



Spinoza
Œuvres complètes

TEXTE PRÉSENTÉ, TRADUIT ET ANNOTÉ
PAR ROLAND CAILLOIS, MADELEINE FRANCÈS
ET ROBERT MISRAHI

BIBLIOTHÈQUE DE LA PLÉIADE

nrf

SPINOZA

*Œuvres
complètes*

TEXTE TRADUIT, PRÉSENTÉ
ET ANNOTÉ PAR
ROLAND CAILLOIS, MADELEINE FRANCÈS
ET ROBERT MISRAHI

nrf

GALLIMARD

*Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous les pays.*

© Éditions Gallimard, 1954.

COURT TRAITÉ

SOMMAIRE¹ DU
[COURT] TRAITÉ²
DE BENOÎT DE SPINOZA
SUR DIEU, L'HOMME
ET SON ÉTAT BIENHEUREUX³

composé de deux parties et d'un appendice.

La première partie de ce Traité est divisée en dix chapitres.

Dans le chapitre I, l'auteur nous fait voir qu'il existe en lui une idée de Dieu : conformément à cette idée, il définit Dieu comme un être qui se compose d'attributs infinis, dont chacun est en son genre infiniment parfait; et de là il déduit ensuite que l'existence appartient à son essence, c'est-à-dire que Dieu doit exister nécessairement.

Pour faire voir clairement quelles perfections sont contenues en particulier dans la nature et l'essence divines, il passe, dans le chapitre II, à la considération de la nature de la substance. — Il s'efforce de démontrer qu'elle est nécessairement infinie et que, par conséquent, il ne peut réellement exister qu'une seule substance; qu'il est impossible que l'une soit produite par l'autre; mais que tout ce qui existe est compris dans cette substance unique (par lui nommée Dieu) et qu'ainsi la nature pensante et la nature étendue sont deux de ses attributs infinis, dont chacun est parfait au plus haut point et infini en son genre; c'est pourquoi aussi (comme il l'explique plus amplement par la suite) toutes les choses particulières⁴, finies et déterminées, par exemple les âmes et les corps humains, etc., doivent être conçues comme des modes de ces attributs; modes par lesquels les attributs eux-mêmes, et par eux la substance, c'est-à-dire Dieu, se manifestent à nous d'une infinité de manières.

Après que tout cela a été éclairci de plus près et exposé avec plus de développement dans des dialogues,

il en est déduit, dans le chapitre III, de quelle manière Dieu est une cause des choses, à savoir une cause immanente, etc.

Pour nous montrer cependant quels sont, d'après sa manière de voir, les propres⁵ essentiels de Dieu, il passe

au chapitre IV : où il affirme que Dieu est une cause nécessaire de toutes choses; et que leur nature ne pouvait pas plus être différente de celle qui existe actuellement, ou être produite par Dieu sous une autre forme ou dans un autre ordre, qu'il n'est possible que Dieu acquière une autre nature ou essence que celle qui appartient à son existence actuelle et infinie. Et cette détermination dite causale, ou cette nécessité posée par laquelle les choses sont et agissent, porte ici le nom de premier propre de Dieu.

Là-dessus est considérée, dans le chapitre v, comme second propre de Dieu, une tendance par laquelle, selon l'auteur, la nature entière et, par conséquent, aussi chaque chose en particulier est déterminée à maintenir son état et son être. Cette tendance, conçue comme propriété de toutes les choses dans leur ensemble, est appelée providence générale de Dieu; mais en tant qu'elle concerne chaque chose en particulier, considérée en elle-même et en dehors de sa liaison avec les autres parties de la nature, elle porte le nom de providence particulière de Dieu.

Est ensuite présentée dans le chapitre vi, comme troisième propre de Dieu, la prédestination ou pré-détermination de Dieu qui, s'étendant sur la nature entière et chaque chose en particulier, exclut toute contingence. Cette théorie se fonde principalement sur le chapitre iv; après, en effet, qu'on a admis ce principe fondamental de l'auteur que le Tout (appelé Dieu par lui) est nécessaire, aussi bien quant à son essence que son existence, et qu'en lui est compris tout ce qui est, il suit alors de ce faux principe cette conclusion inévitable : qu'il ne peut rien s'y produire de contingent. Pour écarter certaines objections l'auteur expose successivement son idée des vraies causes du mal, du péché et de l'erreur. Il termine ainsi l'étude des propres essentiels de Dieu, d'où il passe

au chapitre vii, dans lequel sont énumérés les propres de Dieu, considérés par lui comme seulement relatifs et non comme lui appartenant par essence, ou encore comme simples dénominations de ses propres essentiels. A cette occasion, sont brièvement examinées et réfutées les opinions que les péripatéticiens ont apportées et répandues, lorsqu'ils définissent Dieu et démontrent son existence.

Puis, pour faire clairement concevoir la différence qui existe entre la nature naturante et la nature naturée, l'auteur poursuit son exposé, assez bref, dans les chapitres viii et ix.

Après quoi, dans le chapitre x, comme dans le chapitre vi, il est montré que les hommes, après avoir formé certains concepts généraux, y avoir rapporté et comparé les choses, se forment par là une idée du bien et du mal; appelant bonnes les choses, en tant qu'elles s'accordent avec un concept général, et mauvaises en tant qu'elles en diffèrent et ne s'accordent point avec lui; de sorte que le bien et le mal ne sont aussi que des êtres de raison ou des modes de penser.

Ainsi se termine la première partie de ce Traité.

Dans la deuxième partie, l'auteur expose ses pensées sur l'existence de l'homme, à savoir : comment il est sujet aux passions et devient leur esclave; puis jusqu'où il peut parvenir en faisant usage de sa raison; et enfin quel est le moyen par lequel il peut arriver à son salut et à une liberté parfaite.

Ayant ainsi brièvement parlé, dans la préface de cette partie, de la nature de l'homme,

il traite, dans le chapitre 1, des différents genres de connaissance ou de perception et montre comment la connaissance est engendrée et naît dans l'homme de quatre façons, à savoir :

- 1^o Par oui-dire, par quelque récit ou un autre signe;
- 2^o Par la simple expérience;
- 3^o Par le bon et pur raisonnement ou la croyance vraie;
- 4^o Par la jouissance intérieure et l'intuition claire des choses elles-mêmes.

Le tout éclairci et expliqué par un exemple pris de la règle de trois.

Pour avoir maintenant une idée claire et distincte des effets de ces quatre genres de connaissance, il en est tout d'abord donné, au chapitre 11, une définition; puis il est traité en particulier de chacun; comme effets du premier genre de connaissance et du deuxième, sont désignées les passions ou sentiments violents, qui sont contraires à la droite raison; comme effets du troisième genre de connaissance, les bons désirs; et du quatrième genre, l'amour véritable avec ses conséquences.

Dans le chapitre 111, il est traité en premier lieu des passions qui découlent du premier et du deuxième genres de connaissance, c'est-à-dire de l'opinion, comme entre autres : l'admiration, l'amour, la haine, le désir.

Là-dessus est montré, dans le chapitre 114, de quelle utilité est pour l'homme le troisième genre de connaissance, qui lui enseigne comment il doit vivre sous la conduite vraie de la raison et l'excite à embrasser cela seulement qui est digne d'être aimé; qui le conduit à discerner et à mettre à part les passions naissant de l'opinion et lui indique celles qu'il doit rechercher ou fuir. Et, afin de montrer plus en détail l'usage de la raison à cet égard, notre auteur traite :

Dans le 1^{er} chapitre, de l'amour;

Dans le 2^e, de la haine et de l'aversion;

Dans le 3^e, du désir, de la joie et de la tristesse;

Dans le 4^e, de l'estime et du mépris; de l'humilité et de la générosité; de l'orgueil et de l'humilité vicieuse;

Dans le 5^e, de l'espérance et de la crainte; de la sécurité et du désespoir; du flottement de l'âme, du courage, de l'audace et de l'émulation; de la pusillanimité et de la stupeur; et, enfin, de la jalousie;

Dans le 6^e, du remords et du repentir;

Dans le 7^e, de la moquerie et de la raillerie;

Dans le 8^e, de l'honneur, de la honte et de l'impudence;

Dans le 9^e, de la faveur, de la reconnaissance et de l'ingratitude;

Dans le 10^e, enfin, du regret¹.

Après avoir ainsi exposé tout ce qu'il y a à dire, selon lui, sur les passions, il passe

au chapitre 115, dans lequel est exposé le dernier effet de la

croissance vraie ou du troisième genre de connaissance, comme le moyen par où le vrai est distingué du faux et vient à notre connaissance.

Pensant alors avoir expliqué ce qu'est le bien et le mal, la vérité et la fausseté, comme aussi en quoi consiste l'état bienheureux d'un homme parfait, Spinoza juge nécessaire de rechercher si l'on parvient à un tel état par libre volonté ou nécessairement.

Il montre à ce sujet, dans le chapitre XVI, ce qu'est la volonté et soutient qu'elle n'est pas du tout libre, mais que nous sommes déterminés à tous égards par des causes extérieures à telle ou telle décision volontaire, ou à telle affirmation ou négation.

Pour que cependant la volonté ne soit pas confondue avec le désir, il indique, dans le chapitre XVII, la différence entre les deux. Il considère le désir comme étant aussi peu libre que l'entendement et la volonté, et le conçoit de telle sorte que chaque désir, comme chaque volition, soit déterminé par des causes extérieures.

Et, pour engager le lecteur à embrasser toute cette doctrine, il montre longuement dans le chapitre XVIII les nombreux avantages qui, à son avis, y sont contenus.

Afin de savoir maintenant si l'homme, par la croyance précédemment mentionnée, c'est-à-dire par le troisième genre de connaissance, peut être conduit à la jouissance du souverain bien et de la plus haute félicité, et être délivré des passions en tant qu'elles sont mauvaises, l'auteur recherche d'abord, dans le chapitre XIX et le chapitre XX touchant ce dernier point, comment l'âme est unie au corps et comment elle éprouve par lui diverses affections qui, conçues sous la forme du bien et du mal, sont considérées comme la cause des diverses passions.

Mais du fait que les opinions, par lesquelles les affections de notre corps sont conçues comme bonnes ou mauvaises et par lesquelles sont donc engendrées les passions, reposent, suivant le chapitre I^{er} de cette partie : dans le premier genre de connaissance — sur le ouï-dire ou quelque autre signe extrinsèque, dans le deuxième genre de connaissance, sur l'expérience propre — Spinoza en vient, dans le chapitre XXI, à cette conclusion : tout ce qui est présent en nous-même ayant plus d'influence sur nous que ce qui est apporté du dehors, la raison est bien en état de détruire les idées ou opinions qui naissent en nous seulement par le premier genre de connaissance, parce que la raison ne pénètre pas en nous du dehors comme ces idées ; mais elle n'a pas le même pouvoir à l'égard des idées que nous acquérons par le deuxième genre de connaissance, étant donné que quelque chose dont nous jouissons intérieurement ne peut pas être vaincu par quelque chose, fût-il plus puissant, qui nous est extérieur et que nous contemplons seulement par l'intermédiaire de la raison.

Donc, puisque le raisonnement, ou troisième genre de connaissance, n'est pas en état de nous conduire à l'état bienheureux ou à triompher des passions qui découlent du deuxième genre de

connaissance, Spinoza va se demander, dans le chapitre xxii, quel peut bien être le vrai moyen de parvenir à cette fin.

Dieu étant le bien le plus haut que l'âme puisse connaître et posséder, il conclut que, si une union avec Dieu (ou connaissance par amour) aussi profonde que celle de notre âme avec notre corps pouvait jamais en nous être offerte et acceptée, nous devrions parvenir au plus haut salut et à la plus haute félicité¹. Une telle connaissance, certes, ne consiste pas en conclusions raisonnées; elle est jouissance intérieure et union immédiate avec l'être de Dieu, c'est-à-dire connaissance du quatrième genre. Ce dernier genre de connaissance n'est donc pas seulement nécessaire, mais nous ne disposons d'aucun autre moyen. Et, comme il se produit par là en nous l'effet le plus excellent, et une constance inaltérable (chez ceux qui en jouissent), l'auteur donne à cet état le nom de régénération.

Comme d'ailleurs l'âme humaine, selon lui, est l'idée, se trouvant dans la substance pensante, d'une certaine chose, et que cette âme est unie à la chose par cette idée, il déduit de là, dans le chapitre xxiii, que la constance de l'âme ou sa capacité de changement doivent être évaluées selon la nature de la chose dont elle est l'idée; l'âme donc, lorsqu'elle consiste seulement en une union avec une chose temporaire et changeante (comme l'est le corps) doit nécessairement pâtir et périr avec lui; tandis qu'au contraire elle sera libérée de tout pâtir² et aura part à l'immortalité si elle est unie avec une chose qui est éternelle et immuable par nature.

Pour ne rien omettre de ce qui mérite d'être observé à ce sujet, le chapitre xxiv recherche si l'amour de l'homme pour Dieu est payé de retour, c'est-à-dire s'il implique que Dieu chérit ou aime l'homme. Après l'avoir nié, il explique, conformément à la doctrine auparavant exposée, ce que sont les lois divines et humaines. Puis il réfute l'opinion de ceux qui veulent que Dieu se révèle et se fasse connaître à l'homme par quelque autre chose que par sa propre essence; à savoir par quelque chose de fini ou de limité, ou sous quelque signe extérieur, par exemple des paroles ou des miracles.

Étant donné que, selon Spinoza, la durée d'une chose dépend de sa perfection propre ou de son union avec quelque chose d'une nature plus parfaite, il nie l'existence d'un diable, parce qu'il juge qu'une chose privée de toute perfection et de toute union à la perfection (ainsi définit-il le diable) ne peut avoir ni essence, ni existence.

Après donc que notre auteur, ayant écarté le diable, a déduit les passions de la seule considération de la nature humaine, et a indiqué le moyen par lequel elles peuvent être domptées et par lequel le plus haut salut du genre humain peut être atteint, il fait voir, dans le chapitre xxvi, en quoi consiste la vraie liberté de l'homme, celle qui découle du quatrième genre de connaissance. Pour cela il pose d'abord les principes suivants :

1^o Plus une chose a d'essence, plus elle manifeste d'action, et moins de pâtir;

2° Tout ce qui est pâtre provient d'une nécessité extérieure et non d'une cause interne;

3° Ce qui n'est pas produit par une cause extérieure n'a rien non plus de commun avec elle;

4° L'effet d'une cause immanente ne peut changer ou périr, aussi longtemps que dure la cause;

5° La cause la plus libre de toutes et qui convient le mieux à Dieu est l'immanente.

PREMIÈRE CONSÉQUENCE. — Puisque l'essence de Dieu comporte une action infinie et implique la négation de tout pâtre, tout ce qui est uni à lui a part à l'action et est libre de tout pâtre et de toute corruption.

DEUXIÈME CONSÉQUENCE. — L'entendement vrai ne peut périr.

TROISIÈME CONSÉQUENCE. — Tout ce qui est effet de l'entendement vrai, uni à lui, est excellent au suprême degré et, comme sa cause, nécessairement éternel.

QUATRIÈME CONSÉQUENCE. — Tous les effets extérieurs que nous produisons sont d'autant plus parfaits qu'ils sont disposés de façon à pouvoir mieux s'unir à nous.

De tout cela il déduit enfin que la liberté humaine consiste dans une solide réalité que notre entendement acquiert par son union immédiate avec Dieu; de façon que ni [l'entendement], ni rien de ce qui en provient, ne soit soumis à aucune nécessité extérieure ou ne puisse par une telle cause être détruit ou modifié, mais doive persister dans une durée éternelle et immuable.

Et ainsi Spinoza termine cette deuxième et dernière partie de son ouvrage.

A la suite, il a encore ajouté une sorte d'appendice ou d'addition ne contenant rien d'autre qu'une courte esquisse des choses comprises dans ce qui précède et dont la première partie, sur la nature de la substance, ordonnée à la manière géométrique, s'accorde, quant à son contenu, avec ce qui se trouve dans son *Éthique* imprimée (jusqu'à la huitième proposition de la première partie), tandis que, dans la deuxième partie, il recherche ce qu'est l'âme humaine et en quoi consiste son union avec le corps.

En outre, Spinoza a complété tout l'ouvrage de notes destinées à éclaircir et à développer ses idées.

COURT TRAITÉ DE DIEU, DE L'HOMME ET DE SON ÉTAT BIENHEUREUX

Premièrement rédigé en langue latine¹ par Benoît de Spinoza, à l'usage de ses disciples qui voulaient s'adonner à la pratique de la morale et de la vraie philosophie.

Et présentement traduit en langue néerlandaise, à l'usage des amis de la vérité et de la vertu, pour fermer enfin la bouche à ceux qui se vantent en ce domaine, au point qu'ils imposent aux simples leur fiente et leur ordure comme si c'était l'ambre le plus précieux ; pour qu'ils cessent enfin de calomnier ce qu'ils ne comprennent pas encore : Dieu, soi-même et l'entr'aide en vue de l'état bienheureux ; et pour guérir ceux qui sont malades en l'esprit par l'inspiration de douceur et de patience, selon l'exemple du Seigneur Christ, notre maître le meilleur².

PREMIÈRE PARTIE

DE DIEU

De ce qui lui appartient.

CHAPITRE PREMIER

QUE DIEU EST

1. — Commençons par le premier point : y a-t-il un Dieu ? Nous affirmons que nous pouvons le démontrer :

A priori, de la manière suivante :

1). Tout ce que nous comprenons³ clairement et distinctement comme appartenant à la nature d'une chose*, nous pouvons l'affirmer également avec vérité de cette chose.

* Entendez : Cette nature déterminée, qui fait que la chose est ce qu'elle est et qui ne peut en être aucunement séparée sans que la chose elle-même soit aussitôt anéantie ; par exemple, il appartient à l'essence d'une montagne d'avoir une vallée, c'est-à-dire encore que l'essence d'une montagne consiste à avoir une vallée — ce qui est une vérité éternelle et immuable et doit toujours se trouver dans le concept de montagne, même si elle n'a jamais existé, ni n'existe.

Or que l'existence (*wezentlijkheid*¹) appartient à la nature de Dieu, nous pouvons le comprendre clairement et distinctement. Ergo.

2. — 2). Ou de cette autre manière :

Les essences des choses sont de toute éternité et resteront immuables de toute éternité.

L'existence de Dieu est essence (*wezentheid*¹). Ergo.

3. — *A posteriori*, de la manière suivante :

Si l'homme a une idée de Dieu, Dieu doit* exister formellement.

Or l'homme a une idée de Dieu. Ergo.

4. — Le premier point se démontre ainsi :

S'il y a une idée de Dieu, la cause de cette idée doit exister formellement et contenir en elle tout ce que l'idée contient objectivement.

Or il y a une idée de Dieu. Ergo.

5. — Pour la démonstration de la première partie de cet argument, nous posons les principes suivants :

1). Les choses connaissables sont infinies.

2). Un entendement fini ne peut concevoir l'infini.

3). Un entendement fini ne peut par lui-même rien comprendre, s'il n'est déterminé de l'extérieur.

En effet, pas plus qu'il n'a le pouvoir de tout comprendre à la fois, il n'a celui de comprendre ceci plutôt que cela, ni d'entreprendre de comprendre cela plutôt que ceci. Donc, puisqu'il n'a aucun de ces deux pouvoirs, il ne peut absolument rien³.

6. — *La majeure*⁴ se démontrera comme suit :

Si la capacité qu'a l'homme de forger⁵ des idées était seule cause de son idée, jamais il ne pourrait concevoir quoi que ce soit.

Or il peut concevoir quelque chose. Ergo.

7. — Puisque, d'après le premier principe, *les choses connaissables sont infinies*, que, d'après le second, l'homme ne peut tout concevoir à cause de son entendement fini, et que, d'après le troisième, il n'a aucun pouvoir de comprendre ceci plutôt que cela et cela plutôt que ceci, il serait impossible, s'il n'était déterminé par une cause extérieure, qu'il comprît quoi que ce soit⁶.

* De la définition donnée dans le second chapitre — Dieu a des attributs infinis — nous pouvons tirer la démonstration suivante de son existence : Tout ce que nous voyons clairement et distinctement appartenir à la nature d'une chose, nous pouvons l'affirmer en vérité de la chose. Or, à la nature d'un être qui a des attributs infinis appartient l'attribut (*een eigenschap*), qui est l'Être².

Ergo, si l'on dit : cela peut être affirmé de l'idée, mais non de la chose même, on a tort, car l'idée de l'attribut n'existe pas matériellement ; ainsi, ce qui est affirmé n'appartient ni à la chose même, ni à ce qui en est affirmé ; il y a donc une grande différence entre l'idée et son objet (*ideatum*). Et, par suite, ce qu'on affirme de la chose, on ne l'affirme pas de l'idée et vice versa.

8. — *D'où la démonstration du deuxième point : La cause de l'idée qu'a l'homme n'est pas sa capacité de forger des idées, mais quelque cause extérieure qui le contraint de concevoir telle chose plutôt que telle autre, et cette cause n'est rien d'autre que le fait que les choses existent formellement² et sont plus proches de lui que d'autres dont l'essence objective³ est dans son entendement. Donc si l'homme a l'idée de Dieu, il est clair que Dieu doit exister formellement et que l'homme n'a pas cette idée éminemment⁴, car rien de plus réel et de plus excellent ne peut exister, en dehors et au-dessus de Dieu.

9. — Or il est clair que l'homme a l'idée de Dieu, puisqu'il

* En outre, dire que cette idée est une fiction est également faux, il est en effet impossible de la posséder si elle n'existe pas — ce qui est démontré ci-dessus — ; à quoi nous ajoutons : Il est vrai que d'une idée qui nous est venue de la chose même et que nous avons ensuite généralisée *in abstracto*, nous pouvons former dans notre esprit beaucoup d'idées de choses particulières et nous pouvons y joindre des qualités que nous avons abstraites d'autres choses. Ce qui est impossible, si nous n'avons d'abord connu la chose dont nous tirons ces idées abstraites. Néanmoins, admettons que cette idée de Dieu soit une fiction, toutes les autres idées^{**1} ne seraient pas moins qu'elle des fictions. S'il en est ainsi, d'où vient qu'il y ait entre elles une si grande différence ? Car il y en a certaines qui ne peuvent avoir de réalité, par exemple tous les animaux monstrueux que l'on pourrait vouloir composer en réunissant deux natures — ainsi un animal qui serait oiseau et cheval et d'autres êtres semblables, qui ne peuvent trouver place dans la nature, dans laquelle nous découvrons un autre ordre.

** *Note de la note précédente.*

D'autres idées sont en effet possibles, mais il n'est pas nécessaire qu'elles soient. De celles-là, qu'elles soient ou non, l'essence est toujours nécessaire : par exemple, l'idée du triangle, ou de l'amour dans l'âme sans le corps, etc. De sorte que, même en pensant les avoir forgées, je ne devrais pas moins reconnaître qu'elles sont et qu'elles doivent être, alors que ni moi ni personne n'y aurions jamais pensé. Voilà pourquoi ces idées ne sont pas forgées par moi et doivent donc avoir en dehors de moi un *subjeetum*, que je ne suis pas et sans lequel elles ne pourraient pas être. Outre ces idées, il y en a encore une troisième, qui est unique, et enveloppe un être nécessaire et non, comme la précédente sorte d'idées l'être seulement possible ; car de ces dernières l'essence était bien nécessaire mais non l'existence ; de cette troisième idée au contraire l'existence est nécessaire, aussi bien que l'essence et, sans l'existence, l'essence n'est pas. Je vois donc que la vérité, l'essence ou l'existence d'aucune chose ne dépend de moi. En effet, comme on l'a démontré

comprend les attributs* de Dieu — qu'il ne peut, étant imparfait, produire par lui-même. On voit d'ailleurs qu'il comprend ces attributs à ce qu'il sait que l'infini ne peut être composé de parties finies distinctes; à ce qu'il sait aussi qu'il ne peut y avoir deux infinis, mais un seul et que cet infini est parfait et immuable. L'homme sait bien, en effet, qu'aucune chose ne tend d'elle-même à sa propre destruction** et que l'être parfait ne peut se changer en une chose meilleure, puisqu'il est parfait et — qu'ainsi — il ne le serait plus; il voit aussi qu'un tel être ne peut pas non plus être

à propos de la deuxième sorte d'idées, elles sont ce qu'elles sont sans moi, quant à l'existence, ou quant à l'essence et l'existence à la fois. Également et même davantage, je découvre que cela est vrai pour cette troisième idée qui est unique. Non seulement elle ne dépend pas de moi, mais Dieu seul doit être le *subjectum* de ce que j'affirme de lui; de sorte que, s'il n'existait pas, je ne pourrais absolument rien affirmer de lui — alors que je peux le faire pour les autres choses, même si elles n'existent pas. Et je découvre aussi qu'il doit être le *subjectum* de toutes les autres choses. De ce qui précède, il ressort déjà clairement que l'idée d'attribut infini, inhérent à un être parfait, n'est pas une fiction, mais nous ajouterons encore ceci : Après avoir réfléchi sur la nature, nous n'avons pu trouver en elle jusqu'ici que deux attributs appartenant à cet être tout parfait. Et ces attributs ne sont pas suffisants pour nous satisfaire : nous sommes loin d'estimer que ce sont les seuls qui doivent constituer cet être parfait, nous trouvons au contraire en nous quelque chose qui nous révèle clairement l'existence, non seulement d'un plus grand nombre, mais d'une infinité d'attributs parfaits, qui devraient appartenir à cet être parfait, pour qu'il puisse être dit parfait. Et d'où vient cette idée de perfection ? Ce quelque chose ne peut venir de ces deux attributs, car deux ne font que deux et non l'infinité; d'où vient-il donc ? Certainement pas de moi, car alors je devrais pouvoir donner ce que je n'ai pas. Ce quelque chose ne peut donc venir que d'attributs infinis, qui nous disent qu'ils sont, sans nous dire en même temps ce qu'ils sont. Car nous savons seulement ce que sont deux des attributs.

* Les attributs de Dieu, mieux vaudrait dire : de ce que l'homme comprend être propre à Dieu, car ces choses ne sont pas des attributs de Dieu. Sans elles, Dieu n'est évidemment pas Dieu, mais il n'est pas Dieu par elles, car elles ne nous font rien connaître qui existe comme substance, elles sont semblables aux *adjectifs* qui, pour être compris, exigent un *substantif*.

** La cause de ces changements devrait être ou extérieure à lui, ou en lui-même. Elle ne peut être extérieure, car aucune substance existant par soi — comme c'est son cas — ne dépend de rien d'extérieur et ne peut être contrainte de changer. Elle n'est pas en lui-même, car aucune chose, celle-là moins que toute autre, ne veut sa propre destruction; toute destruction vient de l'extérieur.

contraint par quelque chose d'extérieur, puisqu'il est tout-puisant, etc.

10. — Tout cela prouve clairement que l'on démontre *a priori*, comme *a posteriori*, que Dieu est. La démonstration *a priori* est meilleure. Mais, objectera-t-on, les choses que l'on démontre *a priori* doivent l'être par leur cause extérieure, ce qui est une imperfection manifeste puisqu'elles ne peuvent se faire connaître par elles-mêmes, mais seulement par des causes extérieures¹. Mais, Dieu, qui est la cause première de toutes choses et aussi de soi-même² se fait connaître lui-même par lui-même. L'opinion de Thomas d'Aquin, qui voudrait que Dieu ne pût être démontré *a priori* précisément parce qu'il n'a pas de cause, n'offre donc pas beaucoup de sens.

CHAPITRE II

CE QUE DIEU EST

1. — Après avoir démontré que Dieu est, voyons maintenant ce qu'il est. Il est, disons-nous, un être* (*weszen*) dont tout, ou si l'on préfère des attributs infinis — chacun en son genre infiniment parfaits — sont affirmés.

2. — Pour exprimer clairement notre pensée, nous devons énoncer d'abord les quatre propositions suivantes :

1).** Il n'existe aucune substance finie; au contraire, chaque sub-

* En voici la raison : Le néant ne pouvant avoir d'attribut, le tout doit avoir tous les attributs; de même que le néant n'a pas d'attributs, parce qu'il n'est rien, le quelque chose a des attributs, parce qu'il est quelque chose. Donc, plus il est quelque chose, plus il doit avoir d'attributs; par conséquent, Dieu étant le quelque chose qui possède la plus haute perfection, l'infinité, la totalité, doit avoir aussi des attributs parfaits, infinis, et la totalité des attributs.

** Si nous pouvons démontrer qu'il ne peut y avoir aucune substance limitée, toute substance dans ce cas doit appartenir sans limitation à l'être divin. Or nous pouvons le démontrer ainsi : 1). Ou bien la substance doit s'être limitée elle-même, ou bien elle a été limitée par une autre substance. Elle ne peut s'être limitée elle-même, car, puisqu'elle est illimitée, elle aurait dû changer son être (*weszen*) entier. Elle n'est pas non plus limitée par une autre, car cette autre devrait être elle-même limitée ou illimitée. Le premier cas est impossible, ce devait donc être le second. Donc, cette autre substance est Dieu. Dieu devrait donc avoir limité la première, parce qu'il y avait en lui, soit un manque de puissance, soit un

stance doit être en son genre infiniment parfaite, c'est-à-dire que, dans l'entendement infini de Dieu, il ne peut y avoir de substance plus parfaite que celle qui existe déjà dans la nature.

2). Il n'existe pas deux substances égales.

3). Une substance ne peut en produire une autre.

4). Il n'existe dans l'entendement infini de Dieu aucune substance qui ne soit formellement dans la nature.

3. — Pour la première proposition — *il n'existe aucune substance finie* — si on nous la contestait, nous demanderions :

Cette substance s'est-elle limitée par elle-même, c'est-à-dire s'est-elle limitée elle-même et n'a-t-elle pas voulu se faire plus illimitée, ou bien est-elle ainsi limitée par sa cause qui, soit n'a pas pu, soit n'a pas voulu lui donner davantage ?

4. — La première hypothèse est fautive, parce qu'il n'est pas possible qu'une puissance ait voulu se limiter, surtout une substance qui existe par soi; je dois donc dire qu'elle est limitée par sa cause, qui est nécessairement Dieu.

5. — Mais si elle est limitée par sa cause, ce doit être ou bien parce que cette cause n'a pas pu donner davantage, ou parce qu'elle ne l'a pas voulu. Que Dieu n'ait pu donner davantage est contraire à sa toute-puissance*; qu'il n'ait pas voulu donner davantage,

manque de volonté. La première hypothèse est contraire à la toute-puissance, la seconde est contraire à la bonté; 2). Il est donc clair qu'il ne peut exister de substance limitée, cela suit clairement de ce qu'une telle substance devrait tirer quelque chose du néant — ce qui est impossible. D'où tiendrait-elle en effet sa différence d'avec Dieu ? Pas de Dieu, car il n'a rien d'imparfait ni de limité, etc., d'où donc, sinon du néant ? Par conséquent, il n'existe de substance qu'illimitée. Il ne peut donc exister deux substances illimitées égales, car, par le fait même de les poser, il y a nécessairement limitation. Nouvelle conséquence : l'une ne peut produire l'autre. En effet, la cause qui produirait cette substance devrait avoir le même attribut que la substance produite et devrait avoir aussi autant, plus, ou moins de perfection. Autant est impossible, car il y aurait alors deux substances égales. Plus est impossible, car l'une serait alors limitée. Moins est impossible, car du néant ne sort pas quelque chose.

Autre démonstration : Si de l'illimité sort un limité, alors l'illimité sera aussi limité, etc. Donc une substance ne peut en produire une autre. D'où nous pouvons conclure que toute substance doit exister formellement, car, si elle n'est pas, il lui est impossible de pouvoir commencer.

* Dire : la nature de la chose exigeait la limitation et par suite ne pouvait être que limitée, n'est rien dire; car la nature d'une chose ne peut rien exiger tant qu'elle n'est pas. Objecterez-vous que l'on peut cependant voir ce qui appartient à la nature d'une chose qui n'est pas ? C'est vrai *quo ad existentiam*, mais absolument pas *quo ad*

malgré sa puissance, suppose une méchanceté qui ne peut absolument pas être en Dieu, plénitude de bonté.

6. — Pour la deuxième proposition — *il n'existe pas deux substances égales* — nous démontrons que chaque substance est parfaite en son genre; car, si deux substances égales existaient, l'une devrait nécessairement limiter l'autre, qui ne pourrait donc pas être infinie comme nous l'avons démontré auparavant¹.

7. — Pour la troisième proposition — *une substance ne peut en produire une autre* — si on nous la contestait, nous demanderions : La cause qui devrait produire cette substance aurait-elle ou non les mêmes attributs que la substance produite ?

8. — La seconde hypothèse n'est pas possible, car du néant ne peut sortir quelque chose. Adoptons donc la première. Nous demanderions alors si, dans la substance² qui devrait être cause, il y a autant, plus, ou moins de perfection, que dans celle qui est produite. Il ne peut y en avoir moins, pour les raisons données ci-dessus; plus, pas davantage, parce que dans ce cas la deuxième substance devrait être limitée, ce qui est contraire aux démonstrations précédentes. Il y en aurait donc autant, et ainsi elles seraient égales, ce qui est manifestement contraire à la démonstration de la deuxième proposition.

9. — En outre, ce qui est créé n'est en aucune façon sorti du néant, mais doit nécessairement être créé par l'être existant. Que de l'être existant quelque chose ait pu sortir et qu'il ne continue pas moins à posséder ce quelque chose après qu'il est sorti de lui, nous ne pouvons le concevoir avec notre entendement.

10. — Enfin, si nous voulons chercher la cause de la substance qui est le principe des choses naissant de son attribut, nous aurons à chercher la cause de cette cause, puis la cause de cette nouvelle cause, et ainsi à l'infini. C'est pourquoi, si nous devons nécessairement nous arrêter quelque part, et nous le devons, il est nécessaire de nous arrêter à cette substance unique.

11. — Pour la quatrième proposition — *il n'y a dans l'entendement divin d'autre substance ni d'autres attributs que ceux qui existent formellement dans la nature* — nous pouvons la démontrer et la démontrons :

essentiam. En cela consiste la différence entre *créer* et *engendrer*; *créer* c'est poser une chose *quo ad essentiam et existentiam simul*. Tandis qu'*engendrer* se dit d'une chose venant à être *quo ad existentiam solum*; voilà pourquoi il n'y a pas maintenant création dans la nature, mais seulement génération. Si donc Dieu crée, il crée la nature de la chose en même temps que la chose. Il serait donc méchant si, malgré sa puissance, mais parce qu'il ne le veut pas, il avait créé la chose de sorte qu'elle ne pût s'accorder avec sa cause *in essentia et existentia*. On ne peut vraiment dire que ce que nous appelons *créer* ait jamais eu lieu et nous avons plutôt voulu montrer ce qu'on pourrait en dire, en établissant une différence entre *créer* et *engendrer*.

- 1). Par la puissance infinie de Dieu, puisqu'il n'y a et ne peut y avoir en lui aucune cause qui pourrait le pousser à créer l'un avant ou plutôt que l'autre;
- 2). Par la simplicité de sa volonté;
- 3). Par le fait qu'il ne peut s'empêcher de faire ce qui est bon, comme nous le démontrerons ci-après;
- 4). Par le fait qu'il est impossible que ce qui n'est pas actuellement puisse venir à l'existence — une substance ne pouvant en produire une autre. Mieux, dans cette hypothèse, il y aurait infiniment plus de substances non existantes que d'existantes, ce qui est absurde¹.

12. — Ainsi, de la nature tout est affirmé absolument et la nature se compose d'attributs infinis, dont chacun est en son genre parfait — ce qui concorde très bien avec la définition qu'on donne de Dieu.

13. — Contre notre opinion — qu'aucune chose n'est dans l'entendement infini de Dieu autrement que comme elle est formellement dans la nature — quelques-uns prétendent que : si Dieu a tout créé, il ne peut plus rien créer. Mais qu'il ne puisse plus rien créer est contraire à sa toute-puissance. Ergo.

14. — Premier point : nous accordons que Dieu ne peut plus rien créer. Second point : nous reconnaissons que, si Dieu ne pouvait pas créer tout ce qui est créable, ce serait contraire à sa toute-puissance. Mais il ne serait absolument pas contraire à sa toute-puissance de ne pas pouvoir créer ce qui en soi est contradictoire (comme il est contradictoire de dire qu'il a tout créé et qu'il pourrait cependant créer davantage). Certes, c'est une bien plus grande perfection en Dieu d'avoir créé tout ce qui était dans son entendement infini, que de ne pas l'avoir fait et, comme ils disent, de n'avoir jamais eu le pouvoir de le faire.

15. — Pourquoi, d'ailleurs, tant parler à ce sujet* ? Ne raisonnent-ils pas eux-mêmes, ou ne devraient-ils pas raisonner ainsi : Si Dieu est omniscient, il ne peut rien savoir de plus, mais que Dieu ne puisse rien savoir de plus est contraire à sa perfection. Ergo. Cependant, si Dieu a tout dans son entendement et, du fait de son infinie perfection, ne peut rien savoir de plus, pourquoi ne dirait-on pas qu'il a produit tout ce qui est dans son entendement, et fait que cela doit être ou soit formellement dans la nature ?

16. — Donc, puisque nous savons que tout est au même titre dans l'entendement infini de Dieu, qu'il n'y a aucune cause qui contraigne Dieu à créer ceci avant cela, ou plutôt que cela, et qu'il pourrait avoir tout produit en un instant, voyons donc si nous ne pouvons pas employer contre nos adversaires les mêmes armes qu'ils emploient contre nous, à savoir : Si Dieu ne peut jamais tant créer qu'il ne puisse créer davantage, il ne peut jamais créer ce qu'il

*2 C'est-à-dire que, si nous les faisons raisonner en nous fondant sur leur thèse qui pose l'omniscience de Dieu, alors leur argumentation ne peut plus être que celle que j'ai dite.

APPENDICE :

La vie de B. de Spinoza, par Jean Colerus	1307
La vie de Spinoza par un de ses disciples	1340

NOTES :

<i>Court Traité</i>	1359
<i>Traité de la Réforme de l'Entendement</i>	1391
<i>Les Principes de la Philosophie de Descartes</i>	1404
<i>Pensées métaphysiques</i>	1412
<i>L'Éthique</i>	1419
<i>Traité des Autorités théologique et politique</i>	1449
<i>Traité de l'Autorité politique</i>	1485
<i>Correspondance</i>	1511
INDEX DES NOMS PROPRES	1529
INDEX DES MATIÈRES	1531
INDEX DES SENTIMENTS	1563

BIBLIOTHÈQUE DE LA PLÉIADE

Ce volume contient :

COURT TRAITÉ
TRAITÉ DE LA RÉFORME
DE L'ENTENDEMENT
LES PRINCIPES
DE LA PHILOSOPHIE
DE DESCARTES
PENSÉES MÉTAPHYSIQUES
L'ÉTHIQUE
TRAITÉ DES AUTORITÉS
THÉOLOGIQUE ET POLITIQUE
TRAITÉ
DE L'AUTORITÉ POLITIQUE
CORRESPONDANCE

*Avertissement, introduction, bibliographie,
vie de Spinoza par Roland Caillois.*

*Appendice, notes, index des noms propres,
index des matières, index des sentiments
par Roland Caillois, Madeleine Francès
et Robert Misrahi*