

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger

Band: 3 (1870)

Buchbesprechung: Philosophie

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PHILOSOPHIE.

V. VLOTEN. ŒUVRES COMPLÉMENTAIRES DE SPINOZA¹.

On savait depuis longtemps que tous les écrits de Spinoza n'avaient pas été publiés. Mais ce n'est que dans ces dernières années qu'une série de découvertes heureuses permit de combler cette lacune. Déjà en 1852, le savant Dr Ed. Bœhmer publiait une *Esquisse du traité de Spinoza sur Dieu, l'homme et son bonheur*. Un libraire érudit d'Amsterdam, Fréd. Müller, chez qui M. Bœhmer avait trouvé ce traité, se procura ensuite une traduction hollandaise des *Principes de philosophie cartésienne* de Spinoza. D'autres morceaux inédits du philosophe furent successivement rassemblés, et, en 1862, M. van Vloten publiait en un petit volume in-4° de 360 pages le *Supplément aux œuvres de Spinoza* dont nous allons offrir à nos lecteurs une très succincte analyse.

Pour nous guider dans cette étude, nous aurions le choix entre des commentateurs et des critiques déjà bien nombreux. Ce seul volume d'œuvres inédites a engendré presque une bibliothèque de brochures, d'articles, de mémoires, de monographies savantes, qui ont fait faire un véritable progrès à l'histoire de la philosophie spinoziste. Nous avons sous les yeux deux des plus complètes dissertations qui aient été publiées en allemand sur ce sujet, celle de M. Ad. Trendelenburg² et celle de M. Christophe Sigwart³, professeur à Tübingue. Sans faire un compte-rendu détaillé de ces deux remarquables écrits, nous en recueillerons dans notre analyse les conclusions les plus originales.

Le principal ouvrage de Spinoza que nous donne le volume de M. van Vloten est son *Traité de Dieu et de l'homme*. Ecrit d'abord probablement en latin par Spinoza, puis traduit par lui en hollandais, ce traité a été publié par M. van Vloten d'après le texte hollandais avec

¹ *Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum*, editor. Van Vloten. (Amstelodami apud Fr. Müller, 1862.)

² *Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre. Historische Beiträge zur Philosophie*, von A. Tredeburg. III^e. B., 1867.

³ *Spinoza neuentdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit*, erläutert von Chr. Sigwart, 1866. Un vol. in-8 de VII et 158 pages. — M. Sigwart, prof. de philosophie à l'université de Tübingue, vient de publier sur le même sujet un nouvel ouvrage dont nous donnerons prochainement une analyse à nos lecteurs.

une traduction latine. Les critiques allemands, en exprimant toute leur reconnaissance pour cet important travail, regrettent cependant que l'édition n'ait pas été plus critique et l'impression plus correcte.

Cet opuscule se compose de deux parties : l'une (10 chapitres) traite de *Dieu*, l'autre (26 chapitres) de *l'homme et de son bonheur*.

La première partie est une esquisse de métaphysique demi-cartésienne, demi-spinoziste. Le début, comme le remarquent MM. Sigwart et Trendelenburg, promettrait une simple répétition des théories de Descartes. Les preuves de l'existence de Dieu sont celles mêmes des *Méditations* et du *Discours sur la Méthode*. Mais dès le second chapitre, *De la nature de Dieu*, l'originalité commence et la déviation du cartésianisme s'accuse nettement. M. Sigwart lui consacre une étude approfondie et le considère comme un des points les plus intéressants du développement de la pensée spinoziste. L'idée qui en fait le fond, c'est cette définition de Dieu : Dieu est l'essence à laquelle appartiennent une infinité d'attributs infiniment parfaits ; en d'autres termes, Dieu est la substance, non pas *une* substance, mais *la* substance et partant la cause absolue. Mais cette idée et la profonde déduction dont elle fait partie est loin d'être exposée ici avec la rigueur des procédés mathématiques que Spinoza emploiera dans d'autres ouvrages. Quatre théorèmes sur la substance établissent que toute substance est parfaite en son genre, par conséquent unique, qu'aucune substance ne peut être produite par une autre et que toutes existent à la fois dans la pensée de Dieu et dans la nature. Mais au lieu de développer ces propositions, qui tendent à affirmer l'unité de l'essence universelle, Spinoza intercale ici deux dialogues qui traitent la même question sous une forme peu didactique. Dans le premier, il établit qu'en dépit des apparences auxquelles s'attache la passion, le monde est un, les êtres particuliers qui le composent ne sont pas des substances, mais seulement des modes de l'être unique. Dans le second, il explique comment Dieu est à la fois le tout et la cause du monde, cause immanente qui ne fait qu'un avec la somme de ses effets.

A travers les obscurités et les tâtonnements de ce difficile chapitre, on voit pourtant que Spinoza, au moment où il écrivait, possédait déjà l'idée-mère de son système et la présentait fort logiquement comme le simple développement des prémisses cartésiennes : le néant n'a pas d'attributs ; plus un être est être, plus il a de propriétés ; l'être tout être a donc tous les attributs, l'infinité de l'être emporte l'infinité des attributs : donc Dieu est tout. Si lui seul est, il est fa-

cile d'ajouter: lui seul agit; c'est ce que fait le chapitre suivant. Et voilà en quelques lignes la filiation d'abord du cartésianisme au panthéisme, puis du panthéisme au fatalisme. Spinoza n'a eu qu'à presser le principe de Descartes, la *passivité des substances créées*, la *création continuée*, pour en faire sortir sa formule: Dieu est la nature, c'est-à-dire la totalité de l'être.

Le chapitre suivant discute la liberté de Dieu. Spinoza tient à dire: Dieu est une cause libre; mais il entend par là simplement qu'il est la cause unique, universelle, souveraine par là même. Ce n'est pas qu'il ignore une autre manière d'entendre la liberté de Dieu. Mais il y répond en la poussant d'avance à ses dernières conséquences. Si l'on veut que Dieu soit absolument libre, il faut aller jusqu'à dire: Dieu n'est Dieu que parce qu'il veut être Dieu, étant libre de l'être ou de ne pas l'être. Il recule devant cette conséquence qu'il trouve «absurde» et qui n'est autre, on le voit, que le hardi système d'un des premiers métaphysiciens de notre temps, M. Ch. Secrétan. Cette alternative écartée, et c'est la seule qui eût pu lui fermer la voie, Spinoza déduit rapidement de la nature de Dieu, purgée de toute liberté, les principales propriétés qu'il croit devoir lui attribuer: la *providence*, par où il entend la force qui conserve toutes les parties de l'univers soit dans leur harmonie avec le tout (*providence générale*) soit dans leur intégrité propre comme êtres particuliers (*providence spéciale*); la *prédestination* qui s'appellerait mieux la fatalité; il écarte les autres attributs vulgairement nommés *attributs moraux*; puis il réfute l'opinion qui prétend que Dieu ne peut être défini, connu ni démontré. Et il arrive à la fameuse distinction de la *nature naturante* et de la *nature naturée*. La première est l'être que nous concevons par lui-même; la seconde comprend ou les modes qui dépendent immédiatement de Dieu ou les choses particulières qui dépendent de ces modes généraux. De ces modes, deux nous sont connus: l'étendue et la pensée, deux choses éternelles et immuables. M. Sigwart rattache à cette partie du traité une savante discussion sur le rapport de ces trois idées, *substance*, *attribut* et *mode*, dans la pensée de Spinoza: nous ne saurions en entreprendre le résumé dans le cadre étroit dont nous disposons.

La première partie du traité se termine par une courte mais importante critique des idées de *bien* et de *mal*, dans la théorie de Spinoza. Le bien et le mal, d'après notre philosophe, n'étant que des rapports, ne sont aussi que des êtres de raison. Il n'y a de bien, de mal, que relativement et comparativement. Donc le bien et le mal n'exis-

tent pas dans la nature, car ils ne sont ni des choses ni des actes, et il n'y a rien d'autre dans la nature. Cette théorie, conforme à l'*Ethique*, se retrouve encore un peu plus loin dans le traité : on en présente les conséquences.

La seconde partie (*de l'homme et de son bonheur*) a une forme un peu plus méthodique et plus achevée que la première. Une remarquable préface rappelle qu'en parlant de l'homme on n'entend pas parler d'une substance. Il n'existe et il ne peut être conçu, comme toutes les autres choses particulières, qu'en Dieu et par Dieu, ou ce qui revient au même, dans et par les deux attributs de Dieu, l'étendue et la pensée.

Les modes qui composent l'homme et que nous allons passer en revue sont les notions ou idées, qui se divisent en trois grandes classes empiriques : l'*opinion* (qui se subdivise à son tour en opinion par ouï-dire et opinion empirique), la *foi* et la *connaissance*.

Opinion. Ce sont les notions fondées sur le ouï-dire ou sur une conjecture empirique. C'est de ce genre de notions, nourries par l'imagination, que résultent les *passions*. D'après notre traité, tous les phénomènes de la vie affective et volitive sont en rapport intime avec ceux de la vie intellectuelle, ou plutôt les deux ordres se confondent.

Voici le principe commun auquel il faut remonter pour avoir la clef de ce parallélisme : tout acte d'intelligence est purement passif. Si étrange que soit cette assertion, comme le montrent MM. Trendelenburg et Sigwart en la rapprochant de la doctrine ultérieure de Spinoza, elle se trouve expressément et deux fois dans notre traité. C'est l'objet qui agit sur l'intelligence, c'est lui qui se pense, qui se représente en nous, qui *cause* les idées. Spinoza prend même la peine d'expliquer comment, malgré cette théorie de la passivité de l'intelligence, on peut encore admettre une différence entre la vérité et l'erreur. Mais vraie ou fausse, c'est l'idée elle-même qui agit sur l'intelligence, et non une énergie de l'intelligence qui produit l'idée.

En appliquant ce principe à la première classe de notions, on dit : les notions incomplètes, douteuses, sujettes à l'erreur, sont celles où il entre le plus de néant, ce sont les passions. Elles se produisent quand un objet enflamme notre âme, précisément parce que celle-ci le connaît très peu et très mal. Toutes les passions proviennent de cette insuffisante connaissance. Spinoza les ramène pour le moment à quatre types : l'*admiration*, l'*amour*, la *haine*, le *désir*. Ici le fil se perd de nouveau, et nos commentateurs s'épuisent à rétablir le plan et à combler les lacunes du traité. Nous nous bornons à enregistrer les grandes idées qui se dégagent du texte.

Vraie foi ou raison. C'est ce mode de connaissance qui nous fait saisir les choses par l'intelligence et qui nous donne la conviction rationnelle, mais non la vue claire de ce qu'elles sont; c'est une connaissance non encore adéquate, mais légitime et sûre. De celle-là résultent non des passions, mais de bonnes inclinations, des impulsions conformes à notre bien. Elle nous achemine vers une connaissance plus intime de Dieu, elle nous détache des passions, et sans nous faire pénétrer le fond des choses, elle nous en donne une première et juste appréciation intellectuelle.

Ici se place une longue classification des passions, presque tout entière empruntée à Descartes, entre-mêlée d'observations psychologiques délicates et profondes, mais qui semble prendre un développement peu proportionné au plan de l'ouvrage. M. Sigwart, qui relève aussi bien les parties faibles que les beautés de ce traité, passe assez rapidement sur cette énumération des passions et ne s'attache qu'à l'idée originale qui s'y trouve: l'amour est la source, le type de toutes les passions. C'est de lui que dépend tout l'être de l'homme: il est impossible et il serait fâcheux pour l'homme de s'affranchir de son empire; seulement, suivant l'objet auquel il s'applique, il produit le bien ou le mal. Le choix même de cet objet dépend de l'intelligence: nous aimons nécessairement ce que nous concevons comme bon et nous concevons nécessairement comme bon ce qui agit sur nous d'une certaine façon. L'amour n'est donc pas plus libre que l'intelligence elle-même. Le seul amour qui satisfasse l'âme est l'amour de Dieu, qui nous unit à l'être absolu et parfait. Tout autre amour laisse un vide qui produit la tristesse: celui qui aime Dieu ne peut être triste. Cet amour se confond avec le troisième et dernier mode de connaître, qu'il nous reste à mentionner.

Connaissance pure ou intuition. Tandis que les deux modes précédents de connaissance sont imparfaits et insuffisants, il y a une manière de connaître intime, directe, immédiate. Ce n'est plus une foi, mais une vue: ce n'est plus une conviction, mais une possession. Un seul être peut produire en nous cet effet, c'est l'être absolu, Dieu. La vraie connaissance est son action sur notre esprit: c'est elle qui produit l'amour de Dieu, souverain terme de notre développement spirituel.

La connaissance intuitive ou l'amour de Dieu, voilà la « santé de l'homme. » On demande maintenant si nous pouvons y arriver librement ou fatallement. Spinoza ne voit dans la liberté qu'une illusion. Qu'est-ce que la volonté, prise en général et indépendamment de cha-

que volition particulière? C'est seulement le pouvoir d'affirmer ou de nier. On reconnaît ici l'influence immédiate du cartésianisme et jusqu'à sa terminologie. Mais on sait déjà qu'il ne dépend pas de nous d'affirmer ou de nier, nous ne pouvons le faire que d'après la nature des objets qui agissent sur nous. La volonté est donc aussi passive que l'intelligence proprement dite, dont elle n'est même qu'un mode. Spinoza ne la confond pas pourtant avec le désir. La volonté précède le désir, c'est elle qui affirme que telle ou telle chose est bonne, puis le désir nous pousse vers cette chose; il suit donc la volonté. Il est d'un degré encore moins libre qu'elle, ou plutôt nous sommes ainsi dans tous les sens en pleine fatalité, et la liberté ne s'y glisse d'aucune manière.

Il ne nous reste plus qu'à juger au point de vue du bonheur de l'homme la doctrine qu'on vient d'exposer. Elle ôte à l'homme liberté et personnalité: c'est sa faiblesse, dirions-nous. — C'est sa grandeur, dit Spinoza. En effet, dit-il, cette doctrine nous apprend à nous considérer comme aussi unis à Dieu que les parties au tout, elle nous fait devenir ses serviteurs dévoués. Elle nous prévient contre l'orgueil, en nous faisant rapporter à Dieu tous nos mérites, elle nous délivre des passions, notamment de la tristesse et du désespoir, elle nous fait craindre et aimer Dieu, elle nous fait vivre en lui et de lui. N'est-ce pas là le bonheur même? Spinoza en interrompt la description par une dissertation assez obscure sur les rapports du corps et de l'âme dans la production des passions, puis il revient à la peinture de la « régénération » que produit en nous la vraie connaissance ou l'amour de Dieu. Nous y devenons vraiment capables de connaître la nature tout entière: car, la nature n'étant qu'une seule et infinie substance, notre corps même, cet objet que nous percevons le premier de tous, ne peut être conçu sans qu'on s'élève à l'idée de Dieu qui le fait être. Ainsi l'union avec Dieu nous donne la perfection de l'intelligence, de l'amour et du bonheur. Cela doit être, puisque Dieu est la cause et la fin universelle, le souverain bien.

C'est à cette union avec Dieu que Spinoza recourt pour expliquer sa théorie sur l'immortalité de l'âme. En vertu même de la passivité qu'il attribue à l'esprit, l'objet avec lequel cet esprit est en rapport a la plus grande influence sur les destinés de l'esprit même. Uni avec le corps, l'esprit ne peut le refléter qu'autant qu'il dure, et le corps périssonnant, l'esprit n'a plus rien à penser, il n'a plus d'objet, il n'est plus. S'il s'unit au contraire à Dieu, être impérissable et immuable, l'esprit ne saurait jamais perdre son objet, il continuera infiniment

d'exister, non par lui-même, mais par Dieu avec lequel il ne fait plus qu'un.

Jusqu'ici, dit Spinoza, nous n'avons parlé que de notre amour pour Dieu. Peut-on de même parler d'un amour de Dieu pour nous ? Ce serait suivant lui, une « absurdité. » On ne peut attribuer à Dieu aucun mode de la pensée autre que ceux qui sont dans les « créatures, » puisque Dieu lui-même réside dans la somme des êtres particuliers qui existent. L'homme, avec tout ce qui existe, existe en Dieu ; il est une des parties composantes de Dieu. Il serait absurde d'attribuer au tout un amour spécial pour telle ou telle de ses parties. D'ailleurs cet amour introduirait le changement dans le sein de l'essence divine et en détruirait l'immutabilité. Il est encore plus absurde de dire que Dieu aime les hommes qui l'aiment, hait ceux qui le haïssent. Dire que Dieu donne aux hommes des lois et qu'il récompense leur obéissance ou punit leurs transgressions, c'est assimiler les lois de Dieu à celles des hommes, tandis qu'il faut les assimiler à celles de la nature. Une pierre tombe, l'herbe pousse, le tout est plus grand que la partie : voilà des lois divines. Les lois humaines peuvent être transgressées; celles de Dieu ou de la nature sont nécessaires, inviolables, immuables. Pour les lois des hommes, l'homme est toujours la fin, le but. Dans la nature, l'homme n'est pas le but suprême, il n'est qu'un des anneaux de la chaîne. La fin de l'ordre naturel ne coïncide donc pas avec la fin particulière de l'ordre humain. Spinoza n'indique qu'en passant la double loi que l'homme trouve dans sa nature: loi de communion avec Dieu, loi de relation avec les autres modes de la nature; la première absolument nécessaire, puisqu'on ne peut vivre qu'en Dieu, la seconde contingente pour autant que nous pouvons nous isoler de la société de nos semblables.

Cette communion avec Dieu, dont Spinoza fait le but de la vie, comment peut-elle s'établir ? En d'autres termes, comment Dieu se révèle-t-il ? Ce ne peut absolument pas être par des paroles, car pour les comprendre il faudrait que l'homme eût déjà, avant de les entendre, la notion de ce qu'elles signifient. Par exemple, dit Spinoza, si Dieu avait dit aux Israélites : *Je suis Jéhovah, votre Dieu*, il eût fallu que les Israélites eussent déjà les idées de *Jéhovah* et de *Dieu* pour comprendre cette révélation. Il en faut dire autant de tous les moyens de révélation externes, tels que les miracles. Nous sommes, bien avant toutes les révélations de ce genre, intimement unis à Dieu. Notre esprit ne peut exister sans lui. Il est au fond de nous, nous ne connaissons rien que par lui. Vouloir nous le révéler par des intermédiaires

quelconques, c'est supposer qu'il y ait quelque chose qui nous soit plus clair et plus connu que Dieu. Cela n'est pas; et, quand cela serait, il nous serait encore impossible de nous éléver de la sorte jusqu'à Dieu. Si une chose finie quelconque nous était plus accessible que Dieu, elle ne nous servirait de rien pour la conception d'un infini avec lequel elle n'aurait pas plus de rapport que nous-mêmes.

Le court chapitre *sur les démons*, qui se trouve intercalé ici, est un des indices qui ont conduit à la découverte du traité: il était mentionné par Chr. Mylius, et l'on ne savait ce qu'il était devenu. L'auteur y conclut très catégoriquement qu'il ne peut y avoir de démons. Si le démon est une chose tout à fait contraire à Dieu, il se confond avec le néant. Si c'est un être pensant qui ne pense et ne veut que le mal, c'est un être tout à fait chétif, et si les prières avaient quelque valeur, il faudrait prier pour sa conversion. Mais en y réfléchissant on voit qu'un être aussi misérable et aussi faible ne pourrait exister un seul moment. Là où il n'y a *aucun* bien, aucune participation de la nature de Dieu, il ne peut y avoir d'existence. Le diable n'ayant aucune parcelle de la perfection ne saurait exister. S'il avait existé un instant, il serait nécessairement retombé aussitôt dans le néant.

Le dernier chapitre du livre est intitulé *de la vraie liberté*; mais avant de traiter ce sujet, Spinoza revient à ce qu'il a dit de notre union avec Dieu. Cette union, qui est le vrai bonheur de l'homme, dépend de la vertu, en d'autres termes de la direction donnée à notre intelligence. C'est l'accomplissement normal de notre destinée, de notre nature. Ce point est important à noter pour répondre à « l'absurdité de certains grands théologiens » qui disent que si l'amour de Dieu, si la vertu n'avait pas pour récompense la vie éternelle, nous suivrions nos penchants et ne songerions plus qu'à vivre suivant notre plaisir ou notre intérêt. Raisonnement analogue à celui d'un poisson qui dirait: « Si je ne croyais pas avoir une vie éternelle pour me récompenser du temps que j'ai passé dans l'eau, j'irais vivre sur la terre. » De même nous aussi, quand nous parlons de vouloir quitter Dieu et la vertu, si nous ne sommes pas rémunérés à notre gré, nous oubliions que ce serait sortir de notre élément et aller tout au rebours de nos intérêts. Il suffirait de la considération de notre intérêt pour nous attacher à Dieu; et c'est dans cet attachement même que consiste, on va le voir, notre liberté. Posons d'abord ces principes: Plus un être a d'essences plus aussi il est actif: la passivité est en raison inverse du degré d'être ou de puissance. Tout passage passif de l'être au néant ou du néant à l'être ne peut avoir lieu que par des causes

externes. Ce qui n'est pas produit par des causes externes ne peut être en rien modifié par elles. Tout ce qui résulte d'une cause interne ou immanente dure autant que cette cause. La cause immanente est la plus libre et la plus analogue à Dieu, puisque son effet ne peut absolument ni exister ni être conçu indépendamment d'elle et d'elle seule. De ces prémisses, Spinoza conclut : 1^o L'essence de Dieu étant infiniment active, plus les choses ont d'essence et se rapprochent de lui, plus elles sont actives et partant exemptes du changement, de la destruction et de toutes les autres marques de la passivité. 2^o La vraie intelligence, résultant non de causes externes, mais de l'action interne de Dieu, ne saurait périr puisque sa cause est éternelle. 3^o Plus les produits de l'intelligence sont parfaits, plus ils s'unissent avec cette intelligence elle-même. Quand donc je produis en moi par mon union avec Dieu des idées vraies et que je les communique à mon prochain, celui à qui je les communique tend à devenir une seule et même nature avec moi, ayant mêmes désirs, mêmes volontés. Il est facile de démêler à travers ce langage quasi-mystique l'absorption de la personnalité humaine dans l'unité de l'esprit. Spinoza conclut par cette phrase : Je définis la vraie liberté la ferme existence qu'acquiert notre intelligence par son union immédiate avec Dieu. Ces idées et les œuvres qu'elle produit en elle et hors d'elle n'étant pas sujettes aux causes extérieures, ne peuvent être changées ou détruites : notre intelligence unie à Dieu a donc une durée éternelle. Le traité se termine par quelques paroles pleines de modestie.

Les deux critiques que nous suivons dans cette analyse tombent à peu près d'accord dans leur appréciation philosophique du traité. Par la forme et par le fond il leur paraît appartenir évidemment à la période de transition et de formation qui a précédé les chefs-d'œuvre de Spinoza. La forme, dont nous ne pouvons juger qu'incomplètement puisque nous n'avons pas le texte latin original, trahit de nombreuses incertitudes dans le plan et dans le style; on dirait un ouvrage composé de plusieurs ébauches juxtaposées, de mérite inégal et quelquefois même de sens un peu différent. La langue de Spinoza, suivant la remarque de M. Trendelenburg, n'y est pas encore formée; il y reste un mélange de terminologie cartésienne, de vieille métaphysique et de théologie chrétienne, qui souvent manque de précision. Pour la pensée, plusieurs des détails de doctrine que nous y trouvons sont démentis par l'*Ethique* et les écrits de la maturité de Spinoza. La doctrine de la passivité totale de l'intelligence, la théorie de l'amour, celle même de l'intuition absolue de Dieu, la division des trois

degrés de l'intelligence ou plutôt des quatre degrés (car nous avons supprimé une nuance que Spinoza distinguait alors et qu'il négligea plus tard), toutes ces parties importantes ont été notablement retouchées et modifiées dans la suite. On attribue à Descartes, dit M. Trendelenburg, ce mot : Dieu a fait trois choses admirables : la création *ex nihilo*, le libre arbitre et l'Homme-Dieu. Le traité de Spinoza semble être la protestation contre ces trois miracles ; et cette protestation est d'autant plus significative qu'elle emploie encore souvent le vocabulaire même de la théologie qu'elle combat. C'est ainsi qu'on trouve les expressions de *création*, de *créature*, de *Fils de Dieu*, de *liberté*, de *régénération*, de *foi* et beaucoup d'autres dont plus tard Spinoza s'abstiendra, mais qu'il semble vouloir alors employer précisément pour en redresser le sens.

M. Sigwart et M. Trendelenburg arrivent également à s'entendre sur la date probable du livre; leurs dissertations sur ce sujet, dont l'analyse nous mènerait beaucoup trop loin, concluent à placer la composition de notre traité peu de temps avant celle d'un *Appendice* qui le suit et dont nous allons reparler. Cet appendice, rapproché de quelques lettres de Spinoza ou adressées à lui, se place avec une certitude presque complète au mois de septembre 1661. Le traité est un peu antérieur, probablement de la même année ou tout au plus de l'année précédente. La correspondance de Spinoza nous le montre du reste constamment occupé, dans les années 1661 à 1665, à rédiger sa doctrine sous forme géométrique; il en communique successivement les formules, à mesure qu'il leur a donné leur expression définitive, à ses disciples, à ses amis, notamment à Simon de Vries, qui avait fondé à Amsterdam, avec quelques autres partisans du philosophe, une sorte de collège où l'on discutait les définitions et les axiomes de l'appendice.

Deux sujets remplissent cet appendice. Le premier, *de la nature de la substance*, contient sept axiomes, quatre théorèmes et leur démonstration, le tout fort analogue aux propositions de l'*Ethique*, et fort intéressant puisqu'on y peut suivre l'élaboration de l'idée fondamentale de la métaphysique spinoziste. Le second morceau est intitulé *de l'esprit humain*. Il développe la théorie d'après laquelle l'esprit n'est pas une substance, mais seulement un mode de l'attribut que nous nommons *pensée*, et rien de plus. De même le corps n'est qu'une modification de cet autre attribut, *l'étendue*. L'essence de l'esprit consiste donc en ceci seulement, qu'il est une idée ou une essence objective dans l'attribut pensant, idée ou essence qui tire son origine de

l'essence d'un objet existant réellement dans la nature, que cet objet soit du reste un mode de la pensée, de l'étendue, ou de tout autre attribut de l'infini. Seulement tous ces autres attributs ne nous sont pas connus. L'étendue est celui que nous concevons le mieux. Pour donner une idée du rapport qu'on peut établir entre l'esprit et les autres modes de l'univers, supposons que le corps ne consiste que dans une proportion déterminée de repos et de mouvement; nous appellerons esprit du corps l'essence objective de cette proportion de mouvement et de repos, c'est-à-dire l'idée qui en existera dans l'attribut pensée. Le changement en plus ou en moins dans cette proportion produira dans le corps le froid ou le chaud, par exemple, et dans l'esprit la douleur ou la joie, etc. Par cette explication du mécanisme des sens on peut déjà voir, dit Spinoza, comment des sens viendra l'idée réciproque ou la conscience de nous-mêmes, puis le raisonnement, etc. Et comme notre esprit uni à Dieu est une partie de la pensée infinie qui sort immédiatement de Dieu, on voit clairement quelle est la source de la connaissance parfaite et de l'immortalité de l'âme.

Nous nous bornerons à cette courte et très superficielle analyse du traité de Spinoza. Le volume de M. van Vloten contient en outre une *Iridis computatio algebrica ad majorem physicæ matheseosque connectionem*. Ce traité de l'arc-en-ciel, à part une épigramme contre les théologiens qui font de ce phénomène naturel le signe auguste de l'alliance divine, ne sort pas de l'étude physique et mathématique des phénomènes d'optique. Enfin, le volume se termine par une collection de lettres et de morceaux inédits ou incomplètement publiés; les principales pièces sont la sentence d'excommunication rendue par les Juifs contre Spinoza, une lettre de Simon de Vries et la réponse de Spinoza (1663), des lettres inédites de Spinoza à Blyenberg, à Schaller, à un anonyme (Bresser?), celles d'Oldenburg, de Tschirnhaus et de Christ. de Zulichem, toutes pièces diversement intéressantes par les renseignements qu'elles nous fournissent pour l'histoire de Spinoza, de ses œuvres et de son école.

L'article de M. Trendelenburg et la brochure de M. Sigwart facilitent considérablement l'étude et des traités et de la correspondance. Quoique leurs jugements sur le rang à assigner à ces nouvelles publications dans l'œuvre de Spinoza soient presque entièrement conformes, une controverse intéressante s'est engagée entre les deux philosophes non sur le contenu, mais sur les sources du livre. A l'époque où il l'écrivait, Spinoza était encore sous l'influence de Descartes, ce point est reconnu de part et d'autre. Une seconde in-

fluence incontestable est celle de l'éducation juive et de la théologie rabbinique. M. Sigwart insiste surtout sur la part qui revient à la kabbale dans la formation de la pensée de Spinoza. Mais il croit pouvoir ajouter, comme troisième source, Giordano Bruno, dont les ouvrages contiennent en effet des passages assez analogues à ceux du traité, par exemple sur l'amour de Dieu, sur l'union ou plutôt l'unité avec Dieu, etc. Mais M. Trendelenburg rejette cette hypothèse par ce motif que Spinoza n'a pas eu connaissance des écrits du philosophe-martyr de Rome; il ne voit dans les ressemblances qu'on signale que la concordance naturelle des deux doctrines. Il attribuerait plus volontiers à Moïse Maïmonide d'une part, et au stoïcisme de l'autre, l'influence que M. Sigwart rapporte à Giordano Bruno. Mais ce qu'il faut chercher surtout dans le livre, plutôt que les indices d'une action extérieure, c'est le développement interne, logique et admirablement régulier de la pensée de Spinoza lui-même. Et le grand intérêt de ces récentes publications, comme l'ont montré, avec les critiques allemands, plusieurs philosophes français, a été de mettre mieux en lumière les étapes qu'a traversées l'esprit de Spinoza pour passer, par la méthode géométrique, de l'idéalisme partiel de Descartes au panthéisme radical de l'*Ethique*.

F. C.

REVUES.

Philosophische Monatshefte. 1869-70.

Deuxième livraison. Tome IV.

R. HOPPE. De l'analyse psychologique du concept.

Bulletin. — La petite logique, par J. HOPPE (1869). — La psychologie de Kant, par JURGEN BONA MEYER (1870). — De l'exclusion de l'enseignement du latin dans les écoles nationales, par M. MULLER (1869).

Chronique. — Le mouvement de la réforme scolaire (fin). — Correspondance. — Quelques mots sur Schleiermacher. — Rapport sur une séance de la Société allemande des sciences physiques et naturelles (fin).

Troisième livraison.

R. HOPPE. De l'analyse psychologique du concept (2^{me} article).

C. HERMANN. Le caractère propre de l'histoire, problème philosophique de notre temps.

ancien, ce qui assurerait au manuscrit B une tout autre valeur que s'il n'était qu'une simple reproduction de A. M. Sigwart, se fondant sur cette considération, a cru devoir se servir des deux manuscrits pour rétablir le texte ; comme de droit, il accorde la préférence au plus ancien, mais en ayant égard partout aux variantes du second.

La traduction est faite d'après le même principe. Elle est destinée, d'une part, à rendre aussi exactement que possible le texte hollandais des deux manuscrits, et c'est pourquoi toutes les variantes de quelque importance ont été notées ; d'autre part, à reproduire, d'après ces deux manuscrits, le texte original. On espère donc qu'elle pourra en quelque mesure tenir lieu d'une édition critique du texte hollandais.

La traduction est précédée de prolégomènes qui ont pour sujet, en outre de ce qui vient d'être exposé, les questions relatives à l'authenticité des différentes parties du traité et au désaccord qu'on observe entre elles, ainsi que l'ordre chronologique des écrits de Spinoza en général, et la date de chacune de ses œuvres.

A la fin du volume, on trouve, sous le titre de « Parallèles et notes explicatives » plusieurs discussions sur des passages difficiles, et une collection assez complète de parallèles tirés, les uns de Descartes, les autres des écrits postérieurs de Spinoza. Ces parallèles font voir clairement comment se sont formées peu à peu les idées empruntées par Spinoza à Descartes, et qui ont servi de point de départ à ses propres spéculations ; mais en même temps, ils font ressortir ce qui ne peut pas être attribué à l'influence de Descartes. A sa place, on trouve alors Giordano Bruno, dont les passages, comparés à ceux de Spinoza, présentent un intérêt particulier. On y aperçoit, en effet, une ressemblance remarquable entre le système de Bruno et cette première forme de celui de Spinoza. M. Sigwart reconnaît cependant qu'on ne peut pas démontrer que l'un ait exercé sur l'autre une action directe.

Cet appendice est donc à la fois un complément et une reproduction du précédent écrit de M. Sigwart sur le même sujet ; aussi, cet écrit est-il désigné dans la préface comme pouvant servir d'introduction philosophique à la traduction aujourd'hui offerte au public.

ERRATA.

Page 169, ligne 12, en remontant, *au lieu de* : infidèles, *lisez* : fidèles.

Page 189, à la signature, *au lieu de* : F. C., *lisez* : F. B.