



LA LOGIQUE DE SPINOZA

Author(s): Léon Brunschvicg

Source: *Revue de Métaphysique et de Morale*, T. 1, No. 5 (Septembre 1893), pp. 453-467

Published by: [Presses Universitaires de France](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40891468>

Accessed: 05-03-2016 12:12 UTC

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Presses Universitaires de France is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Revue de Métaphysique et de Morale*.

<http://www.jstor.org>

LA LOGIQUE DE SPINOZA

Une fois entré en possession de cette liberté intellectuelle qu'il avait défendue tour à tour contre l'entraînement de ses propres passions, contre le pouvoir de l'État et contre l'autorité de l'Église, Spinoza s'est proposé d'en faire usage pour résoudre le problème de la conduite humaine. Suivant quelle méthode doit-il l'aborder? A cet égard sa liberté reconquise semble lui donner la faculté de choisir absolument, et pourtant il n'en est rien : chez un véritable penseur, en effet, les idées ne peuvent demeurer à l'état d'isolement; d'elles-mêmes, parce qu'elles vivent, parce qu'elles s'étendent et s'approfondissent, elles s'organisent et, en vertu de leur dépendance mutuelle, elles deviennent système, de sorte qu'il n'y a pas de question qui soit purement préliminaire et qui puisse être tranchée sans que cette solution décide de la solution générale du problème philosophique. Le *Traité de Théologie et de Politique* paraît être une simple introduction à l'*Éthique*, il la contient toute en réalité. La liberté encore extérieure à laquelle il aboutit, détermine et circonscrit déjà la liberté intérieure qui marque l'accomplissement du progrès moral. En effet la liberté absolue que Spinoza présente comme étant essentielle à la pensée et caractéristique de sa nature, a une conséquence immédiate, c'est que l'esprit ne peut être en face que de l'esprit; entre lui et autre chose que lui, il ne peut y avoir de contact ni de commune mesure, il ne peut donc y avoir aucune espèce de rapport; c'est-à-dire encore que la vérité ne peut être extérieure à l'esprit, car l'esprit ne peut sortir de lui-même pour la justifier en tant que vérité. Par conséquent il n'y a pas à tirer du dehors une règle qui s'impose à la pensée et qui la conduise au vrai. L'esprit n'a pas à chercher comment il trouvera, il trouve tout d'abord; c'est à lui de connaître, et ce qu'il connaît est vrai, parce qu'il le connaît. « Le principe qui constitue la forme de la pensée

vraie doit être cherché dans la pensée elle-même et déduit de la nature de l'intelligence. » (*Ed. Van Vloten et Land*, t. I, p. 24.) La pensée se suffit donc à elle-même, en sorte qu'on pourrait affirmer d'elle ce qui a été dit au sujet de l'intelligence divine : elle est indépendante de son objet, elle lui préexiste et le crée en le concevant (I, 24). De là se conclut aussi la nature de la vérité : puisqu'elle réside dans l'esprit et ne dépend que de lui, il faut qu'au sein de l'esprit elle soit déjà par elle-même quelque chose. La vérité de l'idée vraie ne résulte pas d'une relation de convenance entre cette idée et son objet ; ce n'est pas une qualité accidentelle et passagère, comme si une idée pouvait exister avant d'être vraie, et à un moment donné recevoir d'ailleurs la vérité ; c'est une propriété inhérente et constitutive. La vérité est intérieure au vrai. Il y a donc dans toute idée vraie, quelque chose par quoi elle est vraie, quelque chose qui est indépendant de tout ce qui n'est pas la pensée, qui est en soi une réalité d'un ordre distinct. « Le cercle est une chose, l'idée du cercle en est une autre ». (I, 11.) « L'idée du cercle n'a ni périphérie ni centre comme le cercle, l'idée d'un corps n'est pas un corps ». « Pierre est quelque chose de réel, et l'idée de Pierre est en soi quelque chose de réel, entièrement distinct de Pierre lui-même. » (I, 12.) L'idée, dit encore Spinoza, est une essence objective ; cette essence, étant réelle en soi, est intelligible par soi, c'est-à-dire que la raison d'être en doit être cherchée, non pas dans l'essence de l'objet dont elle est absolument indépendante, mais dans une essence de même ordre, idéale comme elle. Il n'y a de relation intelligible qu'entre une idée et une idée. L'activité de l'intelligence est donc à la fois ce qui justifie et fonde la connaissance, comme aussi ce qui l'étend et l'achève, activité spontanée et parfaite en soi, dont le développement n'a d'autre origine ni d'autre fin que ce développement même, de sorte que la vérité, envisagée dans sa totalité, forme comme un monde, absolument délimité et se suffisant à lui-même, ce que l'on appelle un système clos.

Par là, le problème de la méthode se trouve posé dans des termes si simples qu'il est résolu en même temps que posé. En effet la vérité étant une dénomination intrinsèque, et non extrinsèque, de la connaissance, il n'y a pas en dehors de cette connaissance un signe auquel on puisse la reconnaître ; l'unique critérium de la vérité, c'est la vérité même ; donc la véritable méthode ne consiste pas dans la découverte d'un signe qui permette de discerner la vérité d'une

idée, une fois cette idée acquise (I, 12). D'autre part la méthode ne peut pas précéder l'acquisition des idées, comme si elle en était une condition nécessaire. La méthode une fois séparée de la vérité, s'il aut, avant de parvenir à la vérité, trouver la vraie méthode qui y conduit, il faudra aussi pour trouver la vraie méthode connaître la méthode de la méthode, et ainsi à l'infini, suivant une régression sans limite où s'évanouirait non pas la connaissance du vrai seulement, mais toute espèce de connaissance en général (I, 11). La découverte de la méthode accompagne donc l'acquisition de la connaissance, elle en est contemporaine, elle n'en peut être isolée; les idées qui, par rapport aux idéats, c'est-à-dire à leurs objets, étaient appelées essences objectives, sont, prises en elles-mêmes, et puisqu'elles ne doivent qu'à elles leur réalité et leur intelligibilité, des essences formelles (I, 12), par suite elles peuvent devenir objet par rapport à de nouvelles idées qui renfermeront toute la réalité des premières objectivement, c'est-à-dire sous forme de représentation, et ainsi de suite : c'est cette réflexion indéfinie de l'idée sur elle-même qui constitue la méthode. « La méthode ne consiste pas à raisonner pour saisir la cause des choses, encore moins à comprendre la cause des choses, elle consiste à raisonner sur le raisonnement, à comprendre l'intellection. » (I, 12.) La méthode n'est rien d'autre qu'une connaissance par réflexion, elle est l'idée de l'idée (I, 13). La certitude, c'est-à-dire la science de la science, est la conséquence immédiate de la science, elle en est inséparable et elle lui est coextensive, de sorte que la condition nécessaire et suffisante pour savoir que l'on sait, c'est de savoir; la possession de la méthode se confond avec la possession de la vérité qu'elle suppose et qui l'entraîne. Il ne s'agit donc point pour l'esprit d'aller de la méthode à la vérité, il lui suffit de se développer par sa force native, comme dit Spinoza, et de se forger ainsi des instruments intellectuels qui accroissent sa puissance d'investigation, et lui permettent d'étendre ses connaissances; puis de ces nouvelles œuvres il tirera de nouvelles armes, et continuera ainsi de s'avancer par degrés, jusqu'à ce qu'il ait atteint le sommet de la sagesse (I, 11). Ainsi la méthode et la vérité se fécondent l'une l'autre; de même l'enclume est nécessaire pour forger le marteau, et le marteau nécessaire pour forger l'enclume. La loi naturelle brise le cercle où le raisonnement s'enferme lui-même; entre la méthode et la vérité elle établit à l'intérieur même de l'esprit un courant d'influence réciproque d'où sort, grâce à une réaction continue de l'une sur l'autre, le

progrès constant de l'intelligence. Ce progrès interne fait de l'esprit un véritable automate. L'automatisme réalise pour l'esprit la perfection de la liberté, la vérité, qui forme un système clos, peut être tout entière saisie par cet automate, et ainsi se justifie complètement la formule qui énonce le principe profond de la conception spinoziste, l'identité de la vérité et de l'intelligence : *verum sive intellectus* (I, 23).

Cette conception de l'esprit, sous la forme que lui donne la présente déduction, se déroule et s'achève uniquement à l'aide d'affirmations positives; elle ne contient donc point le principe d'une restriction ou d'un obstacle; ne sera-t-on pas en droit d'en conclure que rien ne peut limiter l'aptitude de l'intelligence à connaître, ni l'étendue de sa compréhension? Et c'est bien, en effet, ce qui apparaît au premier abord, *prima fronte*, comme dit Spinoza (I, 25) : il semble que l'intelligence humaine soit appelée par sa nature à posséder la vérité totale, qu'elle ne soit pas susceptible de tomber en défaillance, ou de subir une déviation. Et pourtant il est vrai que la pensée humaine procède par négation, qu'elle commet des erreurs. La seule nécessité de la démonstration précédente en est un témoignage suffisant : car elle suppose l'existence du scepticisme qui met en doute les vérités qui viennent d'être démontrées, qui nie l'existence même de la vérité. Or comment concevoir qu'il soit possible de penser, et que la pensée soit séparée de l'être et de la vérité, que leur unité soit brisée? Si la négation et l'erreur coexistent avec l'exercice de l'activité intellectuelle, le rapport immédiat entre l'idée et son objet est détruit, et avec lui disparaît toute certitude. Il faut donc, en vertu des principes qui ont été établis, maintenir que seules l'affirmation positive, la connaissance vraie sont des actes réels de la pensée, qu'elles atteignent l'être, ou plutôt qu'elles sont l'être même. Le sceptique qui doute et qui nie, celui-là ne comprend pas effectivement : ou il parle contre sa conscience et n'a que le dehors et l'apparence de la pensée, ou bien alors, s'il est sincère, il faut avouer qu'il y a des hommes qui, soit en naissant, soit à cause de leurs préjugés, c'est-à-dire par quelque accident extérieur, sont atteints de cécité intellectuelle. Ceux-là en effet ne voient pas ce qui est l'évidence première : à l'heure où ils doutent et où ils nient, ils ne savent pas qu'ils doutent et qu'ils nient, ils disent qu'ils ne savent rien, et leur ignorance même, ils disent qu'ils l'ignorent, encore ne le disent-ils pas absolument, car ils craignent d'avouer qu'ils exis-

tent en reconnaissant qu'ils ne savent rien, si bien qu'ils doivent finir par se taire, de peur de se laisser aller à quelque supposition qui ait quelque ombre de vérité (I, 15). Ce sont des muets qu'il faut traiter en muets. Par rapport du moins à leurs opinions spéculatives (car il est vrai que dans le commerce de la vie et de la société la nécessité les a forcés d'admettre leur propre existence, de rechercher leur bien, et de faire beaucoup de serments qui affirment ou qui nient), ils ont renoncé à l'usage de l'esprit : si l'on fait devant eux une démonstration, ils ne sauront pas juger si l'argumentation est probante ou non, ils ne savent s'ils la repoussent, ou s'ils l'admettent, ou s'ils lui en opposent une autre : ce sont des machines, absolument dépourvues d'esprit (I, 15). Ainsi douter de la vérité, c'est ne pas avoir conscience de soi-même, *neque seipsos sentiunt* (I, 15). Le sceptique isole l'un de l'autre le jugement qui est l'énonciation d'une vérité, et l'acte d'intellection qui constitue cette vérité ; il déracine la vérité de l'esprit ; il est bien vrai alors que le produit, considéré en dehors de ses conditions de production, a perdu sa vertu interne, qu'il est devenu indifférent aux formes de l'affirmation et de la négation et qu'il est également susceptible de les recevoir. Donc si l'erreur existe — et sa possibilité théorique suffit à en révéler l'existence, — elle provient non pas de l'exercice de l'intelligence, mais au contraire de la faculté que nous avons de nous dispenser de l'exercer pour imiter du dehors les résultats de son activité ; elle a ses sources dans notre inertie et notre passivité ; elle est extérieure à l'intelligence. L'erreur n'a donc pas de réalité en soi, car elle serait vérité, et non erreur, elle n'existe pas, pourrait-on dire, en tant qu'erreur, mais seulement en tant qu'elle s'accompagne d'un acte déterminé d'intelligence, et alors, dans la mesure même où s'est accompli cet effort intellectuel, elle est, et elle est une vérité ; en dehors de cette vérité qu'elle enveloppe, tout en paraissant la détruire, il n'y a rien de positif en elle (I, 23). Si l'homme se trompe, ce n'est donc point parce qu'il connaît quelque chose, mais parce qu'il ne connaît pas ce qui est au delà, parce qu'il ignore même qu'il y ait un au-delà.

La vérité est l'être ; l'erreur est le non-être par rapport à la vérité, ou plutôt elle est tout à la fois l'être et le non-être, parce qu'elle est tout ensemble possession et privation de la connaissance. Cette contradiction intime qui constitue l'erreur, comment disparaît-elle ? Par le progrès même de la connaissance ; en effet l'erreur se

manifeste une fois que l'esprit a franchi les bornes où il était enfermé primitivement pour acquérir une science plus vaste et plus complète; et en même temps qu'elle se manifeste, puisqu'elle n'a rien en soi de subsistant et d'essentiel, elle s'évanouit. C'est la lumière qui révèle à l'homme l'existence des ténèbres, aussi bien que sa propre présence; de même, le vrai est le critérium du faux, et du vrai également. Et de même que l'apparition de la lumière suffit à chasser les ténèbres, l'erreur se dissipe aux premiers rayons de la vérité (I, 144). Le remède unique à l'erreur, c'est donc la vérité. Par conséquent l'affirmation et la négation ne peuvent pas être considérées comme deux catégories qui s'opposent l'une à l'autre au sein d'une même réalité qui serait la pensée; l'une est, l'autre n'est pas, de sorte qu'il n'y a aucune détermination qui leur soit commune et qui puisse servir à les comparer. Il ne peut y avoir de relation qu'entre ce qui est et ce qui est, c'est-à-dire entre la vérité et la vérité, vérité étroite et limitée d'une part, vérité large et intégrale de l'autre. Une idée fautive est une idée qui n'a pas encore atteint le développement que comporte l'essence réelle à laquelle elle correspond objectivement, c'est une idée inadéquate; une idée vraie est une idée qui possède la plénitude de sa compréhension, c'est une idée adéquate. Or l'idée inadéquate est une partie d'idée adéquate, l'idée adéquate est une totalité d'idées inadéquates. Le rapport entre l'erreur et la vérité se ramène en définitive au rapport entre la partie et le tout. Si donc il nous arrive d'avoir des idées inadéquates, il n'en faut pas conclure qu'il ne soit pas dans la nature de l'être pensant de former des idées vraies, c'est-à-dire adéquates, mais simplement que notre esprit n'est pas tout l'esprit, que nous ne sommes qu'une partie d'un être pensant dont certaines idées constituent notre esprit, les unes prises dans leur intégralité, les autres en partie seulement (I, 25).

Cette conception implique sans doute que toutes les idées sont homogènes les unes par rapport aux autres, qu'il n'y a pas de vérité provisoire pour ainsi dire, susceptible de se transformer en erreur au contact de vérités nouvelles, mais que chaque vérité possède dès le principe une valeur intrinsèque et définitive. Cependant il faut se garder de l'entendre dans un sens matériel, et de juxtaposer ces idées à la suite les unes des autres, comme on fait des éléments d'une somme arithmétique. En assimilant la vérité au total d'une addition, on ferait abstraction de ce qui nous a paru la caractériser,

en tant que réalité spirituelle, je veux dire de son intériorité. Les idées sont intérieures les unes aux autres, en même temps qu'intérieures à l'esprit, c'est-à-dire les parties sont intérieures au tout. Entre elles il existe un ordre déterminé et immuable, suivant lequel elles s'assemblent pour former une totalité à la fois autonome et achevée, qui est autre chose qu'une simple collection, qui est véritablement une unité. Cet ordre légitime (*debitus ordo*), il eût pu se faire que l'esprit se développant le suivit naturellement et nécessairement, sans jamais s'égarer, sans jamais rencontrer le doute, toujours éclairé de cette lumière par laquelle la vérité se manifeste elle-même (I, 14). Mais en réalité nous avons vu qu'il n'en était pas ainsi : les hommes n'ont pas l'habitude de la méditation interne où la spontanéité de l'âme agit suivant ses lois déterminées ; ils s'abandonnent aux choses extérieures dont ils reflètent au hasard les circonstances et les accidents, et alors la liaison des impressions corporelles se substitue dans leur âme au rapport logique des idées ; ou bien ils énoncent des propositions auxquelles leur jugement individuel n'a point de part, parce que, au lieu d'unir une idée à une idée, ils joignent un mot à un mot, parce qu'ils affirment et nient, non pas comme le veut la valeur logique de leurs concepts, mais comme le veut l'apparence du langage, dupes par conséquent de l'usage vulgaire qui a revêtu arbitrairement telle expression d'une forme affirmative et telle autre d'une forme négative (I, 30). Ce qui importe d'ailleurs, ce n'est point d'énumérer ici les différentes causes d'erreur, mais de montrer par des exemples qu'il existe un état où notre esprit joue un rôle tout passif, où le lien de nos idées a sa source et sa raison en dehors de nous, état vague que Spinoza propose d'appeler du nom général d'imagination (I, 29).

Nous comprenons dès lors que, puisque l'homme tombe sous le joug de l'imagination, il faut qu'il cherche à « s'en délivrer » (I, 29), pour rentrer en possession de son intelligence. Et ainsi réapparaît sous un nouvel aspect le problème de la méthode. En effet deux manières d'enchaîner les idées étant en présence, c'est à la méthode qu'il appartient d'enseigner l'ordre vrai, celui qui évite toute interruption dans le développement des idées qui épargne toute recherche inutile. Si nous étions capables de suivre cet ordre de nous-mêmes, par une sorte d'instinct qui nous y pousserait fatalement, la connaissance de la méthode serait sans doute inutile ; mais puisque notre nature ne nous y porte point nécessairement, le progrès de

notre activité intellectuelle ne peut se faire que suivant un plan déterminé (*præmeditato consilio*). Mais il est vrai que la méthode ne se suffit pas à elle-même, en ce sens qu'elle est, ainsi que Spinoza l'a déjà définie, une connaissance réfléchie, une idée d'idée; « et parce qu'il n'y a pas idée d'idée, s'il n'y a pas d'abord idée », il n'y aura pas de méthode sans idée préalable. Par suite cette méthode sera la bonne qui montrera comment il faut diriger l'esprit selon la règle d'une idée vraie (*ad datæ veræ ideæ normam*) (I, 13). Or à quel signe reconnaître l'idée vraie qui sera le point de départ de la connaissance? A sa simplicité. En effet il est impossible qu'une idée simple soit connue en partie et en partie inconnue : ou nous ne l'avons pas formée et nous n'en pouvons rien dire, ou nous la possédons dans son intégrité, elle est claire et distincte, vraie par conséquent (I, 21). Au début de toute connaissance, il faudra donc s'attacher aux idées simples, ou, si l'on avait affaire à une idée composée, la résoudre en ses éléments simples. En effet une idée simple étant en raison de sa vérité, connue en elle-même et par elle-même sans rapport aucun avec quelque cause externe que ce soit, il suffit de considérer ce que l'esprit a mis de sa propre activité dans cette idée, pour s'en former un concept absolument adéquat. Si l'on circonscrit, si l'on fixe en quelque sorte cette part d'activité, on obtient une définition; appliquée à une idée qui procède uniquement de l'intelligence, abstraction faite des objets que renferme la nature, la définition ne peut pas ne pas être exacte. Tout ce qu'elle contient d'affirmation, correspondant à un acte positif de conception, doit à la réalité de cet acte sa vérité, cette vérité peut donc se poser sans aucune chance d'erreur, elle n'a d'autres bornes que les limites mêmes du concept (I, 24).

C'est ainsi que l'idée simple devient la base de la méthode, sa définition est le point de départ nécessaire pour organiser les idées, on peut donc dire qu'elle est le principe de la déduction. Comment s'accomplit cette déduction? Est-ce que l'affirmation de l'idée simple conduit immédiatement à l'affirmation de l'idée composée? Soit par exemple la définition de la sphère : le solide engendré par la révolution d'un demi-cercle autour du diamètre; est-ce que cette définition peut être considérée comme une conséquence directe de la définition du demi-cercle, de telle sorte que l'esprit passe de l'une à l'autre tout de suite, par un prolongement nécessaire de son mouvement primitif? S'il en est ainsi, la formation de l'idée de sphère ne cor-

respond plus à un acte spécial de l'esprit, elle se réduit à une opération mécanique et passive, à la juxtaposition de deux idées, qui, n'ayant point en elle de raison déterminante, demeure arbitraire, et fausse par conséquent. L'unique raison de cette fausseté, dit Spinoza, c'est que nous affirmons d'une chose quelque autre chose qui n'est pas contenue dans le concept que nous en avons formé, du cercle par exemple le repos ou le mouvement (I, 24). En joignant sans intermédiaire au concept primitif cette propriété de tourner autour du diamètre pour engendrer une sphère, propriété qui, n'étant pas inhérente à l'idée de demi-cercle, ne peut s'en tirer par voie d'analyse, nous franchissons les bornes du concept primitif, à l'intérieur duquel nous nous étions nécessairement renfermés tant que nous avons affaire à la seule idée simple de demi-cercle, nous posons par suite un jugement qui est plus vaste que notre pensée réelle, qui ne peut plus trouver dans l'activité intellectuelle la garantie qui en doit faire la vérité. Or nous commettons toujours une erreur quand nous prétendons tirer d'une production partielle un produit total. Découvrir la cause de l'erreur, c'est en indiquer aussi le remède. Il suffira de totaliser la production, si l'on peut parler ainsi, c'est-à-dire de former par un effort nouveau de l'esprit un concept nouveau, plus étendu que le premier puisqu'il ajoute à la première idée, celle de demi-cercle, une seconde idée, celle de sphère, et simple en même temps puisqu'il renferme le rapport intelligible de ces deux idées, un concept qui soit à la fois somme et unité. Le passage de l'erreur à la vérité s'accomplit par une addition, par un enrichissement, disons le mot exact, par une synthèse. C'est dans cette synthèse perpétuelle que l'intelligence manifeste son activité et son efficacité, qu'elle corrige peu à peu « ce défaut de perception » (I, 24) qui limitait et mutilait ses idées, qu'elle les rend claires et adéquates. La révolution d'un demi-cercle était une conception fautive, lorsqu'elle était tout isolée dans l'esprit, ou, comme dit Spinoza, toute nue; elle est vraie, quand elle est rapportée au concept de la sphère, ou à tout autre concept qui en contient en lui la cause déterminante (I, 25). La possession de la vérité a pour condition unique le libre progrès de l'activité intellectuelle. Cette conclusion apparaît d'autant plus facilement que notre investigation s'est portée sur une idée géométrique, c'est-à-dire sur une idée vraie dont l'objet dépend sans contredit de notre propre faculté de penser, sans trouver d'objet correspondant dans la

nature; mais il en est de même pour toute espèce de pensée. Un plan rationnel, une fois conçu par un artisan, est une pensée vraie, et cette pensée demeure vraie, n'eût-elle jamais été exécutée, dût-elle ne l'être jamais. Par contre, si quelqu'un affirme que Pierre existe, sans savoir pourtant que Pierre existe, sa pensée, relativement à lui, est fautive ou, si l'on aime mieux, elle n'est pas vraie, quoique Pierre existe en réalité; car cette proposition : Pierre existe, n'est vraie que par rapport à celui qui sait de source certaine que Pierre existe (I, 23).

Ainsi déterminée, la notion d'une synthèse continue concilie l'identité établie par Spinoza entre l'intelligence et la vérité avec l'existence de l'erreur qui en semblait la négation. Elle permet de comprendre comment il arrive que l'homme se trompe, et comment ce fait s'explique par le mouvement ou le repos de l'intelligence et non par l'état du monde extérieur, comment, si je puis dire, à l'intérieur de l'esprit l'erreur se vérifie en tant qu'erreur et se transforme par là en vérité, comment enfin la pensée se développe sans sortir d'elle-même. Il ne faut donc point regarder la synthèse, telle que Spinoza l'a conçue, comme un procédé que l'esprit emploie pour atteindre la vérité, comme un moyen en vue d'un but; la synthèse est la vérité elle-même, et ses différents moments constituent autant de vérités distinctes. En un mot la synthèse spinoziste est une synthèse concrète. Elle va de l'être à l'être, sans souffrir jamais que dans la série des êtres réels des abstractions ou des universaux soient intercalés. Un axiome universel en effet ne constitue aucun de ces êtres en particulier; il n'y a rien de fécond en lui, il se livre tout entier sans rien engendrer de vivant; un principe abstrait est un principe mort. Rattacher une essence réelle à un axiome universel, comme au véritable principe de la déduction, c'est donc interrompre le progrès de l'intelligence (I, 33), c'est substituer à l'ordre réel qui est dans les êtres (I, 30) un ordre factice qui n'existe que dans l'esprit. La nature concrète est alors confondue avec de simples abstractions (I, 25); la pensée est séparée de l'être, et le système des essences objectives cesse de correspondre au système des essences formelles. La meilleure conclusion, au contraire, c'est celle qui se tire d'une essence particulière affirmative (I, 31), d'autant meilleure que l'essence étant plus particulière est susceptible d'être conçue plus clairement et plus distinctement. Une telle essence étant naturellement vivante, active et efficace, puisqu'elle est

l'exacte expression de la réalité, est une cause, et en tant que cause, elle enveloppe en elle la notion de son effet, de sorte que de sa seule considération se déduisent les idées de toutes les choses qui offrent quelque communauté de nature ou qui entretiennent quelque commerce avec elle. Ainsi si l'esprit pose cette essence comme le point de départ de la synthèse, et passe d'idée concrète en idée concrète, l'ordre logique de ses pensées correspond parfaitement à l'enchaînement naturel des choses. Entre la pensée et l'être le parallélisme est exact, ou, pour employer la formule spinoziste : l'idée se comporte objectivement comme son idéal se comporte réellement (I, 13). De là enfin cette conséquence, que nos idées ont entre elles les mêmes rapports que leurs objets. En effet plus une chose a de relations avec d'autres choses dans la nature, plus riche et plus féconde est la déduction qui procède de son idée ; ainsi s'établit entre les notions une hiérarchie de perfection, qui exprime la perfection réelle de leurs essences formelles. De même que le développement de notre connaissance serait brusquement arrêté, si nous nous attachions à une idée qui, tout en étant vraie, aurait un objet complètement isolé dans la nature et sans commerce aucun avec un autre objet, de même aussi, pour atteindre à la vérité intégrale, c'est-à-dire pour enfermer dans l'unité d'une synthèse la totalité de nos conceptions, il faut de progrès en progrès arriver à concevoir l'être qui est en rapport avec tous les autres êtres, celui par suite qui est la source et l'origine de la nature (I, 14) ; car son idée contient en elle toutes les autres idées ; la possession de cette idée suffit donc à provoquer le développement complet de l'esprit et à le ramener à un principe unique, puisqu'elle permet de parcourir la série des choses naturelles en leur donnant un ordre et un enchaînement tels « que notre esprit, autant qu'il peut, exprime dans sa représentation la réalité de la nature, dans l'unité de son ensemble et dans le détail de ses parties » (*ut mens nostra, quod ejus fieri potest, referat objective formalitatem naturæ, quoad et totam et quoad ejus partes*, I, 30). La véritable voie de la vérité ne peut donc être que la réflexion sur cet être total, c'est-à-dire souverainement parfait, réflexion qui est elle-même une connaissance totale, c'est-à-dire une idée souverainement parfaite, et la méthode s'achève dans cette règle supérieure : diriger son esprit suivant la loi que fournit l'idée de l'être souverainement parfait (I, 13).

Ainsi la méthode est en quelque sorte suspendue à l'être, et en

effet ceux-là seuls pourraient concevoir une séparation entre la logique et la métaphysique qui considèrent la pensée comme dépourvue de consistance et de profondeur, capable seulement de refléter, et transparente également pour toute espèce de réalité ; alors la méthode serait un procédé mécanique indifférent à la nature qui lui est soumise. Le principe fondamental qui nous a paru caractériser la philosophie de Spinoza, justifier chacune de ses conclusions, c'est tout au contraire que la pensée est à elle seule une réalité. Qui dit concept dit action (I, 76). L'idée est vraie en raison de sa génération spirituelle et elle a une fécondité qui lui permet de communiquer sa vérité à de nouvelles idées. La pensée, étant un être organisé, se rattache nécessairement à l'être. Par conséquent pas d'étude préalable ne portant que sur les moyens de saisir l'être, et laissant indéterminée la nature de cet être ; l'unité de la pensée et de l'être a pour conséquence l'unité de la méthode et du système. De même que l'esprit une fois affranchi de toute autorité extérieure, une seule méthode restait qui fût conforme à cette indépendance, de même cette méthode n'a pu se constituer et s'achever sans entraîner par là même une certaine conception de l'être, sans devenir un système. La liberté de l'esprit a déterminé une méthode ; la méthode détermine un système. L'étude du spinozisme, telle que nous l'avons faite jusqu'ici, aboutit donc à cette formule : la liberté absolue est une détermination, détermination complète et exclusive de toute autre détermination.

De cette union étroite qui fait coïncider le système avec la méthode, découle cette conséquence que le système a un point de départ nécessaire : la notion suprême qu'a fournie l'étude de la méthode ; qu'à partir de cette notion il se déroule dans un ordre fixe, qu'il est un et qu'il est unique. Par suite la philosophie ne se divise point en différentes parties, qui correspondraient à autant de problèmes spéciaux et indépendants. Aucune question ne peut être abordée qu'au rang qui lui revient dans le développement logique des notions ; en effet, non seulement elle est traitée et résolue grâce aux notions qui la précèdent rationnellement, mais elle ne peut même être posée et définie sans leur secours. Spinoza, qui demande à la spéculation philosophique une doctrine de la vie morale, s'interdira pourtant d'appliquer immédiatement sa méthode à la résolution du problème moral. Ce problème n'existe pas pour lui à l'état séparé, autrement on supposerait une catégorie morale qui s'imposerait par elle-même sans démonstration, sans définition, et d'avance on aurait déter-

miné la réponse par l'interrogation; au lieu d'établir une vérité ayant une valeur nécessaire et universelle, on aurait développé un postulat. Sans doute Spinoza n'aurait pas trouvé de morale s'il n'en avait cherché; mais la préoccupation morale n'a servi, comme on l'a vu, qu'à l'exciter à entrer en possession de sa liberté intellectuelle; une fois cette liberté conquise, à elle de se déployer par sa seule force interne; elle rencontrera le bien sur sa route parce que le bien ne peut être séparé de la vérité ni de l'être; autrement il ne serait pas véritable, autrement il n'existerait pas. La vérité est intérieure à l'esprit; l'être intérieur au vrai; le bien intérieur à l'être. Ce sont là trois aspects d'une seule et même chose. Logique, métaphysique, morale, ne forment donc qu'une seule et même science. La philosophie est une unité parfaite : considérée dans sa méthode, elle s'appelle logique; considérée dans son principe, elle s'appelle métaphysique; considérée dans sa fin, elle s'appelle morale. C'est pourquoi on a pu dire également que la philosophie de Spinoza ne comporte pas une morale, entendue au sens de science isolée et autonome, et qu'elle est tout entière une morale. Pas de morale indépendante : « La morale, écrit Spinoza, doit, comme chacun sait, être fondée sur la métaphysique et sur la physique. » (II, 118.) La vie du vulgaire avait été condamnée par Spinoza, non parce qu'elle était immorale, prise en elle-même, mais parce qu'elle se résolvait dans le néant, et se mettait ainsi en contradiction avec elle-même. Inversement la règle positive de la moralité ne peut se déduire que de principes logiques et métaphysiques; par suite aussi pas de science qui ne contribue à la formation d'une morale : « Chacun pourra voir que je veux diriger toutes les sciences vers cette fin et ce but unique, parvenir à la souveraine perfection de l'humanité, dont nous avons déjà parlé; et ainsi tout ce qui dans les sciences ne nous rapproche en rien de ce but, il faut le rejeter comme inutile. » (I, 6.) Le développement de la pensée étant une réalité concrète, est en même temps une œuvre morale. Tels que Spinoza les a conçus et les a présentés, le *Traité de Théologie et de Politique*, le *Traité de la Réforme de l'Intelligence* sont de véritables introductions à la vie morale. Enfin l'ouvrage qui contient l'exposition intégrale du spinozisme, qui traite de Dieu et de l'homme, celui-là même que l'auteur avait d'abord appelé « Sa philosophie » (I, 11, 12), porte définitivement le nom de morale : *Ethica*.

A faire ainsi de la morale le but de la philosophie, n'y a-t-il pour-

tant pas un danger grave? L'idée du but à atteindre ne va-t-elle pas nécessairement réagir sur le principe même de la philosophie, intervenir dans l'enchaînement logique des concepts? Une idée préconçue s'introduira dans la déduction; agissant comme une fin transcendante, elle adaptera le système à elle du dehors et elle en altérera la forme naturelle. Il s'agit donc de se préserver d'un défaut qui a corrompu presque toutes les doctrines morales des hommes, il s'agit de substituer définitivement à des préjugés arbitraires des jugements réels. Pour parvenir à ce résultat, il faut d'abord partir de définitions précises. La définition est bien, comme dit Spinoza, le pivot de la méthode (I, 31), la définition est l'épreuve du concept, elle en fonde la vérité, parce qu'elle en fait voir l'origine, et parce qu'elle en limite l'étendue, elle le garantit de l'erreur. Il faut aussi que la démonstration se fasse suivant un procédé capable d'assurer l'ordre rigoureux des propositions, et d'exclure toute interversion, de telle sorte que l'esprit aille toujours du connu à l'inconnu, du principe à la conséquence. En un mot, la philosophie doit être exposée de la même façon que la géométrie. Le caractère propre de la méthode mathématique c'est en effet l'exclusion des causes finales, la considération unique des essences et de leurs propriétés (I, 71). Grâce à l'emploi de cette méthode, la philosophie se composera de vérités qui s'engendrent et s'enchaînent d'elles-mêmes; elle se crée en quelque sorte par sa seule vertu interne, et se traduit exactement dans les formes de la démonstration; le progrès de la science est adéquat aux progrès de l'esprit. L'application de cette méthode à la philosophie, en particulier à la morale, ne saurait donc être envisagée comme un fait indifférent. Elle signifie qu'il faut se débarrasser des habitudes intellectuelles que notre enfance, notre éducation, nos goûts, notre conduite antérieure et nos intérêts pratiques nous ont fait involontairement contracter; il faut écarter tout préjugé pour faire œuvre véritable d'intelligence. Un système original et libre réclame, pour être entendu, une pensée originale et libre. La méthode géométrique est apparue à Spinoza comme l'instrument nécessaire pour cette œuvre d'affranchissement et de purification. De plus, la rigidité de ses formes extérieures, la continuité de son développement intime, lui semblaient également propres, une fois le principe établi, à prévenir toute erreur dans le développement des conséquences, car elles empêchent que la pensée ne s'égare sous l'influence d'une pression étrangère, surtout qu'elle ne subisse un temps d'arrêt et ne

laisse une place vide que l'imagination remplirait, du moins en apparence, puisqu'il s'agirait d'une conception imaginaire. Ni définitions vaines ni démonstrations illusives; c'est par la raison et par la raison seule que la philosophie se développe. Si elle nous conduit au but que nous cherchions, si même elle semble nous y « conduire par la main » (I, 76), ce n'est pas qu'elle ait été adaptée d'avance et par force à ce but, que son principe ait été déterminé et admis en vue de la conclusion, c'est qu'il la contenait véritablement en lui, et qu'il l'a produite effectivement grâce à l'accord de la pensée avec elle-même ou, comme dira Kant pour indiquer précisément la richesse des conséquences, la fécondité des applications que comporte telle ou telle proposition géométrique, en vertu d'une finalité intellectuelle objective, qui lui est inhérente. (*Critique du Jugement*, ch. 62.) En un mot la liberté de l'esprit se reflète avec exactitude dans un système dont la pureté et l'intégralité garantissent la vérité, voilà ce que veut dire le titre de l'ouvrage spinoziste : *Ethica ordine geometrico demonstrata*.

LÉON BRUNSCHVIG.