

LA PLACE DE SPINOZA

DANS L'HISTOIRE DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES

A PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT ¹

Notre époque a vu les études historiques devenir la base même de nos connaissances actuelles. Depuis que la science a établi la continuité des progrès accomplis par l'humanité, depuis que la vie nous est apparue comme une évolution continuelle, déterminée par des lois physiologiques, psychologiques et sociologiques, le passé s'est révélé à nous, contenant en germes notre présent et notre avenir. Malgré les résultats brillants obtenus par l'analyse et par la synthèse historiques, il y a un domaine où l'intérêt général paraît se détourner de l'étude du passé. C'est le domaine de la philosophie.

Ici, les progrès mêmes des études historiques semblent avoir produit ce résultat inattendu. A mesure que l'homme se rendait compte de la prodigieuse variété que présentent les doctrines philosophiques du passé, et qu'il voyait, en même temps, qu'aucune n'avait pu fixer l'orientation de la pensée humaine, il désespérait, de plus en plus, de pouvoir y trouver quelque élément d'une conception nouvelle des choses. C'est ce qui explique le fait indiscutable que l'intérêt général pour l'histoire des doctrines philosophiques a considérablement baissé de nos jours. Nous croyons que ce résultat est dû à la méthode qui règne, jusqu'à présent, dans l'histoire de la philosophie, et dont le défaut capital consiste, selon nous, dans un isolement arbitraire des doctrines, qui devraient

1. Paul-Louis Couchoud, *Benoit de Spinoza (Les Grands Philosophes)*, Paris, Alcan, 1902.

être considérées comme des étapes nécessaires du développement de la pensée humaine.

Nous voudrions profiter de l'occasion que présente l'œuvre récente de M. Paul-Louis Couchoud, consacrée à « Benoit de Spinoza », pour soumettre cette méthode à une analyse critique, et pour montrer la nécessité d'un point de vue évolutionniste, sans lequel on n'arrivera jamais à dégager les progrès réels que contient l'histoire de la philosophie. Cette étude sera d'autant plus intéressante que l'œuvre de M. Couchoud témoigne d'une profonde érudition. Nous tâcherons d'exposer tout ce qu'il a trouvé dans la vie et dans les œuvres de Spinoza pour caractériser son rôle dans l'histoire des idées. Si les résultats obtenus ne sont pas satisfaisants, la valeur même du travail historique mettra en relief l'insuffisance de la méthode, qui, selon nous, doit être renouvelée, pour rendre à l'histoire de la philosophie un intérêt tout actuel.

I

Pour comprendre Spinoza comme homme et comme penseur, M. Couchoud se place dans son époque ; il le fait revivre parmi ses contemporains. Il évoque d'abord le milieu rabbinique d'Amsterdam, dans lequel s'est passée sa jeunesse, « à l'ombre de la vieille synagogue portugaise » (p. 2). Parmi ces vieillards bibliques nous voyons se dresser la figure dominatrice de Rabbi Saul Morteira, qui fut le maître de Spinoza et qui, le premier, éveilla les tendances spéculatives de sa jeune intelligence. L'inventaire de la bibliothèque de Spinoza¹, que M. Couchoud a soigneusement étudié, lui permet de reconstituer les lectures qui ont déterminé la formation de sa pensée. Il nous le montre étudiant la Bible, le Talmud, les œuvres des philosophes juifs dont deux surtout, Mosé Maimonide et Léon Hébreu, paraissent l'avoir intéressé. L'influence des philosophes italiens de la Renaissance complète l'atmosphère intellectuelle dans laquelle sa pensée s'est développée. Puis vient sa rupture avec la synagogue, et M. Couchoud nous transporte dans le milieu cartésien de Leyde, que Spinoza a fréquenté pendant son séjour à Rijnsbourg. Ce milieu explique la genèse de son

1. Edition Van Roojen. La Haye, 1889.

œuvre sur les *Principes de la philosophie de Descartes*. Le *Traité de Théologie et de Politique* oblige M. Couchoud à exposer ensuite l'état religieux de la Hollande vers 1670. Il nous fait un tableau très curieux du fouillis de sectes que présentaient l'Église réformée et l'Église wallonne, les luthériens, les romains catholiques, les remonstrants, les anabaptistes, les sacramentaires, les lollards, les enthousiastes, etc., qui tous voulaient interpréter l'Écriture à leur manière, et parmi lesquels les sociniens seuls étaient persécutés. Malgré la tolérance religieuse, l'exégèse de Spinoza fut condamnée par l'Église et par l'État. La dernière partie de ce traité et la conception du *Traité politique*, que la mort de Spinoza a laissé inachevé, nécessitent une esquisse de l'état politique des Pays-Bas. Nous devons savoir gré à M. Couchoud de ne pas l'avoir alourdi par des détails historiques sur les événements de 1672, sur le coup d'État et sur la mort tragique des frères de Witt, détails qui sont généralement connus; en revanche, il s'arrête davantage aux relations personnelles de Spinoza avec le Grand Pensionnaire et avec ses deux auxiliaires, les publicistes Jean et Pierre de la Court. Le tableau qu'il fait de ce milieu est d'autant plus précieux que nous en retrouvons l'influence, plus loin, dans le courant moral qui détermina le « stoïcisme » de l'*Ethique*. En étudiant cette œuvre capitale de Spinoza, M. Couchoud rappelle et précise la conception nouvelle de l'organisme humain « qui tendait à se faire jour entre 1660 et 1675 »; ensuite il montre le rôle que jouait l'étude des passions dans la littérature de l'époque, où elle avait remplacé l'étude scolastique des vertus. Les *Caractères des passions* de La Chambre et les *Passions de l'âme* de Descartes lui permettent d'établir une comparaison très curieuse entre leur point de vue et celui de Spinoza. Enfin, l'étude de l'esprit stoïque au xvii^e siècle, en France et en Hollande, nous fait comprendre l'idéal du sage auquel aboutit l'*Ethique* et que Spinoza est arrivé à réaliser pendant les dernières années de sa vie.

M. Couchoud dit, dans sa préface, qu'« il n'y a jamais, en histoire de la philosophie, d'action exclusive d'un philosophe sur un autre » et qu'« il faut chercher l'action plus complexe des milieux philosophiques » (p. ix). Sous ce rapport, nous pouvons dire qu'il a réussi à reproduire non seulement l'influence de ces milieux, mais encore toute l'atmosphère sociale, religieuse, morale et politique qui a déterminé l'éclosion du génie de Spinoza.

Dans le dernier chapitre de son œuvre, M. Couchoud résume tout ce qui se rapporte à l'individualité de Spinoza et semble avoir atteint le but qu'il s'était proposé, d'« étudier un philosophe plutôt qu'une philosophie » (Préf., p. viii). Il dépeint minutieusement son séjour à La Haye chez le peintre Van den Spick; il décrit même l'ameublement des pièces que Spinoza habita jusqu'à sa mort. Il essaye d'interpréter son état moral et sa position sociale à La Haye. Le portrait qu'il nous fait de Spinoza donnerait peut-être matière à discussion. Ainsi nous ne saurions pas admettre, avec M. Couchoud, que « son désir était de prendre rang parmi les savants officiels » (p. 275), puisqu'il repoussa la proposition du prince Charles-Louis du Palatinat, qui lui avait offert une place de professeur à l'Université de Heidelberg. Nous ne croyons pas, non plus, qu'il « n'eût pas l'audace d'élever chaire contre chaire » et « qu'il se hâtât de rentrer dans le rang et de faire preuve d'orthodoxie » (p. 275). Ce timide nous paraît avoir fait preuve d'un grand courage devant les fureurs de la populace, lorsque son hôte Van Spick tremblait pour sa sécurité. Cependant, nous ne voulons pas nous attacher à ces quelques traits de caractère, qui nous paraissent faussement interprétés; ils ne nuisent pas à l'ensemble du portrait, dans lequel M. Couchoud a réussi à fixer les traits essentiels : le rôle dominant de l'intelligence, de la raison purement spéculative, une capacité spéciale de creuser et d'approfondir tout ce qui devenait objet de sa pensée, une tendance, qu'on dirait presque instinctive, à rechercher l'unité des choses, et le stoïcisme moral de sa doctrine et de sa vie. Tout Spinoza est là, observé avec beaucoup de justesse. L'analyse de sa bibliothèque achève le portrait moral de Spinoza. M. Couchoud cite les textes qui ont servi à son exégèse des Livres Saints et à la composition de sa grammaire de la langue hébraïque. L'importance de la place que ces livres occupent est très caractéristique pour son époque, surtout si on la compare à l'insuffisance des ouvrages d'histoire moderne et au fait que sa bibliothèque philosophique se borne presque aux œuvres de Descartes. Nous ne saurions pas en conclure, avec M. Couchoud, que c'est la bibliothèque d'un homme « qui s'occupe de philologie hébraïque » et que la philosophie, la politique, l'astronomie, etc., intéressent (p. 288). Nous y voyons le signe caractéristique de l'époque qui produisit le rationalisme, cette tendance puissante de la pensée humaine, confiante en elle-

même, à marcher sans entraves et sans appui à la conquête de la vérité. Cette absence de base historique explique bien le génie des rationalistes, qui dédaignaient l'expérience de leurs prédécesseurs et ne voulaient se fier qu'au simple bon sens. Quant aux livres scientifiques, les ouvrages d'optique, d'astronomie, de mathématiques nous indiquent l'esprit nouveau qui se faisait sentir à cette époque. D'un autre côté, les historiens antiques, Salluste, César, Tite-Live in-folio, le grand Tacite de Juste Lipse, un autre Tacite in-douze, etc., forment un groupe à part et nous font songer à l'époque où, guidé par François van den Ende, Spinoza s'était jeté avec ardeur dans l'étude de l'antiquité. Il en a gardé la morale stoïcienne et la perfection de son style « forgé ». M. Couchoud mentionne encore les ouvrages de la littérature espagnole, en leur opposant le fait qu'« aucun des nouveaux poètes hollandais n'a pu forcer le seuil de ce latiniste » (p. 293). Sans adopter toutes les conclusions de M. Couchoud, nous devons dire que les matériaux historiques qu'il a rassemblés dans son œuvre, sont très précieux pour la compréhension de l'homme qu'était Spinoza. Il les expose d'une manière objective, sans violenter la pensée du lecteur. Il ne campe pas un Spinoza tout d'un bloc, marqué par quelques traits saillants de son caractère, mais les nombreux détails qui se rapportent à sa vie morale, tout en étant parfois même contradictoires, produisent un ensemble plein de vie et d'intérêt. M. Couchoud a essayé de reconstituer un Spinoza tel que l'ont connu ses contemporains, et nous croyons qu'il y a réussi. Mais plus nous apprécions la valeur de ce travail historique, plus nous nous sentons envahi d'un doute pénible : tant d'efforts, tant de laborieuse patience pour reconstituer un moment du passé, sont-ils justifiés, si ce passé n'a aucun lien avec la vie actuelle de notre pensée ? Notre curiosité est pleinement satisfaite ; nous avons pénétré la vie d'un penseur dont les idées nous intéressent. Mais plus nous nous rendons compte de la puissance de son génie, plus nous voyons se préciser la question inquiétante : est-il possible que tout cet effort intellectuel ait été un phénomène transitoire de la vie ? Qu'a-t-il laissé de durable à l'humanité ? Voyons quelle réponse M. Couchoud peut donner à cette question. Sous ce rapport, il faut également lui rendre justice : il reste fidèle à ses principes et juge Spinoza, comme l'auraient jugé les plus perspicaces et les plus profonds de ses contemporains, comme un Leibnitz qui aurait vécu dans son intimité.

II

De tous les écrits de Spinoza, c'est au *Traité de Théologie et de Politique* que M. Couchoud donne la préférence. Il l'appelle le chef-d'œuvre de Spinoza. C'est l'écrit qui a le plus choqué ses contemporains et déchainé contre lui les fureurs des théologiens et des croyants. C'est l'écrit qui fut de son temps le mieux compris, et qui par là atteignit directement son but. C'est aussi celui qui a conservé le moins de valeur pour nous. Certainement Spinoza fit preuve d'une grande lucidité d'esprit en opposant, aux commentaires arbitraires de la Bible, une méthode purement scientifique : la soumission à l'objet. Il a le mérite d'avoir adopté pour principe, que la Bible ne peut être expliquée que par l'étude linguistique de l'ancien hébreu et par l'étude comparative du sens que les mêmes mots et les mêmes phrases ont à différents endroits du texte. La méthode philologique et comparative le conduisit à des conclusions très importantes. Il est arrivé à montrer que les miracles cités par l'Ancien Testament n'indiquent généralement que des faits incompréhensibles, mais non pas surnaturels, les Juifs ayant eu la tendance de rapporter à Dieu tous les faits dont ils ne percevaient pas la raison d'être. De même, l'habitude d'un langage imagé avait, selon lui, érigé en messagers de Dieu les prophètes qui n'étaient que « des hommes doués d'une sensibilité vive ». Spinoza arrive finalement à la conclusion que la Bible « est un guide de la vie morale » (p. 117), inspiré par un sentiment profondément religieux, mais qu'elle ne doit pas être considérée comme étant la parole même de Dieu. « La Bible, dit-il, ne demeure sacrée que pendant qu'elle inspire des sentiments de piété ; si elle cessait de les inspirer, elle ne serait plus pour nous que du papier et de l'encre » (*Tr. Th.-P.*, p. 236-238). De même que le texte de la Bible, les dogmes religieux et les cérémonies sacrées ne lui paraissent pas essentiels à la foi. « Croyez mille vérités : si votre vie est mauvaise, vous serez damné. Croyez mille erreurs : si votre vie est chrétienne, vous serez sauvé » (*Tr. Th.-Pol.*, p. 250). La hauteur d'une telle conception religieuse n'était pas à la portée de l'époque et le *Traité de Théologie* fut interdit dans toutes les Provinces-Unies. Il est évident que, dans cet écrit, Spinoza a

montré une grande érudition et des qualités admirables de logicien et d'exégète. Son point de vue est neuf et hardi; on pourrait, peut-être, dire qu'il s'y révèle plus maître de son sujet qu'en aucun de ses écrits, et c'en est à coup sûr le plus achevé. Malgré tout cela, nous ne pouvons pas admettre l'importance prépondérante dans l'œuvre de Spinoza, que M. Couchoud lui attribue. Au point de vue de son époque, cet écrit était certes d'actualité. Il suffit de se rappeler les querelles religieuses entre les sectes, pour se rendre compte que l'exégèse de Spinoza n'en pouvait laisser indifférente aucune. Il suffit de jeter un coup d'œil sur la partie politique de ce *Traité*, pour reconnaître qu'en parlant de la Théocratie des Hébreux, Spinoza visait les tendances dominatrices du clergé orangiste en Hollande. En montrant l'impossibilité d'une Théocratie nouvelle, en exigeant de l'État une liberté entière de la conscience, Spinoza a tranché des questions capitales qui étaient à l'ordre du jour. Plus elles avaient d'importance alors, plus elles en ont perdu depuis, et toute l'œuvre de Spinoza ne nous présenterait maintenant qu'un intérêt rétrospectif, si son génie ne s'était pas porté vers des questions plus profondes de métaphysique générale. Sans exprimer ici notre opinion personnelle, nous nous bornerons à constater l'importance capitale que M. Couchoud attribue au *Traité de Théologie et de Politique*, pour examiner ensuite l'analyse qu'il fait de l'*Ethique*.

Pour M. Couchoud, l'*Ethique* « est une œuvre philosophique de premier ordre, qui est en grande partie manquée » (p. 155). Il en voit le défaut capital dans la méthode géométrique et dans un « aristotélisme inconscient », qui se manifeste dans la théorie de la substance. En abordant l'étude de cette œuvre, il est, tout d'abord, frappé par le fait que l'Appendice à la I^{re} partie, la Préface de la IV^e et deux ou trois scolies sont exposés dans un style suivi qui diffère essentiellement de la forme géométrique du reste de l'ouvrage. En même temps, il remarque que ces fragments, quoique dispersés, présentent « les morceaux d'une sorte de logique... ayant pour but de chercher l'origine mentale des erreurs ». Par contre, la partie géométrique semble si différente, comme forme et comme fond, que M. Couchoud est naturellement porté à en examiner, à part, le caractère et l'origine. Ce qui frappe surtout dans cette dernière partie, ce n'est pas seulement la méthode géométrique, mais encore les concepts logiques de la substance, des attri-

buts, des modes, etc., qui tranchent, par leur abstraction, avec le caractère concret de tout ce qui se rapporte à l'étude de l'individu. Cela paraît rattacher le spinozisme aux doctrines métaphysiques du passé, et M. Couchoud n'est pas le seul qui ait été tenté de scruter cette ressemblance pour en rechercher l'origine. Le Dr Joël a essayé de faire un rapprochement minutieux entre certains passages de Spinoza et tels autres de Maimonide ou de Crescas, pour expliquer cette ressemblance par l'influence des philosophes juifs ¹. M. Freudenthal a établi un rapprochement analogue entre Spinoza et la scolastique ². Tout récemment, M. Hamelin ³ a tenté de prouver qu'à travers les emprunts faits par Spinoza aux philosophes juifs, on pouvait reconnaître l'influence inconsciente d'Aristote et de la pensée hellénique. Les savants mentionnés sont tellement préoccupés par cette ressemblance de la forme logique, qu'ils en oublient le fond matériel. M. Couchoud se place au même point de vue et constate que « la distinction de la substance, des modes et des attributs, les formes savantes de l'argument ontologique..., tout cela ne vient pas de Descartes, mais de la jeune scolastique, à qui Descartes lui-même l'avait emprunté » (p. 171). Certainement, comparée aux autres parties de l'*Ethique*, dans lesquelles Spinoza aborde l'étude de l'individu et va au-devant des découvertes récentes de la science, cette partie paraît dominée par un esprit tout différent. M. Couchoud y voit le défaut capital de l'*Ethique*. Il ne remarque dans cette conception de la substance que la sécheresse de la forme logique, sans faire attention au sens tout nouveau et très profond que Spinoza donne aux vieilles formules scolastiques. Cependant, il dit lui-même que la part propre de Spinoza a été « d'avoir transposé audacieusement une théorie de la connaissance en théorie de l'Être ». Tout en reconnaissant que Spinoza ne voit pas dans la substance, dans ses attributs et dans ses modes, les universaux créés par l'aristotélisme scolastique, mais les réalités mêmes de l'Être, M. Couchoud n'approfondit pas l'importance capitale de ce point de vue, n'apprécie pas les conséquences que Spinoza en a tirées, et condamne toute la doctrine pour les imperfections de sa forme. Il est évident que le sens profond et réel de la substance échappe à M. Couchoud, qui est trompé par l'appar-

1. Dr Joël, *Sur la genèse de la doctrine de Spinoza*. Breslau, 1871.

2. Freudenthal, *Spinoza und die Scholastic*, 1887.

3. *L'année philosophique 1909. Sur une des origines du Spinozisme*.

rence et la prend pour une entité scolastique. Nous en trouvons la preuve dans son analyse du second livre de l'*Ethique*, où il croit voir une contradiction entre le concept de la substance universelle et celui de l'individu. Spinoza définit l'individu comme un rapport spécial entre un certain nombre de mouvements (« certa quidam ratio »), et M. Couchoud en conclut que l'individu, selon Spinoza, doit être d'une nature différente des éléments inorganiques, qui sont des portions d'étendue. Il s'étonne même que Spinoza ait pu admettre la coexistence de ces deux notions contradictoires avec celle de la substance, fondement général des êtres. Il oublie que, pour Spinoza, cette dernière n'est pas une entité logique intelligible et déterminée, qui exclurait des notions contradictoires, mais une réalité mystérieuse, qui implique, d'une manière incompréhensible, toutes les contradictions, créées par notre entendement. Descartes concevait l'étendue et la pensée comme deux substances qui s'excluent mutuellement ; c'est pourquoi, selon lui, l'étendue devait exclure tout principe immatériel, comme un nombre ou un rapport intellectuel. Pour Spinoza, l'étendue et la pensée ne sont que deux manifestations de la même réalité, et leur opposition n'existe que pour nous, qui les percevons d'une manière différente. C'est pourquoi, l'individu de Spinoza peut être, en même temps, un mode matériel de la substance et un rapport immatériel entre un certain nombre de mouvements (en tant que mode de la pensée). De même, les éléments inorganiques peuvent être, aussi bien que les individus, des modes de la même substance. La contradiction que signale M. Couchoud, existerait sûrement dans une doctrine scolastique, mais elle n'existe pas dans le rationalisme réaliste de Spinoza, pour qui toutes les manifestations de l'Être se confondent dans la même réalité. Cependant M. Couchoud est tellement préoccupé de la forme aristotélicienne et scolastique du concept substance, qu'il retombe, plus loin, dans la même erreur à propos de la théorie de la connaissance. En poursuivant l'analyse du second livre de l'*Ethique*, il se demande quel est, d'après Spinoza, le rapport entre les objets matériels et les idées que nous en avons, c'est-à-dire comment s'accomplit en nous la perception de notre existence et du monde extérieur. Il s'agit, pour Spinoza, de percer, autant que possible, le mystère profond de la substance, c'est pourquoi il essaye de donner deux définitions. Il dit d'abord que « Dieu, en tant qu'il constitue l'âme hu-

maine, perçoit le corps humain » (p. 188). Il dit, ensuite, que « l'ordre des objets et l'ordre des idées » ne sont pas parallèles, mais « identiques » (p. 190). C'est-à-dire, pour Spinoza, le lien entre les idées et les objets est naturel, mais inconnaissable, et ces deux définitions ne sont que deux manières d'exprimer et d'approfondir la même réalité. « Ces deux solutions sont-elles compatibles ? » demande M. Couchoud. « Aucunement », telle est sa réponse, « car, selon la première », qu'il appelle substantialiste, « le corps et l'âme gardent chacun leur essence ; selon la seconde, ils ont la même tous les deux » (p. 191). Il oublie que, pour Spinoza, la substance n'admet pas d'autre définition que son existence, et il croit que, dans sa théorie de l'individu, Spinoza la réduit à une essence purement intellectuelle. Il tire cette conclusion du texte suivant : « Tout ce qui est perçu par la Pensée Universelle, comme étant la substance des choses, se trouve contenu dans leur réalité dernière » (L. II, pr. 7 scol.). Il s'ensuit, d'après M. Couchoud, que, dans le second livre de l'*Ethique*, « l'Entendement domine la Substance », et que Spinoza y attribue la réalité suprême à la pensée, tandis que, dans le premier, il l'avait considérée comme étant parallèle à l'étendue. Cette opposition lui paraît « s'étaler dans le reste du livre ». En réalité, dans la doctrine de Spinoza, ces deux ordres de choses sont identiques, et leur opposition n'existe que pour nous, pour nos sens, pour notre perception. L'unité de l'individu est aussi mystérieuse que celle de la substance, c'est pourquoi, d'après Spinoza, elle n'est ni matérielle ni immatérielle, mais inconnaissable. Mais, pour cela, il faut la concevoir comme une réalité, et non pas comme une abstraction scolastique. M. Couchoud n'y voit qu'une abstraction qui ne peut pas supprimer le parallélisme fondamental des deux ordres de choses : intelligibles et sensibles ; c'est pourquoi il est forcé de les réduire à une réalité intellectuelle, pour expliquer comment s'établit, entre les idées et les objets matériels, le rapport de la connaissance individuelle.

En somme, M. Couchoud ne comprend pas le vrai rôle de la substance dans le système de Spinoza. Il la juge tout extérieurement et ne saisit pas la réalité profonde que Spinoza sent derrière la forme scolastique. C'est pourquoi elle lui apparaît comme le défaut capital du système, tandis que nous y voyons le trait le plus saillant du génie de Spinoza. A force de regarder toute son œuvre

de trop près, M. Couchoud la juge comme l'ont jugée ses contemporains. Il en méconnaît la valeur métaphysique. Mais à mesure qu'il s'éloigne de cette réalité inconnaissable, qui constitue la base du système, il en apprécie davantage le développement, où la pensée de Spinoza se rapproche de la science positive. Il reconstitue, d'une manière très documentée et très complète, la lumière dans laquelle les deux livres des *Passions* (le III^e et le IV^e) apparurent aux lecteurs de l'*Ethique*. C'est ici que la pensée de Spinoza remonte des profondeurs ultimes de l'Être et qu'il prend contact avec l'atmosphère morale et intellectuelle de son siècle. M. Couchoud souligne le caractère purement intellectuel que Spinoza attribue aux passions, son ignorance de leur base physiologique et le mérite qui lui revient d'avoir introduit la notion encore confuse du « désir » dans l'étude de la vie individuelle. Malheureusement, il ne cherche pas quel est le rapport du désir à la substance et se borne à constater que l'homme le perçoit d'une manière intuitive dans l'unité de l'âme et du corps. Nous verrons plus loin quelle importance cela a pour le développement du concept de la substance. M. Couchoud remarque avec beaucoup de justesse que pour Spinoza, comme pour Descartes, « la passion n'est point une puissance obscure et presque fatale, qui s'impose à nous » (p. 233) ; aussi, comprend-on facilement que Spinoza ait cru pouvoir maîtriser les passions par la connaissance adéquate des choses.

L'étude des passions avait tenu la pensée de Spinoza dans les limites des modes finis de la substance. C'est là que son système se trouve le plus près du niveau intellectuel et moral de son époque. Dans le dernier livre de l'*Ethique*, il s'agissait de montrer ce que peut devenir la vie de l'homme, délivré du joug des passions et déterminé par la connaissance adéquate des choses. Ici, nous voyons reparaître le lien qui unit l'individu à la substance et dont l'essence échappe à l'analyse de M. Couchoud. Pour le comprendre, nous devons revenir sur un fait qu'il a signalé en examinant la théorie de la connaissance (livre II), et qui, pour les contemporains de Spinoza, constituait le moment le plus obscur, le nœud vraiment inextricable de l'*Ethique*. Si l'homme est un mode fini de la substance, s'il ne connaît que les sensations physiques et les idées qui leur correspondent, comment peut-il arriver à concevoir le Tout, le Dieu-substance du Spinozisme ? Pour l'ex-

pliquer, Spinoza est forcé d'admettre qu'en dehors de la perception sensible et de la perception intellectuelle, il y a un troisième genre de perception que nous appellerions la connaissance intuitive et qui ne saisit de l'existence que sa durée infinie. M. Couchoud la comprend en rapport direct avec l'unité de l'individu, mais, tout naturellement, elle lui paraît en contradiction avec le parallélisme de la pensée et de l'étendue, dont il ne voit pas l'unité dans la réalité inconnaissable de la substance.

Ce troisième genre de connaissance, nous le retrouvons dans le dernier livre de l'*Ethique*, et par là nous concevons la possibilité d'atteindre le fond éternel de la vie. C'est la connaissance adéquate des choses qui rend l'homme sage et fort, c'est-à-dire vertueux, en lui montrant que sa propre existence n'est pas un effet du hasard, mais un moment nécessaire de la vie universelle. C'est la conscience intuitive de cette unité qui développe en lui la sensation joyeuse de la vie et l'élargit jusqu'à l'amour universel. M. Couchoud ne peut pas comprendre l'essence de cet amour autrement qu'en le rapprochant de l'inspiration chrétienne. C'est pourquoi il cherche à établir des points de contact entre la morale stoïcienne et l'esprit du christianisme. Il est cependant forcé de reconnaître que Spinoza donne à la religion un sens tout particulier. Sa religion de la nature est une « affection » joyeuse, qui exclut le repentir, l'humilité et toute négation de la vie terrestre. Dans une lettre à H. Oldenbourg datée du 13 novembre 1673, Spinoza écrit à propos de la croyance en Jésus-Christ : « Quant à ce que disent certaines Églises, que Dieu aurait pris l'aspect humain, ... je confesse que cela me paraît aussi absurde que si quelqu'un me disait que le cercle a pris la forme du carré ». Nous ne pouvons expliquer cette tendance de M. Couchoud à voir dans le spinozisme un christianisme intellectualiste que par le fait qu'il méconnaît le rôle de la substance dans la doctrine de Spinoza. Pour lui, c'est une abstraction scolastique qui ne peut pas inspirer le sentiment d'un amour universel et infini.

Ainsi nous voyons qu'aux yeux de M. Couchoud, l'*Ethique* apparaît comme une œuvre très inégale. Il en dit, lui-même, que pour lui, « ce n'est pas un livre, mais le plan d'un livre » dans lequel on peut démêler « les éléments d'un système cohérent » (p. 170). Parmi ces éléments, il met en relief ceux qui se rapportent à l'étude de l'individu et se rapprochent du progrès des

sciences positives. C'est l'étude des passions et la doctrine morale de Spinoza qui constituent, pour M. Couchoud, la valeur de l'*Ethique*. Quant à sa conception de la substance, M. Couchoud la méconnaît, comme l'avaient méconnue les contemporains de Spinoza.

Indépendamment de ces conclusions, l'analyse de l'*Ethique* témoigne d'une profonde érudition. M. Couchoud examine préalablement les premiers écrits de Spinoza, le *Court Traité*, le *Traité de la Purification de l'Entendement*, les lettres à ses amis, et y montre les étapes progressives de sa pensée. Il nous reste encore à mentionner les pages qu'il consacre aux écrits politiques de Spinoza. Il y relève l'examen curieux des limites du droit naturel et la solution purement rationaliste que Spinoza donne à ce problème. Il montre notamment « qu'agir selon sa raison devient peu à peu une nécessité pour l'État, comme pour l'individu, non pas en vertu d'une obligation morale, mais parce que c'est, pour l'un et pour l'autre, la condition essentielle de leur conservation ». M. Couchoud mentionne cette idée, sans en tirer aucune conclusion; il n'y voit pas le triomphe du principe intellectuel, que nous retrouvons dans l'*Ethique*. Il ne remarque pas qu'en politique, la connaissance adéquate détermine l'activité des États, aussi bien que celle des individus. On voit que les considérations de Spinoza sur la théocratie et sur la liberté religieuse lui paraissent beaucoup plus importantes que le côté purement théorique de sa doctrine.

En résumé, nous devons reconnaître que M. Couchoud nous a montré Spinoza tel qu'il pouvait apparaître à ses contemporains. Il nous l'a fait connaître dans son milieu ambiant, en rapport avec les courants religieux et philosophiques de son temps, et il a réussi à mettre en relief les parties de sa doctrine qui, à cette époque, paraissaient avoir le plus de valeur. Nous avons vu en lui le théologien exégète profond et pénétrant, le philosophe plus porté à approfondir qu'à élargir le domaine de sa pensée, l'écrivain politique, doctrinaire et pratique, cherchant à trancher les questions les plus passionnantes de son temps. Maintenant, si nous essayons de répondre à la question que nous nous sommes posée : qu'a-t-il créé de durable, par où son œuvre puisse présenter au philosophe d'aujourd'hui quelque intérêt actuel, nous verrons qu'à ce sujet l'analyse de M. Couchoud ne donne qu'une réponse négative.

Le rôle de Spinoza, tel que M. Couchoud l'a défini, doit intéresser avant tout le théologien, car la méthode philologique et comparative de son exégèse a fait époque; il doit intéresser ensuite l'historien des doctrines politiques; il peut intéresser le sociologue comme synthèse de l'esprit stoïque au xvii^e siècle; il peut, à coup sûr, intéresser le psychologue comme étude d'un caractère et comme développement d'une intelligence; mais pour le philosophe moderne, il ne peut présenter qu'un intérêt rétrospectif, puisque, selon M. Couchoud, la partie substantialiste de sa doctrine est empruntée aux systèmes philosophiques du passé, tandis que sa conception de l'individu, quelque remarquable qu'elle fût pour son temps, a été certainement dépassée par les progrès scientifiques du nôtre.

III

Nous devons avouer que le jugement de M. Couchoud est basé sur des documents historiques très soigneusement étudiés, et nous ne serions pas arrivé à le contester en principe, si notre expérience personnelle ne nous avait pas montré que d'autres systèmes philosophiques, étudiés au même point de vue, aboutissaient à des conclusions analogues et réduisaient à néant l'étude même de l'histoire de la philosophie. Si chaque doctrine n'est qu'un moment du passé, sans aucun lien avec nos conceptions actuelles, l'étude de ces doctrines pour elles-mêmes n'ajoute rien au développement de notre conscience. Mais devant la prodigieuse variété des conceptions philosophiques du passé et devant le flot toujours montant d'hypothèses nouvelles, on finit par se demander : est-il possible que la succession de ces doctrines n'implique aucun lien intérieur? est-il possible que tous ces efforts intellectuels ne contiennent pas de réel progrès? S'il en était ainsi, la philosophie ne serait qu'un jeu de l'esprit, qu'une tendance vague sans terme et sans but-certain. Si tous les philosophes ont échoué pour des raisons différentes, sans pouvoir transmettre à la postérité quelque acquisition durable de leur pensée, nous devons conclure que l'intelligence humaine est incapable d'embrasser la totalité de l'Être, et l'homme doit s'avouer vaincu par l'immensité du problème.

Cependant, avant d'arriver à cette conclusion, il faudrait se rendre compte si la méthode de nos études historiques est en rapport avec la question que nous nous sommes posée. Il suffit de s'interroger à ce sujet pour voir aussitôt que, jusqu'à présent, nous avons cherché, dans l'histoire de la philosophie, les particularités les plus saillantes de chaque système, et non pas le lien universel qui peut les unir. Jusqu'à présent, les savants ont employé tous leurs efforts à faire ressortir la valeur de chaque doctrine, en rapport avec les conditions immédiates de son origine et avec l'influence directe qu'elle a exercée. Ils ont tâché de montrer ce que chaque doctrine a *donné* à l'humanité, et d'expliquer comment un système philosophique se trouve déterminé ou complété par un autre. Ils ne se sont pas demandé pourquoi les conceptions les plus vastes de l'esprit humain, malgré tout ce qu'elles ont donné, malgré toute leur valeur respective, ont été également insuffisantes pour exclure les autres et pour fixer l'orientation de la pensée humaine. Il suffit pourtant de se poser cette question pour arriver bientôt à reconnaître que la succession des doctrines philosophiques n'est pas déterminée par ce qu'elles ont *donné*, mais par ce qui leur *manque* à toutes.

Quelque vastes et profondes qu'elles aient été, il leur a manqué quelque chose d'essentiel, faute de quoi elles n'ont pas pu satisfaire le désir inhérent à l'homme de connaître le sens de sa propre vie et celui de l'univers. Mais comment arriver à reconnaître clairement ce défaut capital, qui, pendant vingt-six siècles, a forcé l'humanité à passer, sans relâche, d'un point de vue à un autre, en poursuivant la recherche de la réalité dernière de l'Être? On ne peut le reconnaître que par l'étude comparative de plusieurs systèmes philosophiques, en cherchant jusqu'où en est allé le développement intérieur, et quelle a été la raison qui a déterminé la transition à un point de vue nouveau. Nous avons étudié, sous ce rapport, les systèmes les plus profonds, comme ceux de Platon, d'Aristote, de Descartes, de Kant, etc., et nous sommes arrivé à la conclusion que tous, après avoir atteint la limite de leur développement, ont finalement échoué contre l'impossibilité d'expliquer le dualisme de l'âme et du corps, de la matière et de la pensée, qui se trouve en désaccord avec l'unité simple et instinctive de tous les êtres vivants. Du moment que ce seul défaut était suffisant pour détourner la pensée humaine des con-

ceptions philosophiques qui restent, jusqu'à présent, un objet d'étonnement et d'admiration pour la postérité, il nous paraît évident que là se trouve la vraie cause qui a déterminé la succession des doctrines philosophiques et le développement intellectuel de l'humanité. D'un autre côté, si nous remontons à l'origine de la philosophie, nous trouverons le fait de ce dualisme implicitement lié à ce qui constitue la base des premières conceptions philosophiques. Dans le développement progressif de la conscience humaine, la formation d'une idée générale n'est devenue possible qu'avec l'opposition distincte du « moi » au monde extérieur, et nous pouvons dire que la philosophie est née du désir inhérent à l'homme de supprimer la contradiction entre la vision dualiste de la vie, créée par la réflexion, et l'unité immédiate que présente chaque être vivant. Cette contradiction est donc l'origine et la raison d'être d'une longue série d'hypothèses qui constituent l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi, selon nous, en jugeant la valeur d'une doctrine philosophique, il faut considérer, en premier lieu, quelle solution elle donne à ce problème fondamental de notre conscience. Remarquons, à ce sujet, que ce problème ne constitue pas le point central de toutes les doctrines. Il y en a beaucoup dans lesquelles nous le voyons relégué au dernier plan, presque négligé parmi les nombreux détails d'une vaste conception. Cela arrive aux époques où les progrès rapides des connaissances inductives entraînent la pensée vers l'étude des phénomènes nouveaux. D'autres fois, nous le voyons tout à fait exclu du domaine spéculatif et résolu dans une synthèse religieuse. C'est le signe d'un arrêt dans le développement de la conscience humaine, causé par l'insuffisance des moyens intellectuels de l'homme devant les difficultés du problème. Mais, finalement, nous le voyons toujours reparaître et décider le sort de chaque doctrine. Un système philosophique peut avoir résolu les questions les plus difficiles de l'entendement et de l'être, il ne peut pas contenter l'humanité, tant qu'il s'arrête devant le mystère de l'âme et du corps. Chaque conception philosophique est une synthèse des connaissances actuelles de l'homme, dont il poursuit le développement jusqu'au moment où l'impossibilité de résoudre le dualisme fondamental de sa conscience le fait passer à une autre hypothèse, et ainsi de suite. L'humanité a passé d'un système à un autre, de celui de Platon,

par exemple, à celui d'Aristote, ou de celui de Kant à celui de Hegel, non pas parce qu'elle jugeait le dernier supérieur et plus complet, mais parce que toutes les conséquences du premier étaient épuisées, sans avoir donné la solution de l'éternel problème, et que la nouvelle hypothèse contenait virtuellement une nouvelle possibilité de le résoudre. Ainsi chaque conception correspond à un point de vue nouveau déterminé par le développement des connaissances inductives de l'homme. Considérée à ce point de vue, la philosophie est un perpétuel devenir d'une science nouvelle, un rapprochement progressif de la réalité.

Mais si le contenu de ces hypothèses peut varier à l'infini, elles se réduisent toutes à des catégories logiques bien déterminées. L'opposition du moi immatériel au monde matériel, qui constitue l'origine de la première conception philosophique, détermine les limites logiques des trois catégories dans lesquelles rentrent nécessairement toutes les hypothèses : 1° elles peuvent se rapporter à l'essence du monde extérieur ; 2° elles peuvent être enfermées dans le « moi », c'est-à-dire dans le domaine de la pensée pure ; 3° elles peuvent chercher à établir l'unité de l'un et de l'autre, du monde matériel et de la pensée. L'étude des doctrines philosophiques, dans leur ordre historique, nous montre que la succession de ces trois catégories est déterminée par une nécessité logique. L'homme commence par essayer une série d'hypothèses qui se rapportent à l'essence du monde extérieur, parce que la conscience du « moi » n'est que secondaire, dérivée de la conscience du « non-moi ». L'homme croit fermement à la réalité de tout ce qu'il voit, et cherche à y démêler le principe des choses. Il cherche à comprendre l'image de ce monde extérieur, telle qu'elle s'offre à ses yeux, jusqu'à ce qu'il arrive à la conclusion que, quelle qu'en soit l'essence, elle ne peut pas révéler le principe des formes variées qu'elle paraît revêtir dans l'univers. C'est alors seulement qu'il s'aperçoit que sa pensée n'est pas réduite à subir les choses, mais qu'elle exerce une action créatrice, ce qui le fait passer à une série d'hypothèses qui enferment la réalité dans le monde de la pensée. Inévitablement il arrive à la conclusion que cette conception purement idéaliste est également insuffisante pour supprimer la contradiction entre sa pensée et sa connaissance immédiate des choses. Il ne lui reste qu'à essayer une hypothèse, qui supposerait, au-dessus de ce dualisme, une unité inexplicable,

mais alors les plus beaux efforts de son génie ne peuvent lui donner une entière satisfaction, étant toujours ramenés à ce dernier et profond mystère.

Nous appellerons les hypothèses du premier type réalistes, parce qu'elles partent du principe que tout ce que nous percevons du monde extérieur, existe réellement et indépendamment de notre conscience. Les hypothèses qui enferment toute la réalité de l'être dans la pensée constituent le groupe de l'idéalisme. Le troisième type de solutions est connu sous le nom de monisme, et, considérée à ce point de vue, la doctrine de Spinoza nous apparaît comme étant essentiellement moniste.

Cette conclusion nous permet d'établir ce que nous devons chercher, avant tout, dans le spinozisme, quelle est la partie centrale de ce système, et par où il se rattache au développement progressif de notre conscience.

Les limites étroites de cet article ne nous permettent pas de nous arrêter à l'étude détaillée de ces trois types de solutions dans l'histoire de la philosophie. Du reste, pour opposer à l'analyse savante de M. Couchoud, une analyse aussi complète, mais plus en rapport avec ce que nous jugeons être le but même des études historiques dans le domaine de la philosophie, il faudrait écrire un volume pareil au sien. Pour le moment, nous nous bornerons à esquisser le point de vue nouveau, duquel cette analyse restera à faire, et qui, selon nous, doit être appliqué à l'étude critique de tous les systèmes philosophiques du passé, pour rendre à l'histoire de la philosophie un intérêt tout actuel.

Nous nous bornerons, par conséquent, à indiquer que nous trouvons le premier type des solutions métaphysiques inauguré, dans l'antiquité, par les premiers philosophes grecs, et, dans les temps modernes, par Descartes. Malgré toute la différence qui doit exister entre deux époques séparées par vingt-trois siècles d'histoire, elles ont ceci de commun que la première présente *l'éveil* de l'intelligence humaine au sein de la nature, et la seconde son *réveil* après plusieurs siècles d'un rêve mystique et religieux. Il était tout naturel que cette première tendance de la pensée, qui se sentait neuve ou renouvelée, aboutit à des conceptions réalistes. Il y a entre les deux cette différence, que le réalisme des anciens était naïvement spontané, tandis que le réalisme du xvii^e siècle était rationaliste, c'est-à-dire basé sur une confiance raisonnée en la

toute-puissance de la pensée humaine et en la réalité de tout ce qu'elle saisit.

Nous voyons l'humanité passer ensuite au second type des solutions métaphysiques, dans les systèmes de Platon et de Kant. Le point de vue réaliste cède au point de vue de l'idéalisme, devant la conscience impérieuse de la réalité immatérielle de notre « moi ». Mais quelque réel que soit le monde de nos idées, il n'embrasse pas toute la réalité de l'Être, et l'insuffisance de l'idéalisme pur rend évidente la nécessité d'une hypothèse qui impliquerait l'unité inexplicable du physique et du psychique. C'est alors que l'humanité atteint, dans les doctrines d'Aristote et de Hegel, le point culminant de ses efforts vers une synthèse générale de la vie. Si nous nous reportons maintenant vers l'époque à laquelle appartient Spinoza, si nous comparons le dualisme rationaliste chez Descartes ou empirique chez Locke, le matérialisme de Hobbes, le spiritualisme de Berkeley et même l'infini des monades de Leibnitz à la Substance-Dieu, la Substance-Nature de Spinoza, sa doctrine nous apparaîtra comme le plus bel élan de la pensée moderne vers une synthèse moniste de la vie. Il est d'autant plus admirable, qu'il était prématuré pour son temps et qu'on le dirait presque instinctif. Il aurait été prématuré même au XVIII^e siècle, après la doctrine de Berkeley, car il faut bien se rendre compte que le spiritualisme de ce dernier était aussi réaliste que le matérialisme de Hobbes, étant basé sur la croyance à la réalité des idées en dehors du « moi » individuel. C'est en cela que le spiritualisme du XVIII^e siècle diffère de l'idéalisme Kantien, pour lequel tout ce que l'homme perçoit n'existe que dans sa conscience.

Selon une comparaison très juste de Hartmann ¹, pour eux l'univers était toujours le même, comme une image que des milliers d'yeux regarderaient dans un stéréoscope. Descartes y distingue deux substances, l'étendue et la pensée. Hobbes ne voit que le fond matériel de l'être, Leibnitz, le premier, découvre, dans la monade, l'unité des éléments physiques et psychiques, mais tout cela existe pour eux dans l'image, indépendamment de celui qui regarde. Spinoza appartient également à cette époque : il ne connaît pas le lien qui existe entre les objets matériels et les idées de ces objets. Cependant, au lieu d'en conclure, avec Descartes, qu'il n'y

1. Hartmann, *Grundproblem der Erkenntnistheorie*, p. 116.

a pas de lien naturel (et de les unir par l'action transcendante d'un Dieu personnel); au lieu de choisir l'autre alternative, et de conclure, avec Hobbes, que les objets seuls existent en réalité, ou, avec Berkeley, que l'esprit seul a une existence réelle, par un élan de son génie, que l'on dirait presque instinctif, il arrive à la conscience que ce lien naturel existe dans une substance inconnaissable. D'où lui vient cette idée d'un monisme inconnaissable? Que ce soit de ses ancêtres juifs, qui sentaient, instinctivement, l'unité universelle de la vie, tout en l'exprimant dans une synthèse religieuse; que ce soit des Maimonide et des Crescas, ou, par leur entremise, du génie moniste d'Aristote; que ce soit de Giordano Bruno et des philosophes italiens de la Renaissance, son génie propre fut de l'avoir adoptée et proclamée à un moment où l'état des sciences positives et les tendances nouvelles de la philosophie ne pouvaient pas permettre une telle conclusion.

Mais il ne s'agissait pas seulement, pour Spinoza, de sentir intimement la réalité d'un tel monisme, il fallait la formuler. On comprend aisément qu'en cela il se trouvait entièrement dépendant de son époque. Quelque profonde que fût son intuition des choses, il ne pouvait l'exprimer que dans les termes usuels de son temps. L'état des sciences positives ne permettait pas de chercher une base scientifique, pour exprimer l'unité universelle du physique et du psychique. Par conséquent il était réduit à se baser sur des définitions logiques. C'est pourquoi, nous le voyons se servir des termes scolastiques de substance, d'attributs, de modes, etc., tout en leur inspirant un sens nouveau. M. Couchoud dit lui-même que « la part propre » de Spinoza fut « d'avoir transposé audacieusement une théorie de la connaissance en théorie de l'Être ». Que nous importe, alors, à qui il a emprunté les termes scolastiques, s'il leur a communiqué un esprit tout différent! M. Couchoud reconnaît, quelques lignes plus loin, que « ce n'est pas, pourtant, un simple retour à l'ancien Réalisme « scolastique », car Spinoza refusera toute réalité aux universaux », mais il regarde de trop près, pour saisir le sens total du système, et ne voit qu'une « déformation originale de l'aristotélisme » dans ce qui nous apparaît comme une conception géniale de monisme.

Le problème qui s'offrait à Spinoza était d'une grande difficulté, c'est pourquoi nous ne saurions lui reprocher ni la méthode géométrique, ni la prolixité de certaines démonstrations. Nous

trouvons, au contraire, que la méthode géométrique a été très heureusement choisie, car elle lui a permis de ne pas quitter le terrain purement logique. Il ne faut pas oublier que les données empiriques de la science et toute la vision concrète de l'univers ne pouvaient pas servir de base à une conception moniste. Il n'y avait qu'une issue possible pour Spinoza. Du moment que sa conscience instinctive du monisme était assez forte, il fallait la prendre pour base, comme un axiome logique, malgré l'impossibilité de la concilier avec les données empiriques de la science. Spinoza a trouvé cette base dans la notion de la cause première, en la déduisant de l'axiome logique, qu'une cause première ne peut pas être définie. Nous n'en savons qu'une chose : qu'elle existe ¹, car on ne peut définir une chose que par une autre, qui la limite ou la détermine, et une cause première n'étant ni limitée, ni déterminée par rien, ne peut pas être définie. Il s'ensuit que, dans la conception de l'univers, en remontant des effets à leurs causes, on arrive finalement à une cause première dont nous ne savons rien de plus qu'elle existe. Spinoza l'appelle substance et il conclut que, ne pouvant être produite ², ni déterminée ³, ni limitée ⁴ par une autre substance, elle doit être éternelle, infinie ⁵ et indivisible ⁶. Spinoza dit : l'univers *doit* se réduire à une substance unique, *malgré* les données contradictoires de nos sens, malgré notre vision dualiste de la vie. Il faut bien se rendre compte que la substance n'est pas, pour lui, un concept ou une abstraction de l'être, mais une réalité inconnaissable. Il y croit, avec toute la conviction d'un rationaliste confiant en la puissance de la pensée humaine, et par là il diffère totalement des philosophes scolastiques, auxquels il est forcé d'emprunter quelques-unes de leurs définitions. Il ne faut même pas se demander si cette réalité est, en dernier lieu, matérielle ou immatérielle. Le trait de génie de Spinoza a été de l'avoir reconnue inconnaissable.

Il est évident que cette solution ne pouvait pas contenter ses contemporains, qui n'entrevoyaient même pas, dans un avenir lointain, la possibilité d'un rapprochement entre les notions op-

1. *Eth.*, p. I, def. I.

2. *Eth.*, p. I, prop. vi.

3. *Eth.*, p. I, def. III.

4. *Eth.*, p. I, prop. v.

5. *Eth.*, p. I, prop. VIII.

6. *Eth.*, p. I, prop. XIII.

posées de la vie physique et de la pensée. Dans la doctrine de Spinoza, la conception de la substance est un complément *logique* destiné à combler les lacunes créées par le manque de données *empiriques* de l'époque. On peut dire que ce complément était insuffisant pour son temps : c'est la seule critique qu'on puisse lui adresser et c'est la raison même pourquoi la doctrine de Spinoza est restée incomprise par ses contemporains. Du point de vue de l'évolution des doctrines philosophiques, elle nous apparaît comme la manifestation la plus éclatante de la tendance au monisme inhérente à la conscience humaine.

Nous verrons plus loin comment Spinoza déduit, de la substance, les points essentiels de sa doctrine. La totalité de la substance, comme nous l'avons déjà dit, reste cachée à l'homme. Il ne la connaît que par deux de ses innombrables attributs : l'étendue et la pensée. Tout ce que l'homme connaît de l'univers, il le perçoit soit dans l'étendue matérielle, soit dans la forme de la pensée, soit dans l'une et dans l'autre simultanément, sans pouvoir comprendre le lien qui les unit. Ces manifestations particulières de la substance s'appellent modes, et l'homme lui-même est un mode de la substance. Comme l'idée de la cause première avait servi à Spinoza pour établir l'unité hypothétique de l'univers, celle de la substance lui permet d'établir l'unité de l'individu. Par là il introduit, dans chaque individu, le même lien inconnaissable dont il avait découvert la présence dans l'univers entier. M. Couchoud ne voit pas cette unité. Il croit voir, dans la substance, une abstraction de l'unité matérielle de l'Être et, dans l'individu, une entité immatérielle, mais il se trompe, car, dans la doctrine de Spinoza, le physique n'exclut pas le psychique, puisque les deux se confondent dans la réalité inconnaissable de la substance. Spinoza poursuit hardiment sa synthèse de la vie, comblant les lacunes créées par l'insuffisance des sciences positives; mais pour arriver à combler l'abîme qui paraissait séparer la matière de l'esprit, l'âme du corps, il fallait toute l'intuition prodigieuse de son génie. Ses contemporains, ses meilleurs amis même n'étaient pas capables de le suivre à la hauteur d'une telle conception, et son système est resté incompris dans ce qu'il contenait de vraiment génial.

En effet, à moins d'avoir eu la persuasion intime, qu'avait Spinoza, de l'unité mystérieuse de son être, on ne pouvait pas

comprendre comment l'homme, n'étant qu'un mode fini de la substance, pouvait concevoir le Tout. Sa connaissance adéquate des choses, ne se rapportant qu'aux modes finis, ne pouvait pas aboutir à la connaissance de l'éternel. Il fallait sentir, comme Spinoza l'a senti, toute la réalité de ce lien mystérieux que la substance constitue dans chaque être humain, pour en saisir deux fois l'essence dans l'« intuition » et dans le « désir ».

Il le fait, la première fois, lorsqu'il affirme qu'en dehors de la connaissance confuse ou imagination, et de la connaissance adéquate des choses, l'homme connaît sa propre existence et celle de l'univers comme durée infinie « sub specie æternitatis ». Ce troisième genre de connaissance, que nous appellerions intuition, lui permet de concevoir, indépendamment du caléidoscope des modes finis, l'unité dernière du Tout. Mais pour cela, nous devons le répéter, il fallait comprendre la substance comme une réalité et non pas comme une abstraction. Cette notion de la connaissance intuitive constitue, après l'idée de la cause première et après celle de la substance, le troisième moment saillant du spinozisme. Spinoza l'expose, dans le second livre de l'*Ethique*, pour établir sa théorie de la connaissance; il y revient, dans le cinquième, pour en déduire celle de l'amour intellectuel. Elle sert à expliquer le rapport spéculatif et le rapport actif de l'homme aux choses.

Il ne nous reste qu'à relever cet autre moment où Spinoza arrive à percer le mystère de la substance : sa conception du « désir ». Rappelons-nous ici ce que nous avons dit à propos de son étude des passions. Le fond physiologique de l'être humain lui reste inconnu et il ne voit dans la volonté qu'un moment purement intellectuel, consistant en l'affirmation ou la négation d'une idée. Il est d'autant plus remarquable que Spinoza ait reconnu, à côté de cette essence intelligible de la volonté, un appétit sourd de vivre qui, selon lui, résulte de l'unité, que constituent l'âme et le corps, et que l'homme perçoit comme l'essence *actuelle, donnée* de son être. Il le déduit de l'axiôme logique que chaque chose tend à conserver son existence¹.

La cause première, la substance, l'intuition et le désir, sont les quatre moments principaux qui nous paraissent constituer la grandeur du système de Spinoza. Selon nous, il est digne d'admiration

¹ *Eth.*, p. III, prop. vi.

pour avoir reconnu que la conception humaine de l'univers était fragmentaire, et pour avoir édifié, sur ces fragments, l'unité logique du Tout. Il a compris que la matière et la pensée n'étaient que deux fragments de l'univers et il en a reconstitué l'unité dans l'idée de *la cause première* ; il a compris que le corps et l'âme ne sont que deux fragments de l'individu et il en a rétabli l'unité dans l'idée de *mode de la substance*. Ce lien mystérieux, il en a saisi deux fois l'essence dans l'intuition et dans le désir, mais les données physiologiques et psychologiques de son époque étaient insuffisantes pour lui permettre de transporter ce monisme logique sur une base positive. Il a été parmi ses contemporains comme le seul clairvoyant dans une foule de gens bornés. Dans le développement progressif de la conscience humaine, sa doctrine nous apparaît comme la manifestation la plus éclatante de la tendance au monisme qui est l'origine et la raison d'être de la philosophie.

D'autres parties de sa doctrine sont certainement très intéressantes. Son analyse de la connaissance inadéquate des choses, qu'il appelle imagination, permettrait d'établir un parallèle très curieux avec « le monde comme représentation » de Schopenhauer. Son étude des passions présente des rudiments de psychologie d'une valeur incontestable pour son époque. L'idéal stoïcien qui couronne son œuvre, et l'interprétation purement intellectualiste qu'il donne à la volonté, sont très caractéristiques pour le courant d'esprit que représente le rationalisme du xvii^e siècle. En dehors de l'*Ethique*, nous relèverions, dans ses *Traité politiques*, une conception très curieuse du droit de l'État et du droit naturel de l'individu, basés sur la connaissance adéquate des choses. Mais tout cela s'efface pour nous devant l'intérêt que présente sa conception moniste de l'univers. Dans l'histoire des idées métaphysiques, le système de Spinoza nous apparaît, avant tout, comme un *précurseur logique* du monisme expérimental qui, selon nous, doit être considéré comme le but auquel tend l'évolution de notre conscience.

Saint-Petersbourg, 20 décembre 1902.

NICOLAS KOSTYLEFF.