cet effort est inutile. Pesez mes sentiments avec attention, et vous verrez que tout s'y accorde parfaitement.

Chapitre 30

(O.P. : LXV ; C.A. : LXIII)

(Extrait)

À MONSIEUR DE SPINOZA,

**** 1.

MONSIEUR,

C'est très-sérieusement, je vous assure, que je vous prie de résoudre mes difficultés et que je vous demande une réponse. Je voudrais savoir, premièrement, si nous pouvons connaître d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Et sur ce point, veuillez me donner une démonstration directe, et non pas une preuve par l'absurde. Supposé que nous ne connaissions que les deux attributs dont je viens de parler : s'ensuit-il que les créatures qui sont constituées par d'autres attributs ne puissent concevoir aucune étendue ? Il résulterait de là qu'il faudrait admettre autant de mondes qu'il y a d'attributs en Dieu ; et alors, autant notre monde aurait d'étendue, autant on en devrait donner aux autres mondes, constitués par d'autres attributs. Or, de même que nous ne percevons, outre la pensée, que la seule étendue, les créatures de chacun de ces mondes ne percevraient avec la pensée que les attributs de leur monde particulier.

Voici ma seconde difficulté : L'entendement de Dieu différant, selon vous, du nôtre, tant par l'essence que par l'existence, il n'y a donc entre eux rien de commun ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 3, part. 1, de l'Éthique) l'entendement de Dieu ne peut être cause du nôtre.

Vous dites (c'est ma troisième objection), dans le Scholie de la Propos. 10 de l'Éthique, part. 1, que s'il y a une chose claire dans la nature, c'est que chaque être

se doit concevoir sous un attribut déterminé (jusque-là j'entends parfaitement), et qu'à mesure qu'il a plus de réalité ou d'être, un plus grand nombre d'attributs lui conviennent. Il paraît suivre de là qu'il y a des êtres qui possèdent trois, quatre attributs, ou un plus grand nombre ; et cependant on a le droit de conclure des démonstrations qui précèdent que chaque être est constitué par deux attributs seulement, savoir, par un attribut déterminé de Dieu et par l'idée de ce même attribut.

Ma quatrième demande serait d'avoir des exemples de choses produites immédiatement par Dieu, et de choses produites par l'intermédiaire de quelque modification infinie. La pensée et l'étendue, ce me semble, appartiennent à la première catégorie ; l'entendement dans la pensée, le mouvement dans l'étendue, à la seconde.

Voilà, Monsieur, ce que je voudrais obtenir de vous, si vous avez un peu de temps de reste. Agréez, etc.

25 juillet 1675.

Chapitre 31

(O.P. : LXVI ; C.A. : LXIV)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR **** 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Je me réjouis bien sincèrement que vous ayez enfin trouvé l'occasion de me procurer le plaisir, toujours si grand pour moi, de recevoir de vos lettres. Veuillez me donner souvent cette satisfaction : je vous le demande avec instance J'arrive aux difficultés que vous me proposez. Quant à la première, je dis que l'âme humaine ne peut connaître que ce qui est enveloppé dans l'idée du corps considéré comme existant en acte, ou ce qui peut être déduit de cette idée ; car la puissance de chaque chose se détermine par sa seule essence (Éthique, Propos. 7, part. 3). Or, l'essence de l'âme (par la Propos. 13, part. 2) est tout entière dans l'idée du corps existant en acte ; et par conséquent, la puissance de penser de l'âme ne s'étend pas au delà de ce qui est contenu dans l'idée de ce corps, ou de ce qui peut en être déduit. Or, cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée ; car son objet, qui est le corps (par la Propos. 6, part. 2), a Dieu pour cause, en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et non sous aucun autre attribut : d'où il suit (par l'Axiome 6, part. 1) que cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu, en tant qu'il est considéré seulement sous l'attribut de l'étendue. De plus, cette idée, comme mode de la pensée, a également Dieu pour cause (par la même Propos.), en tant que chose pensante, et non sous aucun autre point de vue. Donc (par le même axiome) l'idée de cette idée enveloppe la connaissance de Dieu considéré sous l'attribut de la pensée, et non sous aucun autre point de vue. Il est donc évident que l'âme humaine, ou

l'idée du corps humain, n'enveloppe ni n'exprime d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue. Or, de ces deux attributs et de leurs affections, il est impossible (par la Propos. 10, part. 1) de déduire aucun autre attribut. Je conclus donc que l'âme humaine ne peut connaître que les attributs de l'étendue et de la pensée ; ce que je me proposais de démontrer.

Vous demandez s'il faudra reconnaître autant de mondes différents qu'il y a d'attributs de Dieu. Je vous renvoie pour cela au Schol. de la Propos. 7 de l'Éthique, part 2. Du reste, cette proposition pourrait se démontrer plus aisément par l'absurde ; et quand il s'agit d'une proposition négative, je préfère ce genre de démonstration à la preuve directe, comme plus analogue à son objet. Mais puisque vous ne voulez que des démonstrations positives, je n'insiste pas et j'arrive à votre seconde objection.

Vous doutez qu'il soit possible, quand deux choses diffèrent entre elles tant sous le rapport de l'essence que sous celui de l'existence, que l'une d'elles produise l'autre, n'y ayant rien de commun entre des choses si différentes. Mais veuillez remarquer que tous les êtres particuliers, hormis ceux qui sont produits par leurs semblables, diffèrent de leurs causes tant par l'essence que par l'existence ; ce qui ôte tout sujet de doute à cet égard.

Quant au sens précis où j'ai dit que Dieu est la cause efficiente des choses, de leur essence comme de leur existence, je crois m'être suffisamment expliqué dans le Scholie et le Corollaire de la Propos. 25 de l'Éthique, part. 1.

Le principe renfermé dans le Scholie de la Propos. 10, part. 1, est fondé, comme je l'ai dit à la fin de ce même Scholie, sur l'idée que nous avons de l'Être absolument infini, et non point sur ce qu'il y a ou peut y avoir des êtres doués de trois, quatre, cinq attributs.

Voici les exemples que vous me demandez : pour les choses de la première catégorie, je citerai, dans la pensée, l'entendement absolument infini ; dans l'étendue, le mouvement et le repos ; pour celles de la seconde catégorie, la face de l'univers entier, qui reste toujours la même, quoiqu'elle change d'une infinité de façons. Voyez, sur ce point, le Scholie du Lemme 7, avant la Propos. 14, part. 2.

J'espère, Monsieur, avoir répondu à vos objections et à celles de votre ami. Toutefois, s'il vous reste quelque scrupule, je vous supplie de ne point hésiter à m'en faire part, pour que j'essaie, autant qu'il sera en moi, de le dissiper. Agréez, etc.

La Haye, 29 juillet 1675.

Chapitre 32

(O.P. : LXVII ; C.A. : LXV)

À MONSIEUR DE SPINOZA,

**** 1.

MONSIEUR,

Je viens vous demander la démonstration de ce principe, que l'esprit humain ne peut comprendre d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Ce n'est pas que je ne voie très-clairement la chose, mais il me semble qu'on pourrait tirer une conclusion toute contraire du Scholie de la Propos. 7, part. 2 de l'Éthique ; et cela vient sans doute de ce que je n'en ai pas suffisamment entendu le vrai sens. J'ai pris le parti de vous exposer comment j'ai tiré cette conclusion, mais non sans vous prier instamment, là où je ne pénétrerai pas votre pensée véritable, de venir à mon secours avec votre obligeance accoutumée.

J'arrive au fait. Je vois bien, par le Scholie cité plus haut, qu'il n'y a qu'un seul monde ; mais il résulte aussi de ce Scholie que ce monde unique et partant chaque chose particulière sont exprimés d'une infinité de façons. D'où il suit que la modification qui constitue mon âme et celle qui constitue mon corps, bien qu'elles ne soient qu'une seule et même modification, sont exprimées d'une infinité de façons, par un mode de la pensée, par un mode de l'étendue, par un mode d'un autre attribut de Dieu que je ne connais pas, et ainsi à l'infini, puisque Dieu a une infinité d'attributs et que l'ordre et la connexion des modifications de ces attributs sont les mêmes dans chacun d'eux. Or voici la question qui se présente : Pourquoi l'âme, qui représente une certaine modification, laquelle n'est pas seulement exprimée dans l'étendue, mais d'une infinité d'autres façons, pourquoi, dis-je, l'âme ne perçoit-elle que l'expression de cette modification dans l'étendue, c'est-à-dire

le corps humain, et pourquoi n'en perçoit-elle pas l'expression dans d'autres attributs de Dieu ? Mais le défaut de temps ne me permet pas d'insister plus longuement sur cette difficulté, qui s'évanouira peut-être tout à fait par de nouvelles méditations.

Londres, 12 août 1675.

Chapitre 33

(O.P. : LXVIII ; C.A. : LXVI)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR **** 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

.... Pour répondre à votre objection, il me suffit de dire qu'il est impossible, bien que chaque chose particulière soit exprimée d'une infinité de façons dans l'entendement de Dieu, que toutes ces idées en nombre infini qui l'y représentent ne constituent qu'une seule et même âme, savoir, l'âme de cette chose particulière : elles doivent constituer une infinité d'âmes ; et il n'y a point à cela de difficulté, puisque chacune de ces idées en nombre infini n'a aucune connexion avec les autres, ainsi que je l'ai expliqué dans le Scholie déjà cité de la Propos. VII, p. 2, et qu'on le peut déduire d'ailleurs de la Propos. X, p. 2. Veuillez faire quelque attention à ces passages, et je crois que toute objection disparaîtra

La Haye, 18 août 1675.

Chapitre 34

(O.P. : LXIX; C.A. : LXXX)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

**** 1.

MONSIEUR

.... J'ai beaucoup de peine à comprendre comment il est possible de démontrer a priori l'existence des corps avec leurs figures et leurs mouvements ; car dans l'étendue, prise en soi d'une manière absolue, il ne se rencontre rien de semblable.

Je voudrais savoir aussi comment il faut entendre ces paroles de votre lettre sur l'infini : Or ils ne concluent pas pour cela que ce soit par la multitude de leurs parties que ces sortes de choses surpassent tout nombre assignable. Il me semble que tous les mathématiciens, quand ils considèrent les infinis de cette espèce, ne manquent jamais de démontrer que le nombre de leurs parties est si grand qu'il surpasse tout nombre assignable. Or, dans l'exemple des deux cercles que vous avez cité, il ne paraît pas que vous prouviez cela, bien que vous entrepreniez de le faire. Vous montrez seulement que les mathématiciens ne s'appuient pas sur la grandeur de l'espace compris entre les deux lignes, mais vous ne montrez pas, comme vous le vouliez, qu'ils ne s'appuient pas sur la multitude des parties

2 mai 1676.

Chapitre 35

(O.P. : LXX ; C.A. : LXXXI)

(Réponse à la précédente).

MONSIEUR **** 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

J'ai dit dans ma lettre sur l'infini que les mathématiciens ne concluent pas l'infinité des parties de leur multitude ; car pour raisonner de la sorte, il faudrait qu'une multitude plus grande fût impossible ; il faudrait que la multitude en question surpassât toute multitude donnée. Or, il n'en est pas ainsi, puisque, dans l'espace total compris entre les deux cercles non concentriques supposés, il y a deux fois plus de parties que dans la moitié de cet espace ; ce qui n'empêche pas que le nombre des parties contenues dans cette moitié ne surpasse, tout aussi bien que le nombre des parties contenues dans l'espace total, tout nombre assignable.

Vous pensez qu'il est difficile, en partant de la notion de l'espace, tel que Descartes le conçoit, c'est-à-dire comme une masse en repos, de démontrer l'existence des corps. Pour moi, je ne dis pas seulement que cela est difficile, je dis que cela est impossible. Car la matière, étant donnée en repos, persévérera dans son repos autant qu'il sera en elle, et ne pourra être mise en mouvement que par une cause extérieure plus puissante. C'est pourquoi j'ai osé dire autrefois que les principes des choses naturelles imaginés par Descartes sont inutiles, pour ne pas dire absurdes.

La Haye, 5 mai 1676.

Chapitre 36

(O.P. : LXXI ; C.A. : LXXXII)

À MONSIEUR B. DE SPINOZA,

**** 1.

MONSIEUR,

Soyez assez bon pour m'indiquer, je vous prie, comment on peut, dans vos principes, expliquer a priori la variété des choses par le concept de l'étendue. Vous rappelez dans votre lettre 2 le sentiment de Descartes, qui ne pouvait, disait-il, expliquer la variété par l'étendue qu'en l'y supposant produite par l'activité motrice de Dieu. Il me paraît donc que Descartes ne déduit pas, comme vous le dites, l'existence des corps du concept d'une matière en repos, à moins que vous ne comptiez pour rien la supposition d'un Dieu moteur. J'ajoute que vous ne montrez pas comment l'existence des corps doit résulter a priori de l'existence de Dieu, difficulté capitale et que Descartes croyait au-dessus de la portée de l'esprit humain. Je sais fort bien que vous avez sur cette matière d'autres pensées que Descartes, et c'est pourquoi je vous supplie de me faire part de vos lumières, à moins que vous n'ayez quelque bonne raison qui vous ait détourné jusqu'à ce jour de faire connaître le fond de vos sentiments. Du moins, si vous jugez, comme j'en suis convaincu, qu'avec moi cette réserve cesse d'être nécessaire, veuillez me donner quelque indication dont je puisse profiter. En tout cas, soit que vous me parliez à cœur ouvert, soit que vous teniez votre pensée secrète, croyez que mon affection pour vous reste inaltérable.

Ce qui me fait désirer particulièrement l'explication de la difficulté que je vous propose, c'est que j'ai remarqué, dans mes études mathématiques, que l'on ne déduit jamais d'une chose quelconque prise en soi, c'est-à-dire, de la définition de cette chose, qu'une seule propriété ; et si l'on veut connaître plusieurs propriétés

de la chose en question, il devient nécessaire de la comparer avec d'autres choses ; car alors, par le rapprochement de ces diverses définitions, on découvre des propriétés nouvelles. Par exemple, si je considère la circonférence d'un cercle en elle-même, tout ce que je puis savoir, c'est qu'elle est partout semblable à elle-même, c'est-à-dire parfaitement uniforme, ce qui la distingue essentiellement de toutes les autres courbes ; mais je ne puis rien dire de plus. Maintenant, si je viens à comparer cette circonférence à d'autres lignes, aux rayons du cercle, par exemple, ou à deux lignes qui se coupent, ou à d'autres encore, je découvrirai alors un certain nombre de nouvelles propriétés. Or, tout cela me semble par trop d'accord avec la Propos. XVIe 3 de l'Éthique qui est peut-être la plus importante de tout le traité ; on y prend pour accordé que de la définition d'une chose quelconque se déduisent un certain nombre de propriétés qui lui appartiennent nécessairement ; ce qui me paraît impossible, tant qu'on ne compare pas la chose définie à d'autres objets. Voilà, Monsieur, ce qui m'empêche de concevoir comment d'un seul attribut considéré en soi, savoir, l'étendue, on peut faire sortir la variété infinie des corps.

Que si vous estimez que cette variété se déduit, non pas d'un seul attribut considéré en soi, mais de tous les attributs de Dieu pris ensemble, je vous prie de m'expliquer ce que je dois penser sur ce point, et comment la chose se peut concevoir. Agréez

Paris, 23 juin 1676.

Chapitre 37

(O.P. : LXXII ; C.A. : LXXXIII)

(Réponse à la précédente).

À MONSIEUR **** 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Vous me demandez si du seul concept de l'étendue la variété des choses se peut déduire a priori. Non, certes, et je crois avoir déjà prouvé clairement que cela est impossible. C'est même pour cette raison que j'ai reproché à Descartes d'avoir défini la matière par l'étendue. Selon moi, il la faut expliquer par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Au surplus, j'espère avoir quelque jour l'occasion, si Dieu me prête vie, de traiter à fond avec vous cette matière, sur laquelle je n'ai pu rien mettre en ordre jusqu'à ce moment.

Vous dites que l'on ne peut déduire de la définition d'une chose considérée en soi qu'une seule propriété. C'est, en effet, je crois, ce qui arrive, quand on a affaire à des objets très-simples ou à des êtres de raison, comme sont les figures de géométrie ; mais dans la réalité il en est tout autrement. Ainsi, de cela seul que je définis Dieu : l'être dont l'essence implique l'existence, je puis déduire plusieurs de ses propriétés ; par exemple, qu'il est unique, immuable, infini, etc. Il me serait facile de vous citer plusieurs cas semblables, ce qui est présentement superflu. Je termine en vous priant de me faire savoir si le Traité de M. Huet (contre le Traité théologico-politique), dont vous m'avez parlé précédemment, a paru à l'heure qu'il est. Pourriez-vous m'en envoyer un exemplaire ? - Encore une question : savez-vous quelque chose des récentes découvertes dont on parle sur la réfraction ? Adieu, Monsieur, aimez-moi toujours

La Haye, 15 juillet 1676.

Chapitre 38

(O.P. : LXXIV ; C.A. : LXXVI)

À MONSIEUR ALBERT BURGH 1,

B. DE SPINOZA.

MONSIEUR,

Je ne pouvais croire ce qu'on me disait de vous ; mais après la lettre que vous m'écrivez, il faut bien que je me rende, et je vois aujourd'hui non-seulement que vous êtes entré dans l'Église romaine, mais qu'elle a en vous un très-zélé défenseur, et que vous avez appris à son école à maudire vos adversaires et à vous déchaîner contre eux en mille violences. J'avais d'abord résolu de ne rien répondre à tout cela, convaincu que le temps, mieux que la raison, vous ramènerait à vous-même et à vos amis ; sans parler d'autres motifs que je me souviens que vous approuviez jadis, quand nous nous entretenions de l'affaire de Stenon 2 (ce qui ne vous empêche pas de suivre maintenant ses traces). Mais quelques amis, qui ont partagé les espérances que je fondais sur votre excellent naturel, m'ayant instamment prié de ne pas manquer en cette rencontre aux devoirs de l'amitié, et de songer à ce que vous avez été plus qu'à ce que vous êtes, ces raisons et d'autres semblables m'ont déterminé à vous écrire ce peu de mots, que je vous prie de lire d'un esprit calme.

Je ne perdrai pas mon temps à vous peindre, comme font d'ordinaire les adversaires de l'Église romaine, les vices des prêtres et des pontifes, afin de vous donner pour eux des sentiments d'aversion : ces tableaux, inspirés le plus souvent par des passions mauvaises, sont plus faits pour irriter que pour instruire. J'accorderai même qu'il se rencontre dans l'Église romaine un plus grand nombre d'hommes de grande érudition et de mœurs irréprochables que dans aucune autre Église chrétienne : et cela est très-simple ; car, les membres de cette Église étant plus

nombreux, il doit s'y trouver un plus grand nombre d'hommes de tel ou tel genre de vie, quel qu'il soit. En tout cas, une chose que vous ne pouvez nier, à moins qu'avec la raison vous n'ayez aussi perdu la mémoire, c'est que dans toutes les Églises il y a un certain nombre de gens de bien qui honorent Dieu par la justice et par la charité. Nous connaissons de ces sortes de gens parmi les luthériens ; nous en connaissons parmi les réformés, les mennonites, les enthousiastes ; et pour n'en citer qu'un petit nombre, vous n'êtes pas sans savoir que vos propres aïeux, au temps du duc d'Albe, souffrirent pour leur religion des tourments de toute espèce avec une constance et une liberté d'âme admirables. Il faut donc bien que vous accordiez qu'une vie sainte n'est pas le privilège de l'Église romaine ; elle peut se rencontrer dans toutes les Églises. Et comme c'est par la sainteté de la vie que nous connaissons, pour parler avec l'apôtre Jean (Épître I, chap. IV, vers. 13), que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, il s'ensuit que ce qui distingue l'Église romaine de toutes les autres est entièrement superflu, et par conséquent est l'ouvrage de la seule superstition. Oui, je le répète avec Jean, c'est la justice et la charité qui sont le signe le plus certain, le signe unique de la vraie foi catholique : la justice et la charité, voilà les véritables fruits du Saint-Esprit. Partout où elles se rencontrent, là est le Christ ; et le Christ ne peut pas être là où elles ne sont plus, car l'Esprit du Christ peut seul nous donner l'amour de la justice et de la charité. Croyez, Monsieur, que si vous aviez pesé ces pensées au dedans de vous-même, vous ne vous seriez point perdu et vous n'auriez point causé la peine la plus vive à vos parents, qui gémissent aujourd'hui sur votre sort.

Mais je reviens à votre lettre, où vous commencez par déplorer que je me laisse prendre aux séductions du prince des esprits rebelles. Sur quoi je vous prie de vous tranquilliser et de revenir à vous-même. Du temps que vous aviez l'esprit libre, vous adoriez, si je ne me trompe, un Dieu infini par qui tout se fait et se conserve. Quel est donc cet ennemi de Dieu que rêve aujourd'hui votre imagination, prince fantastique qui agit contre la volonté de Dieu pour séduire et tromper la plupart des hommes (car les hommes de bien sont rares), artisan du mal à qui Dieu livre les hommes pour les tourmenter éternellement ? Mais comment voulez-vous que la justice divine permette que le diable trompe impunément les hommes, et que les hommes soient punis pour avoir été les tristes victimes de ses séductions ?

Toutes ces énormités seraient tolérables encore, si vous adoriez un Dieu infini et éternel. Mais non : votre Dieu, c'est celui que Chastillon, à Tienen, donna impunément à manger à ses chevaux. Et c'est vous qui déplorez mon aveuglement ! c'est vous qui ne voyez que chimères dans ma philosophie, dont vous ne savez pas le premier mot ! Vous avez donc entièrement perdu le sens, bon jeune homme ? Et

il faut que votre esprit ait été fasciné, puisque vous croyez maintenant que le Dieu suprême et éternel devient la pâture de votre corps et séjourne dans vos entrailles.

Vous semblez pourtant vouloir user encore de votre raison, et vous me demandez comment je sais que ma philosophie est la meilleure entre celles qu'on a autrefois professées dans le monde, qu'on y professe encore, et qu'on y professera un jour. C'est une question que je puis vous faire à mon tour et avec beaucoup plus de raison ; car je ne me flatte point d'avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement que je comprends la vraie. Vous me demanderez comment je sais cela. Je réponds que je le sais de la même façon que vous savez vous-même que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et tout le monde reconnaîtra le droit que j'ai de répondre de la sorte, excepté les cerveaux malades qui rêvent de certains esprits immondes dont la fonction consiste à nous donner des idées fausses qui ressemblent tout à fait aux vraies. Ce sont là des visions, et le vrai est à soi-même sa propre marque et la marque du faux.

Mais vous, qui croyez avoir trouvé la meilleure des religions ou plutôt les meilleurs des hommes, et qui leur avez livré votre foi crédule, je vous demanderai à mon tour comment vous savez que ces hommes sont en effet les meilleurs entre tous ceux qui ont enseigné, qui enseignent et qui enseigneront d'autres religions ? Avez-vous examiné toutes ces religions, tant anciennes que nouvelles, celles de nos contrées, celles de l'Inde, enfin celles de l'univers ? Et alors même que vous les auriez examinées scrupuleusement, qu'est-ce qui vous assure que vous avez choisi la meilleure ? Car, enfin, vous ne pouvez donner aucune raison de votre foi. Vous direz sans doute que vous vous reposez dans le témoignage intérieur de l'Esprit de Dieu, tandis que ceux qui ne pensent pas comme vous sont séduits et trompés par le prince des esprits rebelles. Mais tous ceux qui ne sont pas de l'Église romaine diront de leur Église ce que vous dites de la vôtre, et ils auront tout autant de droit que vous.

Vous parlez du consentement unanime de tant de milliers d'hommes, de la succession non interrompue de l'Église. Mais tout cela, c'est le propre langage des pharisiens. Ils produisent, avec une confiance égale à celle des croyants de l'Église romaine, des myriades de témoins qui n'ont pas une fermeté moins opiniâtre que les vôtres, et qui rapportent, comme s'ils les avaient vues, des choses qu'ils ont entendu dire. Ajoutez que les pharisiens font remonter leur origine jusqu'à Adam. Ils vantent, eux aussi, avec une arrogance que l'Église romaine ne surpasse pas, la solidité immuable de leur Église qui s'est propagée jusqu'à ce jour, malgré l'hostilité commune des chrétiens et des gentils. Plus que tous les autres, ils se défendent par leur antiquité : c'est de Dieu même qu'ils ont reçu leurs traditions. Eux seuls

conservent la parole de Dieu, écrite et non écrite. Voilà ce qu'ils proclament d'une seule voix. Et en effet, personne ne peut nier que toutes les hérésies ne soient sorties de leur sein, et que les pharisiens ne soient restés fidèles à eux-mêmes pendant plusieurs milliers d'années, sans aucune contrainte et par la seule force de la superstition. Je ne parle pas de leurs miracles : mille personnes, et je les suppose bavardes, se fatigueraient à les raconter. Mais ce dont ils s'enorgueillissent de préférence, ce sont leurs martyrs. Ils en comptent plus que toute autre nation, et chaque jour augmente le nombre de ceux de leurs frères qui savent souffrir pour leur foi avec une force d'âme singulière. Ici je suis moi-même témoin de leur sincérité : j'ai vu entre beaucoup d'autres un certain Juda, qu'ils nomment le Fidèle, qui, élevant la voix du sein des flammes où on le croyait déjà consumé, entonna l'hymne Tibi, Deus, animam meam offero, et n'interrompit ce chant que pour rendre le dernier soupir.

Vous exaltez la discipline de l'Église romaine ; j'avoue qu'elle est d'une profonde politique, et profitable à un grand nombre, et je dirais même que je n'en connais pas de mieux établie pour tromper le peuple et enchaîner l'esprit des hommes, s'il n'y avait l'Église mahométane, qui surpasse de beaucoup la romaine à cet égard.

Vous voyez, Monsieur, qu'au bout du compte, le seul de vos arguments qui soit pour les chrétiens, c'est le troisième, qui repose sur ce que des hommes sans lettres et de condition basse sont parvenus à convertir presque tout l'univers à la foi du Christ. Mais remarquez que cette raison ne vaut pas seulement pour l'Église romaine ; elle vaut pour toutes les Églises qui reconnaissent Jésus-Christ.

Je suppose maintenant que toutes vos raisons soient en faveur de la seule Église romaine. Croyez-vous avoir pour cela démontré mathématiquement l'autorité de cette Église ? Certes, il s'en faut infiniment. Pourquoi voulez-vous donc que je croie que mes démonstrations m'ont été inspirées par le prince des esprits méchants, et non par Dieu ? J'ajoute que votre lettre me fait voir clairement que si vous vous êtes donné corps et âme à l'Église romaine, ce n'est pas tant l'amour de Dieu qui vous y a porté que la crainte de l'enfer, ce principe unique de toute superstition. Hé quoi ! poussez-vous l'humilité jusqu'à ne plus croire à vous-même, pour ne croire qu'à d'autres hommes qui sont damnés, eux aussi, par un grand nombre de leurs semblables ? Est-il possible que vous me taxiez d'arrogance et de superbe, parce que j'use de la raison, parce que je me confie à cette vraie parole de Dieu qui se fait entendre dans notre âme et que rien ne peut corrompre ni altérer ? Au nom du ciel, chassez loin de vous cette déplorable superstition, reconnaissez la raison que Dieu vous a donnée, et attachez-vous à elle, si vous ne voulez descendre au rang des brutes. Cessez d'appeler mystères d'absurdes erreurs, et de

confondre, à la honte de votre raison, ce qui surpasse l'esprit de l'homme ou ne lui est pas connu encore avec des croyances dont l'absurdité se démontre, avec ces horribles secrets de l'Église romaine que vous jugez d'autant plus élevés au-dessus de l'intelligence qu'ils choquent plus ouvertement la droite raison.

Du reste, le principe fondamental du Traité théologico-politique, savoir, que l'Écriture ne doit être expliquée que par elle-même, ce principe, que vous proclamez faux si témérairement et sans en donner aucune raison, je ne l'ai pas posé comme une hypothèse ; je l'ai établi sur une démonstration concluante et régulière ; vous la trouverez au chapitre VII, où j'ai aussi réfuté les objections de mes adversaires, et à la fin du chapitre XV. Je m'assure, monsieur, que si vous vous rendez attentif à ces passages, et si vous prenez la peine de méditer l'histoire de l'Église (que je vois que vous ignorez complètement), quand vous reconnaîtrez combien de faussetés les historiens ecclésiastiques nous débitent, et par quelle suite d'événements et d'artifices le pontife de Rome a mis la main, six cents ans après Jésus-Christ, sur le gouvernement de l'Église, je m'assure, dis-je, que vous viendrez à résipiscence. C'est ce que je vous souhaite de tout mon cœur. Adieu.

Chapitre 39

(O.P. : - 1 ; C.A. : XV)

À MONSIEUR LOUIS MEYER S. P. D.,

B. DE SPINOZA.

MON EXCELLENT AMI,

Je vous renvoie par notre ami de Vries 2 la Préface 3 dont vous l'aviez chargé pour moi. J'ai mis quelques notes à la marge, très-peu, comme vous verrez ; aussi me reste-t-il à en ajouter quelques-unes que j'ai mieux aimé confier à une lettre. 1° Vous expliquez au lecteur, page 4, à quelle occasion j'ai composé la première partie de mon ouvrage ; je voudrais qu'à cet endroit, ou dans tel autre qu'il vous plaira, il fût dit aussi que je l'ai composée en deux semaines 4, personne alors ne devant s'attendre à trouver dans cet écrit le plus haut degré de clarté qu'on puisse exiger, et j'espère aussi qu'on ne se laissera pas arrêter par un ou deux passages obscurs qui pourront se rencontrer çà et là. 2° Je voudrais encore que le lecteur fût averti que j'ai démontré plusieurs choses d'une autre façon que Descartes, non certes pour corriger Descartes, mais seulement pour être plus fidèle à l'ordre que je me suis tracé, et pour ne pas accroître le nombre des axiomes ; et c'est aussi pourquoi j'ai dû démontrer plusieurs choses que Descartes se borne à proposer sans démonstration, et en ajouter d'autres qu'il a cru pouvoir omettre 5. Enfin, mon très-cher ami, je vous supplie instamment de supprimer tout ce que vous avez dit contre le personnage en question et de n'en laisser subsister aucune trace 6. Entre beaucoup de raisons qui m'engagent à agir de la sorte, je ne vous en dirai qu'une, c'est que je voudrais voir tout le monde persuadé que notre publication est faite pour le bien de tous les hommes, que vous n'êtes poussé à imprimer ce petit livre que par le seul désir de propager la vérité, et dès lors que votre principal soin, c'est de rendre cet opuscule agréable à tous, d'encourager les hommes avec bienveillance et douceur à l'amour de la véritable philosophie, de travailler enfin

à l'utilité commune. Et c'est ce que chacun sera disposé à croire quand il verra que personne n'est attaqué dans mon écrit et qu'on n'y trouve rien qui puisse faire la moindre peine à qui que ce soit. Que si plus tard notre homme ou quelqu'un de ses pareils s'avise de faire éclater sa malveillance, il sera temps alors pour vous de dévoiler sa vie et ses mœurs, et le public vous applaudira. Je vous demande donc de vouloir bien attendre jusque-là ; ne me refusez pas, de grâce, et croyez-moi toujours,

Votre bien dévoué de tout cœur,

B. DE SPINOZA.

Woorburg, 3 août 1663.

Notre ami de Vries m'avait promis de vous porter cette lettre ; mais comme il ne sait plus maintenant quand il vous reviendra, je me sers d'un autre intermédiaire. Je vous envoie par la même occasion une partie du Scholie de la Proposition 27, partie 2, au commencement de la page 75. Veuillez la faire passer à qui de droit pour qu'on l'imprime de nouveau. - Il est nécessaire que cela soit imprimé une seconde fois, et il faut ajouter 14 ou 15 règles qui peuvent s'intercaler aisément.