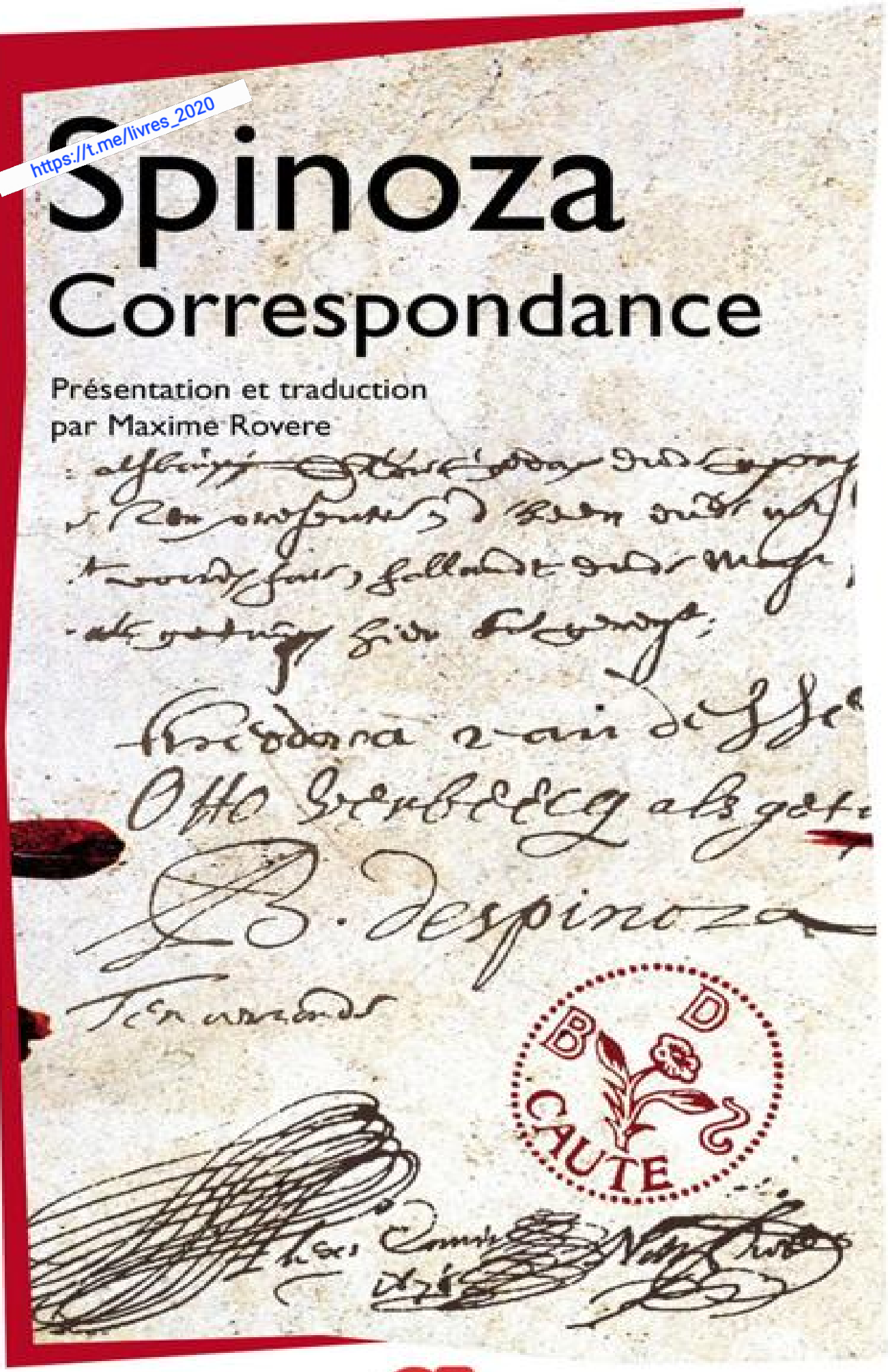
https://t.me/livres_2020

Spinoza
Correspondance

Présentation et traduction
par Maxime Rovere



GF

SPINOZA

CORRESPONDANCE

Traduction, présentation, notes,
dossier, bibliographie et chronologie
par
Maxime ROVERE

Ouvrage traduit avec le concours
du Centre national du Livre

GF Flammarion

Baruch Spinoza

Correspondance

Flammarion

Collection : GF

Maison d’édition : Flammarion

© Éditions Flammarion, Paris, 2010.

Dépôt légal : janvier 2010

ISBN numérique : 978-2-0812-3975-3

ISBN du pdf web : 978-2-0813-5890-4

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 978-2-0812-3138-2

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Présentation de l'éditeur :

Voici Spinoza tel qu'en lui-même : il plaisante, travaille, s'inquiète, s'enthousiasme, parfois même se fâche. Des amis proches ou des lecteurs lointains lui écrivent des questions, auxquelles il répond comme il peut. Ses réponses ne sont pas celles d'un maître dispensant son enseignement, mais celles d'un homme construisant sa pensée dans la pensée des autres, avec leurs mots. On ne trouvera donc pas ici le philosophe en gloire, mais le philosophe en difficulté, embarrassé à son bureau, mordant sa plume. Et c'est lorsqu'il est parfaitement pris au piège que Spinoza écrit ses pages les plus inspirées.
Pour la première fois, sa correspondance est reconstituée à l'aide de tous les documents disponibles et dans l'ordre chronologique : on y trouvera notamment les indications expédiées en urgence par Spinoza au moment d'éditer son manuscrit des Principes. Le dossier de cette édition propose en outre quatre textes devenus introuvables : le brouillon envoyé à Oldenburg, les notes de Blyenbergh sur l'échange oral qu'il eut avec Spinoza, les lettres de Huygens à propos du « Juif de Voorburgh », et la Profession de foi de son proche ami Jarig Jelles.

CORRESPONDANCE

PRÉSENTATION

Voici Spinoza tel qu'en lui-même, c'est-à-dire tel que ses rapports aux autres le révèlent. Il plaisante, il travaille, il s'inquiète ou il s'enthousiasme, parfois même il se fâche. D'année en année, à travers les remous de l'histoire et les drames privés, il progresse en philosophie. Des connaissances, amis proches ou lecteurs lointains, lui écrivent leurs questions. Il leur répond comme il peut. Ces réponses ne sont pas celles d'un maître dispensant son enseignement, mais celles d'un homme construisant sa pensée dans la pensée des autres, avec leurs mots. On ne trouvera donc pas ici le philosophe en gloire, mais le philosophe en difficulté, embarrassé à son bureau, mordant sa plume. Et c'est lorsqu'il est parfaitement pris au piège que Spinoza écrit ses pages les plus belles et les plus inspirées.

Les lettres de Spinoza occupent dans l'histoire de la philosophie, et singulièrement en France, une place inhabituelle. D'une part, il s'agit de textes classiques, reconnus comme incontournables. On les étudie dès le lycée parce qu'ils expriment avec clarté des thèses d'une audace incomparable sur Dieu, sur la liberté ou sur le Mal. Mais, presque quatre siècles après leur publication, l'effort de les traduire entièrement en français n'a été fait qu'une seule et unique fois, en 1924, par Charles Appuhn. Depuis, pendant les quatre-vingts ans qui ont vu Spinoza faire son entrée définitive au panthéon des grands philosophes, aucune publication n'a été faite pour intégrer les lettres retrouvées, ni pour corriger les erreurs d'Appuhn, ni pour prendre en compte les acquis de la recherche, ni pour retrouver le ton, tantôt badin tantôt sérieux, du texte original de Spinoza. Pourquoi ? Il semble qu'il y ait eu un malentendu sur cette correspondance, à la fois trop

célèbre et trop ignorée, utilisée par tous mais délaissée par les chercheurs.

Ce malentendu est simple. On s'est accordé à considérer que les lettres de Spinoza, contrairement à celles de Descartes ou de Leibniz, n'ajoutaient rien au reste de sa philosophie, car on n'y trouve aucune thèse qui ne soit défendue par ailleurs. En termes de doctrine, autrement dit de contenu d'enseignement, c'est exact : tout ce que Spinoza affirme ici, il l'énonce aussi ailleurs, autrement. Mais la philosophie, surtout la sienne, ne consiste précisément *pas* dans l'enseignement d'une doctrine. Elle engage un certain rapport au monde qui ne s'affirme nulle part avec autant d'éclat que dans cette correspondance.

Ainsi, plutôt que de démontrer l'intérêt de ces lettres (dans la pratique, son importance est déjà largement acquise !), il convient de se demander comment les lire pour percevoir, de la manière la plus vive, l'importance de ce qui s'y joue et les déplacements qu'elles opèrent. C'est à cette condition que le plaisir immédiat de fréquenter le philosophe, dans des textes parfois intimes, parfois drôles, prend sa dimension proprement philosophique.

Qu'est-ce qu'une correspondance ?

Pour commencer, il faut admettre que le genre épistolaire tel que Spinoza le pratique nous est aujourd'hui entièrement étranger. Il participe d'une structuration des relations humaines dont nous avons à peine idée : le privé et le public, les vérités éternelles et l'actualité, les trivialités et les méditations profondes y ont des frontières qui ne sont plus les nôtres. Dans la correspondance de Spinoza, on trouve des textes qu'on désignerait aujourd'hui plutôt comme des essais (lettre 6), des articles de revue (lettre 12), des recensions

(lettre 30), des chroniques (lettre 32), et parfois même… des lettres, où les amis se rappellent à leur affection réciproque et échangent des nouvelles. Le plus souvent, chaque texte contient un peu de chaque.

En cela, Spinoza suit l'usage de son temps. Rapide, sûre et bon marché, la correspondance par lettres est la forme d'écriture la plus répandue au XVIIe siècle. Elle appartient à la vie quotidienne des savants et des hommes de lettres, qui peuvent grâce à elle partager des informations, soit en utilisant le courrier ordinaire, soit en recourant aux services diplomatiques. En quelques semaines, une nouvelle découverte scientifique peut ainsi parcourir toute l'Europe.

Ce mode d'écriture se conçoit en deux temps. D'abord, les correspondants s'écrivent l'un à l'autre « sous le sceau de l'amitié ». Cela signifie que le contenu de la lettre est confié à la discrétion du destinataire, qui doit estimer ce qu'il peut partager, ou pas, avec d'autres. Dans un second temps, le texte est susceptible d'être retravaillé, souvent afin d'en préciser certains points et, dans le cas de Spinoza, d'en améliorer certaines tournures. Au passage, les éléments les plus personnels sont tronqués, y compris, au besoin, le nom des correspondants. La lettre peut alors être imprimée, diffusée, parfois traduite.

La correspondance n'est donc pas un échange à caractère strictement privé : c'est en quelque sorte une conversation ouverte dans un lieu fréquenté. Pourtant, ce cadre permet de s'exprimer d'une manière qui serait impensable dans un ouvrage imprimé. Les correspondants peuvent débattre de sujets brûlants avec une liberté de ton que l'on ne trouve nulle part ailleurs. Spinoza peut ainsi avouer à Oldenburg que soutenir que Jésus est Dieu revient, selon lui, à affirmer qu'un cercle est devenu carré (lettre 73) ! Lorsqu'ils s'écrivent, les

hommes de lettres ne sont pas seulement libres (contre toute contrainte extérieure), ils sont détendus, car leur solidarité et leur affection se fondent sur une certaine confiance. Bien entendu, cette confiance est d'abord personnelle : Spinoza peut se permettre de glisser de scandaleuses impertinences dès lors qu'il sait que son correspondant ne le trahira pas. Mais, bien que cela soit devenu difficile à concevoir, cette confiance n'est pas seulement une loyauté d'homme à homme. Elle engage également une assurance plus profonde, qui plonge ses racines plus loin que les individus, car il s'agit fondamentalement d'une confiance… en la raison.

C'est ainsi que ce type d'échange épistolaire en vient à définir un groupe soudé par-delà les différends : la République des Lettres. On désigne par là la communauté de savants et d'écrivains dont le réseau de communication, depuis le XVI e siècle, ne cesse de s'étendre. Ce réseau d'information scientifique repose d'abord sur ceux que l'on appelle les « grands intermédiaires », comme Nicolas-Claude Fabri de Peiresc (1580-1637), Marin Mersenne (1588-1648), Samuel Hartlib (v. 1600-1662) ou Ismaël Boulliau (1605-1694), qui fonctionnent comme des relais de distribution, faisant passer les informations qu'ils reçoivent de certains correspondants à d'autres [1]. Grâce à eux, universitaires, courtisans, mécènes privés, membres de sociétés informelles ou institutionnelles tissent des liens épistolaires qui redéfinissent les lieux et les modalités du savoir. À eux tous, ils forment une communauté rationnelle solidaire, intangible et autonome. Le plus souvent, ils ne se sont jamais rencontrés, mais tous s'attachent collectivement à faire circuler les connaissances. Pourtant, loin s'en faut qu'ils soient tous d'accord ! Au contraire, admettre la dispute, c'est au fond ce qui définit la République des Lettres. Cela imprime à ces échanges un ton très subtil, très fragile, où

le débat d'idées passionné va de pair avec une bienveillance de principe.

La philosophie épistolaire de Spinoza

Dans ce contexte, quel est le rôle de la correspondance dans la philosophie de Spinoza ? La principale difficulté consiste à établir le rapport entre les lettres et les autres textes. En effet, il est commode de distinguer entre les grands traités démonstratifs d'une part (*Éthique*, *Traité théologico-politique*, *Traité politique*, etc.), et l'écriture dialogique d'autre part, qui est celle des lettres. Reste à savoir comment comprendre cette distinction, autrement dit comment elle peut servir à éclairer les textes. Jusqu'à présent, on s'est accordé à considérer que les traités constituaient le « système spinoziste », tandis que les lettres en fournissaient le commentaire. Cependant, en accordant aux traités le privilège exclusif d'exprimer la pensée de Spinoza, on risque non seulement de manquer la spécificité des lettres, mais même de réduire de manière dangereuse l'usage de la philosophie elle-même – le sens profond de l'écriture philosophique.

On peut distinguer plusieurs hypothèses de lecture. La première, qui s'inspire de Leo Strauss[2], consiste à penser que dans ses lettres, Spinoza avance masqué. Pour ne pas exposer trop brutalement ses positions philosophiques, il les présenterait dans un vocabulaire à chaque fois adapté à son interlocuteur. Cela n'est pas complètement faux : le philosophe s'attache à reprendre le plus qu'il peut les mots qu'utilisent ses correspondants. Mais la réalité est qu'il ne dispose pas toujours d'une thèse toute prête à leur proposer. Au contraire, beaucoup d'arguments développés dans l'*Éthique* sont repris de ses échanges épistolaires.

Une autre manière de lire consiste à admettre que l'écriture d'une lettre est pour Spinoza un travail philosophique destiné à « dégager le noyau rationnel véhiculé par des termes communs [3] », ceux qu'utilise son interlocuteur. Pierre-François Moreau**,** dans son article « Spinoza : lire la correspondance », distingue trois cas. Le plus souvent, Spinoza fait référence à un texte démontré sur lequel il s'appuie (la lettre est alors un « texte-renvoi »). Parfois, il suit l'ordre du correspondant pour l'amener à sa pensée (c'est la structure d'un « texte-miroir »). Enfin, les lettres les plus instructives négocient entre les deux. Et Moreau de conclure : « La lettre a donc un caractère de commentaire et non de texte premier [4]. » Si éclairante qu'elle soit, cette analyse maintient l'angle d'approche de la première hypothèse. Elle considère que c'est dans les grands traités, l'*Éthique* et le *Traité théologico-politique*, que se trouvent véritablement les idées de Spinoza, énoncées de manière définitive et démontrées avec la rigueur philosophique requise.

En somme, la tradition du commentaire invite à se méfier des lettres. Il nous faudrait mettre le lecteur en garde : attention, dans les lettres, Spinoza est en dialogue ; il travaille avec des pensées qui ne sont pas « la sienne ». Mais est-il possible d'opposer au dialogue une pensée « propre », c'est-à-dire à la fois purement rationnelle et totalement singulière ? Est-ce vraiment cela que proposent l'*Éthique* et les autres traités ? De nombreux travaux montrent au contraire que les passages les plus démonstratifs de Spinoza, même coulés dans une forme mathématique (hypothético-déductive), discutent de nombreuses traditions philosophiques et religieuses [5]. Dès lors, loin qu'il faille se méfier de la correspondance, où les phrases n'exprimeraient pas la pensée pure du philosophe, il faut admettre qu'elle offre au contraire cet avantage que l'on sait immédiatement avec quelle personne, quelles idées et quel

vocabulaire Spinoza est en dialogue : tout y est réuni pour que la pensée du philosophe soit saisie au plus vif de l'échange, autrement dit là où la philosophie prend un sens pratique, celui de modifier notre manière de comprendre et de percevoir le monde.

C'est en ce sens que les lettres, comme le disaient les amis et premiers éditeurs du philosophe, jettent « une lumière non négligeable sur ses autres œuvres[6] ». Car, en définitive, l'échange qui donne son cadre à la correspondance et l'effort de composition propre aux traités relèvent d'une même dynamique : le travail de conceptualisation que l'on voit dans les lettres préside à l'architecture apparemment rigide des thèses démontrées dans les traités. Chaque fois, il s'agit d'un même effort de conciliation entre des terminologies hétérogènes, un même travail de redéfinition des termes en usage. Cela n'empêche pas que la méthode de la démonstration et celle du dialogue soient différentes. Mais leur rapport trouve ainsi un nouvel équilibre.

L'importance des lettres consiste donc en ceci que Spinoza y développe une *méthode* philosophique spécifique, entièrement différente de celle qu'il met en œuvre ou qu'il expose dans les traités. De ce point de vue, sa correspondance constitue une réponse originale à une interrogation de méthode absolument centrale au XVIIe siècle, qui est même, à l'occasion, explicitement abordée (dans les lettres 37 et 59). Et cette réponse met extraordinairement en valeur l'originalité de la pensée de Spinoza, à savoir qu'il s'agit d'une philosophie *pratique*, qui prend toujours en compte les circonstances précises de la réflexion. De quoi l'on parle, à qui l'on parle, pourquoi on vient à en parler : sans ces précisions-là, les discussions philosophiques restent floues, c'est-à-dire sans effets.

C’est ainsi que la méthode épistolaire de Spinoza consiste à s’introduire dans une forme de pensée pour la subvertir, autrement dit (si l’on préfère) pour l’améliorer. Le philosophe s’installe volontairement dans la terminologie de ses interlocuteurs, et en prenant appui sur leurs propres prémisses, tâche d’y faire, avec eux, son chemin. Aux *disputationes* scolastiques où l’on devait argumenter *pour* ou *contre*, il substitue ainsi un travail de mise en partage, refusant le dispositif *opponens*/*responens* (opposant/répondant) que l’on trouve encore chez Descartes, dans les « Réponses aux Objections » ajoutées aux *Méditations métaphysiques*. Si Spinoza attend qu’on lui pose des questions, ce n’est donc pas qu’il se place dans la position de celui qui défend ses thèses, mais plutôt qu’il préfère travailler en commun à amender des pensées existantes. Cela participe d’un rapport aux discours qui vise plus à en valoriser la force qu’à en pointer les failles. Comme il l’explique à Hugo Boxel : « objecter des difficultés, ce n’est pas avancer des raisons » (lettre 56).

En somme, la méthode inaugurée dans la correspondance, et qui infuse partout dans l’*Éthique* (et pas seulement dans les scolies), consiste à trouver chez les autres des raisons pour penser juste. Dans ce contexte, la philosophie se comprend moins comme une construction que comme une mise en mouvement. La révolution introduite par la correspondance est ainsi comparable à celle que Spinoza opère en philosophie politique : de même qu’en politique, il substitue à la question traditionnelle du meilleur régime celle de savoir comment faire fonctionner au mieux un régime existant, quel qu’il soit, il substitue à la philosophie conçue comme une pensée théorique (quel est le meilleur système ?) une certaine *pratique de pensée* destinée à amender nos idées, quelles qu’elles soient. Dès lors, peu importe qu’elles soient les miennes, les

tiennes ou les siennes, pourvu qu'il soit possible d'y adhérer en toute conscience et connaissance de cause. Dans ce contexte, toute idée devient disponible à l'appropriation : « Je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends » (lettre 76).

Les correspondants de Spinoza

Ce n'est pas un hasard si Spinoza, qui semble avoir beaucoup séjourné chez ses amis, leur a dédié plusieurs de ses livres (le *Court Traité* « à quelques amis », puis l'*Abrégé de grammaire hébraïque* à « quelques-uns de ses amis passionnés par la langue sacrée »). Car la philosophie selon Spinoza s'élabore dans l'échange, à partir des pensées et surtout des expressions utilisées par ses interlocuteurs.

Pourtant, l'image de l'homme fut longtemps celle d'un penseur solitaire, vivant retiré dans sa chambre, soignant sa maladie pulmonaire à l'écart des grandes villes. En 1896, l'historien Meinsma montra, dans *Spinoza et son cercle*, que le philosophe eut au contraire de nombreux amis, tant dans les classes aisées que chez les gens ordinaires. Mais, ce faisant, Meinsma tordit le bâton dans l'autre sens. Il mit Spinoza au cœur d'une activité dont il n'était qu'un des acteurs, d'ailleurs relativement marginal. Malgré les récents efforts de Wim Klever et de Roberto Bordoli, ce point de vue continue de prévaloir : on considère que les amis de Spinoza gravitaient autour de lui [7]. Une telle perspective a un sérieux inconvénient. Elle est si fortement centrée sur l'auteur de l'*Éthique* qu'elle ne permet pas de situer celui-ci dans son environnement, tel qu'il se présentait à lui. Pourtant, le jeune Juif d'Amsterdam est devenu philosophe précisément parce qu'il a fréquenté certains cercles. Et il n'apparaît en leur centre que par effet de perspective. En réalité, ces cercles tantôt lui préexistaient

(c'est le cas du cercle des collégiants d'Amsterdam, parmi lesquels Spinoza se fit de nombreux amis), tantôt se développèrent sans lui (comme l'association littéraire *Nil volentibus arduum*, qui rassembla de nombreux écrivains proches du philosophe).

Ainsi, plutôt que de prendre Spinoza comme point de référence, il semble plus instructif de le situer, lui, dans les différents cercles auxquels il appartint, ou, pour parler plus proprement, dans les divers milieux qu'il fréquenta. Et comme ces milieux évoluèrent avec le temps, le plus simple est de présenter les rencontres que fit Spinoza de manière chronologique.

1. Les amis libre-croyants

À la mort de Michael Despinosa en mars 1654, ses deux fils, Bento et Gabriel, prennent en charge sa société d'importation. Ces fonctions leur imposent de fréquenter régulièrement la Bourse d'Amsterdam. Dans ce cadre, Spinoza se lie d'amitié avec des protestants libéraux, ouverts à la tolérance religieuse et très fortement influencés par le cartésianisme. Inscrits dans le mouvement connu comme la « Seconde Réforme », ils participent notamment au collège de Petrus Boreel à Amsterdam, où des sectes réformées dissidentes cherchent hors du calvinisme orthodoxe une forme plus intime de religiosité. Ces hommes, qu'on pourrait appeler des *libre-croyants*, souvent sans formation universitaire, sont généralement de bons connaisseurs de Descartes. Ils appartiennent à la classe moyenne des commerçants, située entre les puissants régents et les travailleurs manuels, souvent calvinistes orthodoxes.

Jarig Jelles [*] **(v. 1620-1683)** était un important négociant en épices et fruits secs, et figurait peut-être parmi les clients du père de Spinoza [8]. Il pourrait être l'un des plus anciens amis du philosophe. Sa famille, originaire de Frise, appartenait à la communauté mennonite d'Amsterdam [9]. Jelles ne maîtrisait pas les langues anciennes, et il ne semble pas avoir suivi de formation philosophique [10]. Pourtant, il abandonna assez tôt le commerce pour se consacrer à la « recherche de la vérité » et devint un bon connaisseur de Descartes. C'est lui qui finança l'édition des *Principes de la philosophie de Descartes* puis leur traduction en néerlandais [11], et il a probablement contribué à la publication du *Traité théologico-politique* (TTP). Cet engagement en faveur de Spinoza semble lui avoir causé des ennuis. En réponse à ses accusateurs, il écrivit en 1673 la *Profession de foi chrétienne et universelle* dans une lettre qu'il envoya à Spinoza. Plus tard, celui-ci lui demanda d'empêcher la publication d'une traduction néerlandaise du TTP (peut-être parce qu'il avait lui-même commandé cette traduction pour son usage personnel). Il fut l'un des éditeurs des *Negalate Schriften* (NS), dont il rédigea la préface en néerlandais. Sa propre *Profession de foi* ne fut publiée par Jan Rieuwertsz qu'après sa mort, dans une édition où elle fut réunie à l'œuvre de Pieter Balling.

Pieter Balling [*] **(?-1664)**, marchand lui aussi, parlait latin, grec et espagnol [12]. Il fut en Espagne le correspondant de marchands de Haarlem et d'Amsterdam. Il a sans doute fait partie des premiers à avoir initié Spinoza à la philosophie cartésienne. En 1662, il publie anonymement *La Lumière sur le candélabre*, qui défend la possibilité de connaître Dieu par l'expérience naturelle. Plus mystique que son ami Jarig Jelles, Balling reconnaît dans la lumière « la connaissance claire et

distincte de la vérité dans l'intellect de chaque homme », mais nie qu'on puisse prouver l'existence de Dieu, qu'on ne connaît que par expérience. Selon Fokke Akkerman [13], il fut également un excellent traducteur, et il aurait traduit en néerlandais non seulement les *Principes de la philosophie de Descartes* (en 1664), mais aussi les deux premières parties de l'*Éthique*. Pendant l'épidémie de peste, Pieter Balling perdit son fils, puis (comme le craignait Spinoza) il mourut à son tour la même année. La paternité de son ouvrage, abusivement attribué au quaker William Ames, fut dévoilée par l'éditeur Jan Rieuwertsz dans l'édition conjointe avec la *Profession de foi* de Jelles en 1684.

Simon Joosten De Vries [*] **(v. 1634-1667)**, ami des précédents, était particulièrement attaché à Spinoza [14]. Issu d'une famille de marchands aisés, il vivait à Amsterdam, sur le Singel, près de l'école de Van den Enden. Il a sans doute reçu une bonne éducation mais rien n'indique qu'il ait eu un parcours universitaire. Il semble avoir participé aux toutes premières réunions où Spinoza commença à mettre en ordre sa philosophie. Pendant l'épidémie de peste, il offrit refuge à son ami dans un domaine agricole (le Grand Verger) près du village de Schiedam, appartenant à la belle-famille de sa sœur Trijntje : c'est ainsi qu'après la mort de Pieter Balling, Spinoza se mit à l'abri de l'épidémie au sein de la famille De Vries, de décembre 1664 à février 1665. Il est possible que Simon De Vries (ou Jelles, ou les deux) ait soutenu financièrement Spinoza. En septembre 1667, De Vries mourut prématurément, laissant au philosophe une pension annuelle de cinq cents florins, que celui-ci fit ramener à trois cents. D'après S. Nadler, c'est Trijntje et son mari qui honorèrent cet engagement.

Jan Rieuwertsz [*] **(1617-1685)** était l'éditeur de tous ces auteurs, et sa librairie *Au Livre des Martyrs*, ouverte en 1640, était le lieu de rendez-vous des collégiants et d'autres esprits libéraux. Sous la pression des calvinistes conservateurs, les réunions qui s'y tenaient furent interdites en 1646, mais Rieuwertsz poursuivit de plus belle son activité. En 1657, il publia la traduction en néerlandais des œuvres de Descartes, réalisée par Jan Hendrijk Glazemaker, qui devait traduire en 1677 celles de Spinoza. L'un de ses détracteurs décrit la communauté entourant Rieuwertsz comme « en partie collégiante, en partie libertine, en partie naturaliste [15] ». Ce mélange désigne autant des hommes (le collégiant Galenus Abrahamsz, le libertin Franciscus Van den Enden ou encore le philosophe Spinoza) que les idées défendues par la maison d'édition de Rieuwertsz. Il est difficile de savoir comment celui-ci fut présenté à Spinoza, tant leurs points de contact sont nombreux. Dans tous les cas, le philosophe et son éditeur jouèrent un rôle important l'un pour l'autre.

2. Les amis de l'Université

Entre 1654 (selon Nadler) et 1656 (selon Meinsma), Spinoza entreprit des études humanistes. Il est possible que ses amis marchands l'aient orienté dans ce parcours. Il dut d'abord acquérir la connaissance du latin, qui lui faisait défaut, auprès du libertin Van den Enden, puis il fréquenta l'Université de Leyde. Là, Spinoza a peut-être suivi les cours d'Adriaan Heereboord (1614-1661), professeur de logique et cartésien militant, ceux de Johannes De Raey (1622-1707), que Descartes considérait comme le meilleur enseignant de sa philosophie, et, s'il était encore à Leyde en 1658, ceux d'Arnold Gueulincx (1623-1669), qui partage certaines idées

avec l'auteur de l'*Éthique*. C'est probablement à Leyde, avant 1660, qu'il a rencontré Ludowijk Meyer, Johannes Bouwmeester, Adriaan Koerbagh et quelques autres. Après ces années d'études, Spinoza est déjà connu en 1661 comme l'un des meilleurs spécialistes de Descartes.

Franciscus Van den Enden [*] **(1602-1674)** fut le professeur de latin de Spinoza [16]. Après avoir lui-même fait ses études chez les jésuites, il enseigna le latin, le grec et la littérature dans plusieurs villes de Flandre, puis fut exclu de la Compagnie de Jésus en 1633. Après s'être marié en 1640, il s'installa avec sa famille à Amsterdam vers 1645, où il tint une boutique d'art (son frère, Martinus Van den Enden, imprimait des gravures de Rubens et de Van Dyck). Près de dix ans plus tard, celle-ci fit faillite, et Van den Enden ouvrit en 1652 une école de latin, peut-être avec le soutien de la puissante famille Van Vlooswijck, mécène du poète Joost Van den Vondel (1587-1679). Ses propres enfants, filles et garçons, étaient répétiteurs. Outre le jeune Baruch de Spinoza, il eut pour élèves Nicolaes and Johan Van Vlooswijck, Romeyn De Hooghe, Pieter Rixtel, Jan Van Elslandt, puis à partir de 1659 le futur anatomiste Theodor Kerkrinck [17]. Il est possible que Spinoza soit entré dans l'école dès 1654 ou 1655, sur les conseils de ses amis collégiants [18]. Après son exclusion hors de la communauté juive (*herem*) en 1656, Spinoza semble même y avoir enseigné une année, logé et nourri dans la famille [19]. En janvier 1657, les élèves donnèrent au Théâtre municipal d'Amsterdam deux représentations de *La Jeune Fille d'Andros* de Térence, et deux autres du *Philedonius* de Van den Enden lui-même. L'année suivante, ils jouèrent les *Troades* du pseudo-Sénèque et *L'Eunuque* de Térence. F. Akkerman a montré que Spinoza y avait tenu le rôle de

l'esclave. Mais, contre ceux qui font de Van den Enden le maître de Spinoza [20], il convient de souligner qu'à l'époque où celui-ci fréquenta son école, on y suivait probablement le programme humaniste établi par les jésuites. En effet, le seul témoignage qui décrive Van den Enden comme un cartésien date d'une époque plus tardive (1662) [21] et celui-ci semble ne s'être véritablement intéressé à la philosophie politique qu'encore plus tard [22]. Cependant, il est indéniable que ses écrits politiques, publiés à partir de 1664, ne sont pas sans rapport avec ceux de Spinoza. Sa défense de la tolérance religieuse, de la laïcité de l'État, de l'éducation publique, et sa condamnation de l'esclavage en font la figure la plus forte du libertinage hollandais. En 1670, Van den Enden s'installa à Paris pour fonder une nouvelle école, l'« Hôtel des Muses ». Il participa à un complot contre Louis XIV et, trahi par l'un des siens, il fut pendu le 27 novembre 1674.

Ludowijk Meyer [*] **(1629-1681)** était un homme de lettres, philosophe, poète et médecin [23]. Né dans une famille luthérienne, il se tourna vers la poésie et se fit connaître par ses vers dès 1651. Enseptembrede la même année, il s'inscrivit à l'Université de Leyde en philosophie et en médecine. C'est probablement là qu'avec Johann Bouwmeester et Adriaan Koerbagh, il fit la connaissance de Spinoza. Le 19 mars 1660, il soutint sa thèse de philosophie (*Dissertation sur la matière et ses affections : le mouvement et le repos*). Il y présentait une théorie physique postcartésienne dont Spinoza restera très proche. En 1663, c'est lui qui assura pour son ami l'édition des *Principes de la philosophie de Descartes*. Il améliora le latin de Spinoza et rédigea une préface en suivant ses indications. Par la suite, il se consacra au théâtre, d'abord comme auteur dramatique (en 1664, Van den Enden met en scène sa *Médée*)

puis, de 1666 à 1669, comme directeur du Théâtre d'Amsterdam. La même année, il publia un ouvrage de théologie chez Jan Rieuwertsz : *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte. Traité paradoxal*. Ses thèses tâchent d'appliquer à l'exégèse biblique le critère cartésien de clarté rationnelle. La position de Spinoza est différente mais sa pratique dans l'*Éthique* est proche de l'herméneutique meyerienne [24]. En 1673, Rieuwertsz édita le livre de Meyer conjointement avec le *Traité théologico-politique*, dans un volume dont les faux titres annonçaient des ouvrages de chirurgie ou de médecine. En juillet 1674, le texte fut interdit. Le 26 novembre 1669, Meyer fonda avec Bouwmeester et Andres Piels la société littéraire *Nil volentibus arduum*. Mais il ne semble pas pour autant s'être éloigné de Spinoza. C'est lui qui le soigna à la fin de sa vie, et il participa à l'édition des *Opera Posthuma* (OP), pour lesquelles il traduisit en latin la préface écrite par Jarig Jelles [25].

Johannes Bouwmeester [*] **(1630-1680)**, que Ludowijk Meyer désigne comme son « meilleur et plus fidèle ami », est né à Amsterdam. Il a commencé ses études de philosophie et de médecine à Leyde en 1651 et a obtenu son diplôme en 1658, grâce à une thèse sur la maladie dont souffrait Spinoza, intitulée *De pleuritide*. Il écrivit pour celui-ci le poème qui figure en épigramme aux *Principes de la philosophie de Descartes*, mais semble n'avoir pas poussé plus loin l'étude de la philosophie. Malgré les exhortations faites par son ami dans la lettre 28, il n'a pas participé à la traduction de l'*Éthique* en néerlandais. D'après les informations données par Ludowijk Meyer, Bouwmeester s'intéressait largement aux sciences naturelles, mais on a surtout conservé de lui des écrits de théorie littéraire, ainsi qu'une préface aux œuvres d'Ibn

Tufayl [26]. Il participa à la fondation du groupe littéraire *Nil volentibus arduum* et, lorsque le Théâtre d'Amsterdam, fermé en 1672, fut rouvert en 1677, il en prit la direction avec Meyer et Pels.

Adriaan Koerbagh [*] **(1632-1669)** s'est probablement lié avec Meyer, Bouwmeester et Spinoza lors de ses études de médecine et de droit à l'Université de Leyde (1656). Il est l'un des penseurs les plus radicaux de l'époque. En 1664, il présenta dans son *Nouveau Dictionnaire de droit* des traductions néerlandaises de termes juridiques, afin que le pouvoir ne puisse tromper le peuple par l'usage de termes obscurs. En 1668, il appliquait la même méthode aux termes théologiques (*Un plein jardin de délices divers*), affirmant que « Dieu » ne peut désigner un être préexistant à l'Univers, qu'un « miracle » ne peut être contraire à la nature, et que la « béatitude », que les hommes se figurent comme « un plein jardin de délices divers », n'est que la connaissance rationnelle de Dieu. Le livre fut condamné, Adriaan et son frère Johannes furent arrêtés. Le second, qui n'avait pas écrit ses opinions, fut libéré, mais Adriaan fut condamné à dix ans de prison, puis à l'exil. Il mourut peu après (en 1669) dans la prison du Rasphuis, à Amsterdam. Johannes mourut en 1672.

Niels Stensen, dit Sténon [*] **(1638-1687)**, d'origine danoise, s'installa en Hollande en 1659 [27]. Il fit la rencontre de Spinoza lors de ses études de médecine à Amsterdam puis à Leyde entre 1660 et 1663. Élève d'Anton Van der Linden et de François De Le Boë Sylvius, il répugnait à la vivisection des chiens, et affirma s'être tourné vers la philosophie cartésienne et sa théorie des animaux-machines pour apaiser sa conscience (lettre à Thomas Bartholin de l'automne 1661). Il semble avoir

lu au moins le *Court Traité*, car il en connaît parfaitement les thèses. Sa rupture avec les idées brassées parmi les cartésiens se produisit en deux temps. D'abord, son *Discours sur l'anatomie du cerveau* dénonça l'articulation entre l'âme et le corps proposée par Descartes, et soutint que l'explication matérielle des phénomènes de pensée ne serait jamais possible (thèse que l'on retrouve chez Spinoza). Ensuite, après son installation à Florence, il se convertit vers 1667 au catholicisme romain. La publication du *Traité théologico-politique* lui fit expliciter son désaccord dans une lettre qu'il adressa à Spinoza, puis dans celle du 24 novembre 1671, adressée au célèbre médecin Marcello Marpighi, où il pointa une autre difficulté : « J'ai certains amis en Hollande tellement imbus de philosophie cartésienne qu'ils veulent instituer la philosophie juge des notions de la Grâce. » Quelques mois après la mort de Spinoza, Sténon dénonça ses livres à l'Inquisition [28]. Enfin, devenu prêtre, il s'installa à Hanovre où il côtoya Leibniz. Celui-ci le décrit avec éloquence : « Il étoit grand anatomiste, et fort versé dans la connoissance de la nature, mais il en abandonna malheureusement la recherche, et d'un grand Physicien il devint un Theologien mediocre. Il ne voulait presque plus entendre parler des merveilles de la nature, et il auroit fallu un commandement exprès du Pape "*in virtute sanctae obedientiae* [29]" pour tirer de luy les observations que Monsieur Thevenot luy demandoit [30]. » Vers la fin de sa vie, il exprima dans une formule curieuse le conflit qui eut raison de son amitié pour Spinoza : « Aucun souci de la vertu chez Spinoza, seulement un souci de la vérité » (note datée de 1684).

3. Les premiers lecteurs de Spinoza

En 1661, probablement pour des raisons de santé, Spinoza s'installe à Voorburg, à quelque distance de ses amis

d'Amsterdam. Quelques années plus tard, Simon De Vries évoque le rassemblement d'un groupe de lecture (lettre 8, datée du 14 février 1663), qui serait ainsi « reconstitué ». On s'accorde à penser que ce « collège », comme l'appelle De Vries, rassemble les trois premiers noms des deux groupes déjà présentés : Simon De Vries, Jarig Jelles, Pieter Balling, ainsi que Ludowijk Meyer, Johannes Bouwmeester et Adriaan Koerbagh. Spinoza leur aurait fait part d'une première version de sa philosophie, qu'ils connaissent sous la forme du *Court Traité*. Ce collège constitue donc un premier cercle de lecteurs, à ceci près que non seulement les amis de Spinoza forment un groupe très hétérogène (comme tout groupe, dès qu'on s'y penche d'un peu près), mais s'intéressent autant à la Bible qu'aux mathématiques, à la médecine, à la littérature, etc. La lettre de De Vries montre d'ailleurs que ceux qui participaient à ces lectures ne lisaient pas uniquement Spinoza, et pouvaient étudier ensemble d'autres auteurs. Par conséquent, rien n'autorise à rassembler ces hommes dans un seul et même état d'esprit ni à parler d'un « groupe spinoziste ». Il s'agit d'un cercle de lecteurs. La pensée de Spinoza, loin d'être une entité culturelle déjà constituée, n'est pour eux qu'une recherche parmi d'autres, et ces recherches ne leur sont communes qu'en partie.

4. Les contacts dans la République des Lettres

Apparu en Italie à la Renaissance, le tissu épistolaire qu'est la République des Lettres doit son existence à des personnalités érudites, qui entretiennent avec Spinoza des relations très spécifiques à leur milieu. Spinoza rencontra l'une des plus actives de son temps, Henry Oldenburg, lors du passage de celui-ci en Hollande, et entretint avec lui l'échange

épistolaire le mieux conservé de tous. Mais, au-delà d'Oldenburg, toute une part de sa correspondance avec d'autres philosophes, théologiens ou mathématiciens locaux, doit se comprendre en référence à ce cadre. Les relations de nature scientifique qui unissent les membres de cette impalpable République conduisent leurs échanges tantôt à rassembler en vrac de nombreuses questions, tantôt à s'écrire sur un point précis, entamant ainsi une controverse qui, dans le cas de Spinoza, va du calcul des probabilités à l'existence des fantômes.

Henry Oldenburg [*] **(v. 1619-1677)** était un intellectuel qui joua un rôle important dans la diffusion des idées en Europe [31]. D'origine allemande, il avait fait ses études de théologie à l'Université de Brême, où enseignait son père. Après un premier séjour en Angleterre, on lui confia en 1653 une mission diplomatique (il s'agissait de négocier avec Cromwell la neutralité de Brême dans la première guerre anglo-hollandaise), et il finit par s'installer à Londres. Il participa aux réunions organisées par quelques jeunes naturalistes, dont Robert Boyle, au Gresham College, et lorsque le groupe se constitua en Société royale (le 28 novembre 1660), il en devint le premier secrétaire. C'est dans ce cadre, peu avant de prendre ses fonctions, qu'il fit la connaissance de Spinoza. Comme il visitait les Pays-Bas pour rendre visite à Christiaan Huygens, ses contacts locaux (Pieter Serrarius à Amsterdam, ou l'un des professeurs de Leyde ?) l'orientèrent vers Rijnburgh, où vivait un jeune homme déjà considéré comme un continuateur de Descartes. Cette rencontre entre Oldenburg et Spinoza fut la seule de leur vie, mais elle signa l'intégration de Spinoza au réseau européen dont Oldenburg était déjà l'un des principaux acteurs. S'inspirant du *Journal des sçavants*,

celui-ci fonda en 1665 les *Philosophical Transactions of the Royal Society*. Pendant la deuxième guerre anglo-hollandaise, il fut soupçonné d'avoir transmis des informations confidentielles à un correspondant français et fut brièvement emprisonné en 1667. La publication du *Traité théologico-politique* (1670) puis la lecture du manuscrit de l'*Éthique* lui inspirèrent de grandes réserves envers Spinoza, et il fallut l'intervention de Tschirnhaus pour l'apaiser. En tout, leur commerce épistolaire fut interrompu pendant dix ans, entre 1665 et 1675. Oldenburg mourut en 1677, peu après Spinoza. Il reprocha à Leibniz de ne pas avoir transmis à celui-ci une lettre qui devait être la dernière.

Christiaan Huygens [*] **(1629-1695)** était un mathématicien, astronome et physicien de premier ordre [32]. Fils de Constantijn Huygens, ami et éditeur de Descartes, il possédait une propriété familiale près de Voorburg. Dès 1652, il contesta les règles du mouvement exposées par Descartes dans les *Principes de la philosophie*. En 1655 et 1656, il fit d'importantes découvertes en astronomie concernant les anneaux de Saturne et la nébuleuse d'Orion (dont une région porte son nom). La qualité des lentilles qu'il fabriquait fit une forte impression à Londres, où il fut élu membre de la Société royale en 1663. Il fut probablement mis en rapport avec Spinoza, qui fut son voisin, par Johannes Hudde. Cependant, les relations entre les deux hommes semblent s'être limitées aux questions d'optique [33]. En 1666, Huygens est invité à Paris par Colbert pour diriger les travaux de la nouvelle Académie des Sciences. Il y resta jusqu'en septembre 1681, mais séjourna aux Pays-Bas de septembre 1670 à juin 1671 et d'avril 1676 à juin 1678.

Johannes Hudde [*] **(1628-1704)** était un mathématicien et un physicien spécialiste d'optique. Élève de Franz Van Schooten à l'Université de Leyde, il a participé à la seconde traduction de la *Géométrie* de Descartes en latin (1659). Il a pu rencontrer Spinoza par le biais de Ludowijk Meyer, avec lequel il a étudié la médecine, ou par un cercle de mathématiciens. Auteur d'une *Petite Dioptrique*, il polissait ses lentilles lui-même et partageait ses avis avec Spinoza et Christiaan Huygens. Né dans une famille de régents, il devint bourgmestre d'Amsterdam en 1672 et le resta jusqu'en 1703. Il fut également le correspondant de Bernoulli, de Newton et de Leibniz.

Johannes Van der Meer [*] **(1639-1686)** était un mathématicien de Leyde. Issu d'une famille de régents, il était également financier et assureur. En 1670, il fut nommé percepteur de la ville. Ses préoccupations relèvent de la recherche appliquée : articulant les outils mathématiques à ses propres responsabilités, il semble s'être intéressé aux statistiques dans le même esprit que John Graunt (qui fit des calculs sur la mortalité à Londres pour mettre au point un système d'assurances) [34]. Hudde correspondit également avec Jan De Witt pour déterminer une manière de financer l'État à l'aide de rentes viagères.

Jacob Ostens (1625-1678) [*] était un prédicateur libéral. Après ses études de médecine à Utrecht, il s'installa et exerça la chirurgie à Rotterdam. En 1651, il publia un ouvrage de théologie (*Lief de-son, omstralende de Hoedanigheyt der tegenwoordige genaamde Christenheyt*, Utrecht, 1651). Devenu en 1655 chef de la communauté mennonite waterlander de Rotterdam, il fut régulièrement accusé de

socinianisme. Il a probablement été mis en contact avec Spinoza par les collégiants, à une date que rien ne permet de déterminer[35]. C'est lui qui commande à Lambert Van Velthuysen une recension du *Traité théologico-politique* (peut-être afin de diffuser le compte rendu de l'ouvrage auprès de la communauté mennonite ?) et qui demande à Spinoza sa réponse.

Lambert Van Velthuysen[*] **(1622-1685)** était un médecin et philosophe cartésien[36]. Après avoir étudié la philosophie, la théologie et la médecine à l'Université d'Utrecht, il exposa en néerlandais le système de Copernic (1655) et écrivit plusieurs pamphlets qui témoignent de ses conflits avec les calvinistes orthodoxes. Malgré ses opinions progressistes, il réagit assez violemment à la publication du TTP. Sa lettre à Ostens reflète la réception négative de l'ouvrage parmi les cartésiens les plus avancés. Pourtant, lorsqu'en 1673 le colonel Stouppe entreprit de rassembler à Utrecht[37], autour du prince de Condé, les savants progressistes, il fut amené à côtoyer Spinoza. À la suite de ce séjour, les relations entre les deux hommes devinrent cordiales, malgré leurs différences d'opinions. Cela n'empêcha pas Velthuysen d'écrire, après la publication des OP, une réfutation de l'*Éthique*.

Johannes Georges Graevius[*] **(1632-1703)** était professeur de rhétorique de l'Université d'Utrecht depuis 1661. D'origine allemande, il avait terminé ses études aux Pays-Bas où il fut nommé professeur de faculté dès 1656 (à Duisburg). Il est difficile de savoir si ce jeune surdoué a rencontré Spinoza à Leyde dans les années 1660 ou si leur rencontre date seulement de leur séjour commun après du colonel Stouppe en 1673. Ce qui est certain, c'est que le ton

employé par Spinoza dans sa lettre est celui qu'il emploie avec ses plus proches amis.

J. Ludwig Fabricius [*] **(1632-1697)** était professeur de théologie à l'Université de Heidelberg. Il écrivit à Spinoza sur les ordres de l'Électeur palatin Karl Ludwig, frère de Christine de Suède. Celui-ci voulait confier la chaire de philosophie à un cartésien, et le Français Urbain Chevreau, qui n'avait lu que les *Principes de la philosophie de Descartes*, lui conseilla l'auteur de ce livre. Cette proposition, émanant d'hommes qui ne connaissaient pas Spinoza comme l'auteur du TTP (pourtant publié trois ans plus tôt), se faisait donc à contretemps. D'après Chevreau, Karl Ludwig tenait simplement à ce que le nouveau professeur ne « dogmatise » pas, ce qui pouvait signifier faire de la philosophie naturelle sans s'occuper de théologie. Mais Fabricius, qui avait connaissance du TTP, tourna la phrase autrement, incitant Spinoza à décliner. Quoi qu'il en soit, l'armée française prit la ville l'année suivante et fit fermer l'université. Tous les professeurs furent bannis.

Hugo Boxel [*], né en 1607 ou en 1612, était juriste. Il fit ses études de philosophie à Leyde entre 1624 et 1626 et s'installa, après son mariage en 1637, dans la ville de Gorcum, de laquelle son frère était le secrétaire. Dans le livre de droit qu'il coécrivit avec C. Neostadius, *De Feadi Juris Scripti, & Hollandici, West-Frisicique successione* (Gorinchemi, 1670), il fit l'éloge de Jan De Witt, le pensionnaire des États de Hollande. Cela lui valut d'être congédié par Guillaume III en 1672. Il a peut-être rencontré Spinoza lors de son séjour de 1673 à Utrecht, et les deux hommes semblent avoir noué des liens d'amitié. En effet, Spinoza se permet avec Boxel de

franches plaisanteries, qui témoignent d'une sincère affection (d'autant que le mot d'amis est employé par les deux correspondants). Toutefois, Boxel n'a de toute évidence aucune connaissance de la philosophie de Spinoza, même s'il connaît ses affinités de pensée.

Willem Van Blyenbergh était marchand et auteur d'ouvrages de théologie. On sait si peu de choses de sa vie qu'une certaine historiographie le présente, comme il le fait lui-même, comme un amateur naïf[38]. Pourtant, un autre éclairage permet de le considérer autrement que comme un maladroit, incapable de comprendre les réponses faites par Spinoza à ses questions alambiquées. Lorsqu'il entre en contact avec le philosophe, Blyenbergh a déjà publié *La Connaissance de Dieu et son service, défendus contre les échappatoires des athées*[39], en 1663. Loin d'être un ignorant, Blyenbergh est donc un écrivain polémiste, même s'il ne s'annonce pas comme tel. De ce point de vue, ses lettres doivent être considérées comme la première réaction d'un certain milieu (celui des théologiens calvinistes) à la publication d'un écrit de Spinoza, annonçant en quelque sorte celles qui suivront les ouvrages plus importants.

L'échange[*] qu'il eut avec Spinoza doit donc être considéré comme un débat d'auteurs qui a deux spécificités. L'une est que Blyenbergh, qui n'est pas mieux formé que Jelles ou De Vries, désire sincèrement progresser en philosophie et qu'il requiert, pour ce faire, l'aide de Spinoza. L'autre est que sa méfiance à l'égard de la philosophie est ancrée en lui (comme en témoigne son ouvrage) avant même que l'échange ne commence. Par conséquent, il est presque impossible, dans les longues lettres qu'il adresse à Spinoza, de démêler la fausse

naïveté de la réelle perplexité. Ce qui est certain, c'est que Blyenbergh se pose les questions (sur le péché, sur la prédestination, sur la grâce, etc.) qui sont au cœur de l'actualité intellectuelle, et qu'il doute que la philosophie (cartésienne) puisse y répondre. Cependant, malgré ses remarques parfois justes, il ignore les usages de la République des Lettres, dont il a su utiliser le fonctionnement pour faire parvenir ses premières requêtes à Spinoza (sans doute en passant par son éditeur). Ses dérives verbales, son prosélytisme et surtout la manière dont il conçoit la foi conduisent le philosophe à l'exclure définitivement du nombre de ses correspondants, après avoir accordé à son paradoxal admirateur un entretien qu'ils eurent ensemble le 21 ou le 22 mars 1665. Par la suite, Blyenbergh concentra ses efforts contre le socinianisme, en la personne d'un certain C. Gentman, dans un pamphlet publié à Utrecht en 1666[40]. Mais il aura trouvé en Spinoza l'adversaire d'une vie : en 1674, il publie *La Vérité de la religion chrétienne et l'autorité de l'Écriture sainte contre les arguments des impies, ou une réfutation du livre blasphématoire intitulé Traité théologico-politique* (l'ouvrage est présent dans la bibliothèque de Spinoza) puis un *Court Essai sur l'existence de Dieu* suivi d'une réfutation de l'*Éthique*, en 1682.

5. La nouvelle génération

Lorsqu'il était jeune homme, Spinoza représentait une branche extrême du cartésianisme : vers 1660, les fondements de la philosophie naturelle étaient encore à affermir, et des hommes comme Huygens (en physique), Boyle (en chimie), Sténon (en médecine), pour ne citer que ceux que connut Spinoza, y travaillaient d'arrache-pied. Quinze ans plus tard, l'action de ces mêmes hommes avait fini par modifier l'horizon des questions que les savants se

posaient. La nouvelle génération d'étudiants n'était plus *pour ou contre* Descartes : il s'agissait désormais de savoir quoi faire de l'héritage cartésien (ou comment penser *au-delà* des contradictions de Descartes). Dans ce contexte, sans avoir eu lui-même à changer d'avis, Spinoza n'apparaissait plus comme un extrémiste mais comme un marginal travaillant depuis longtemps sur les problèmes qui passionnaient les jeunes (comment dépasser le dualisme corps/esprit, etc.). C'est ainsi que naquit, vers 1673-1674, ce qu'il convient d'appeler le *spinozisme*. Spinoza se lia d'amitié avec des hommes plus jeunes que lui, pour lesquels sa pensée fonctionna comme une référence, autrement dit à la fois comme un étendard (symbole de leurs idées dans le champ intellectuel) et comme un point d'appui (définissant l'orientation de leurs recherches). Pourtant, si la personnalité de l'homme mûr semble avoir beaucoup séduit, surtout dans les milieux libertins, il semble aussi que Spinoza ait joué, pour d'autres, le rôle de repoussoir, sa pensée figurant un *risque* couru par la pensée. Le besoin de *conjurer le spinozisme* est donc concomitant avec sa naissance.

Georg Hermann Schuller [*] **(1651- ?)** fut l'un des derniers disciples de Spinoza. D'origine allemande, il fit ses études de médecine à l'Université de Leyde. Installé à Amsterdam, soutenu financièrement par sa famille, il s'intéressa surtout aux expériences alchimiques. Pourtant, initié par ses aînés aux écrits de Spinoza, il semble avoir été assez proche du philosophe. Après lui avoir présenté son ami Tschirnhaus, il fut introduit par celui-ci auprès de Leibniz, avec lequel il entretint une correspondance. Après avoir assisté aux dernières heures de Spinoza, il a participé à l'édition des OP, pour laquelle il affirme s'être occupé du *Traité de la réforme de*

l'entendement, de la Lettre VI, du *Traité politique* et de quelques autres lettres, notamment celles de Leibniz[41]. Il s'attira bientôt l'hostilité des autres amis de Spinoza, du fait de son empressement à vendre les manuscrits.

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus[*] **(1651-1708)** était un mathématicien, physicien et philosophe[42]. Lors de ses études à Leyde, il rencontra G. H. Schuller, qui louait une chambre dans la même maison que lui. En 1672, il s'engagea dans la guerre de la Hollande contre la France, puis reprit ses études. En 1674, Schuller le mit en contact avec Spinoza. Sa remarquable intelligence lui permit de formuler des remarques très pertinentes, même avant d'avoir eu communication de l'*Éthique*. En mai 1675, il séjourna à Londres et fréquenta Oldenburg et Boyle, puis s'installa en France à l'automne de la même année, où il rencontra Huygens et Leibniz. De retour à Paris en 1682 après un séjour en Italie, il devint membre de l'Académie des Sciences, mais ne put obtenir de pension. Considéré par les autres lecteurs comme le meilleur interprète de la pensée de Spinoza, il écrivit une *Medicina corporis* (publiée par Jan Rieuwertsz à Amsterdam en 1686) et une *Medicina mentis* (1687). Les dédicaces de ces deux ouvrages à Louis XIV restèrent sans effet. De retour en Allemagne, il établit en Silésie et en Saxe des fonderies, des fabriques de lentilles et de miroirs.

Albert Burgh[*], né à Amsterdam vers 1651, a pu avoir Spinoza pour répétiteur à l'école de Van den Enden. Il a six ans lorsque son père Conraad Burgh, né en 1623, assiste à la représentation du *Philedonius* en 1658. Celui-ci, important juge d'Amsterdam puis trésorier de la République de Hollande (1666), issu d'une puissante famille, était proche des

collégiants et d'autres esprits libres (il a défendu le poète Van den Vondel). Ami de Spinoza, il l'a peut-être hébergé quelque temps entre 1656 et 1661, avant que le philosophe ne s'installe à Rijnsburg[43]. Albert s'inscrivit en philosophie à l'Université de Leyde le 20 février 1668 et devint familier de la pensée de Spinoza (mais jamais de ses écrits). En 1673, il entreprit le voyage d'Italie. Une première conversation avec un prêtre de Venise semble avoir ébranlé ses convictions cartésiennes. À Rome, le moine dominicain Martinus Harney (1634-1704), lui aussi originaire d'Amsterdam, acheva sa conversion au catholicisme[44]. Il rentra aux Pays-Bas peu après, marchant pieds nus, vêtu de haillons. Ce comportement scandalisa sa famille. La lettre que lui adresse Spinoza fut peut-être écrite après son retour, sur la demande de son père. Quelques mois plus tard, il entra dans l'ordre franciscain et repartit à Rome.

Gottfried Wilhelm Leibniz[*] **(1646-1716)** entretient avec Spinoza des rapports complexes, qui ont fait récemment l'objet d'un livre admirable[45]. Voici les faits. Lors de ses études à l'Université de Leipzig, le jeune Leibniz a eu en main le manuel que Spinoza a fait sur Descartes, mais n'y a pas trouvé plus d'intérêt qu'aux autres. Début mai 1671, il lit le TTP qu'il désavoue et admire en même temps. Pourtant, un échange avec le professeur Graevius, de Leyde, fait admettre à Leibniz que l'auteur est un « homme d'une très grande culture, et avant tout, opticien éminent, fabricant de lunettes très remarquable » (lettre à Thomasius du 21/31 janvier 1672). Il prend donc contact avec lui sous prétexte d'échanger des idées sur l'optique, mais il est possible que l'échange épistolaire se soit épuisé là. De 1672 à 1676, Leibniz est à Paris (notamment en mission diplomatique pour persuader Louis XIV de diriger ses ambitions vers l'Égypte) et il y rencontre Tschirnhaus, qui

lui inspire le désir d'en savoir plus sur Spinoza. En 1676, il quitte Paris pour rejoindre la cour du prince de Hanovre. Il passe par Londres, où il revoit en quelques jours Oldenburg, Boyle, Newton et Collins. Il en profite pour prendre copie des lettres échangées entre Oldenburg et Spinoza. Les deux mois suivants, il s'attarde en Hollande et passe quatre semaines à Amsterdam, où il rencontre Meyer, Bouwmeester, Jelles et finalement Spinoza lui-même. C'est alors que se noue un rapport humain singulier entre les deux hommes : une amitié sans doute sincère, une estime incontestable, mais également, de la part de Leibniz, une sorte de méfiance morale. Ensemble, ils parlent des règles du mouvement, de la preuve de l'existence de Dieu, et agitent un grand nombre de questions philosophiques et de souvenirs. Spinoza met l'*Éthique* entre les mains de son hôte, mais le temps manque à celui-ci pour en prendre copie.

Tels sont les interlocuteurs de Spinoza que nous connaissons par les lettres. Les premiers éditeurs ont fait le choix d'enfouir dans le silence un grand nombre de documents où peut-être en apparaissaient d'autres (par exemple Abraham Johannes Cuffeler[46], parfois cité comme le meilleur ami du philosophe), comme ils ont gommé les passages trop intimes des lettres qui nous sont parvenues.

Comment lire la correspondance

Il y a plusieurs manières d'éditer la correspondance de Spinoza. Deux grandes options émergent : on peut la considérer soit comme un recueil de textes philosophiques, traitant un certain nombre de questions sur le mode du dialogue écrit, soit comme le reflet d'une biographie, où les lettres laissent deviner la vie et les pensées de Spinoza et de son entourage.

Si l'on privilégie la première option, on s'oriente vers une présentation des lettres échange par échange, comme l'ont fait les amis et premiers éditeurs de Spinoza dans les *Opera Posthuma* (1677), et, à leur suite, Filippo Mignini et Omero Proietti dans l'édition italienne des *Opere* (2007)[47]. L'avantage de cette option est qu'elle met en valeur la continuité des échanges, et surtout des formules, d'une lettre à l'autre. En effet, Spinoza écrit presque toujours en réponse à ses correspondants et, sauf exception, il traite dans l'ordre les questions qu'on lui pose, souvent en empruntant la même terminologie. On l'imagine aisément à sa table de travail, descendant la lettre du doigt et reprenant, point après point, les remarques qu'on lui fait.

Mais l'option consistant à classer les lettres en fonction de leur correspondant a également un grave inconvénient : elle ne prend pas en compte l'évolution du philosophe. Or il convient de situer chaque lettre à l'étape de maturation de pensée à laquelle elle correspond. Le Spinoza de telle ou telle lettre n'est pas nécessairement l'auteur de l'*Éthique*, du *Traité théologico-politique*, etc. En 1661, il est un jeune cartésien qui hésite à publier ses écrits, alors qu'en 1675, il est un auteur sulfureux connu dans toute l'Europe. Ainsi, entre la première et la dernière lettre qu'échangent Spinoza et Oldenburg, tout a changé : les deux hommes ne vivent plus dans les mêmes conditions, leurs pensées ont évolué, et ce qu'ils savent l'un de l'autre, soit directement, soit par leurs connaissances communes, a modifié leur relation.

Afin de respecter l'ancrage de la correspondance dans l'histoire de Spinoza et de son entourage, il faut donc préférer l'ordre chronologique. Cette présentation n'a pas seulement un avantage historique, elle montre aussi la manière dont les questions philosophiques interfèrent entre elles, avec

l’actualité ou avec la vie quotidienne. Spinoza peut s’intéresser à un problème à un moment où il s’occupe d’un autre… Loin de s’organiser rigoureusement, les questions s’entrecroisent, les différents échanges s’interposent les uns entre les autres, et la correspondance peut illustrer, d’une manière sans doute lacunaire, la vie de l’esprit.

Maxime ROVERE.

NOTE SUR CETTE ÉDITION

La présente édition suit les principes de l'édition néerlandaise réalisée par Fokke Akkerman, H. G. Hubbeling et A. G. Westerbrink à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Spinoza (Spinoza, *Briefwisseling*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1977).

Ces principes, énoncés par F. Akkerman dans l'article « Vers une meilleure édition de la correspondance de Spinoza », consistent à utiliser les textes manuscrits conservés, ainsi que les deux éditions établies par les amis de Spinoza en latin et en néerlandais (*Opera Posthuma* [OP] et *De Nagelate Schriften* [NS], publiées par Jan Rieuwertsz en 1677), de manière à se situer au plus près d'une version validée par Spinoza, même lorsque ses amis y ont mis la main. Nous avons donc retenu pour textes originaux :

– les onze lettres en latin transmises dans un texte original mais absentes des OP (lettres 12A, 15, 28, 29, 30, 43A, 49, 69, 70, 72, 79) ;

– les quatorze lettres en latin transmises dans un texte original et présentées dans les OP, en indiquant entre soufflets < > les variantes de la version publiée (lettres 6, 8, 9, 12, 32, 37, 43, 45, 46, 63, 73, 75, 76, 78) ;

– les trente-sept lettres en latin connues seulement par l'édition des OP (lettres 1, 2, 3, 4, 5, 7, 10, 11, 13, 14, 16, 25, 26, 31, 33, 42, 47, 48, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 74, 77, 80, 81, 82, 83, 84) ;

– la traduction latine des seize lettres écrites en néerlandais, mais dont la version originale néerlandaise ne nous est pas

parvenue (lettres 17, 21, 34, 35, 36, 38, 39, 40, 41, 44, 50, 51, 52, 54, 55, 56) ;

– les huit lettres écrites en néerlandais transmises dans un texte original et présentées dans les NS, en indiquant entre soufflets < > les variantes de la traduction latine des OP (lettres 18, 19, 20, 22, 23, 24, 27, 53) ;

– les trois extraits de lettres écrites en néerlandais qui ne sont ni dans les OP ni dans les NS. Les extraits des lettres de Spinoza à Jelles sont édités dans l'édition de 1977. Ils sont alors numérotés comme une seule lettre, 48B, que nous présentons ici divisée en 48A (extrait en néerlandais copié par Jan Rieuwertsz) et 48C (versions latine ou allemande rapportées ou réalisées respectivement par Bayle et Hallmann).

Tous les textes en latin sont issus de l'édition réalisée par Carl Gebhardt en 1825 et rééditée en 1972, à l'exception des lettres 12A, 30 et 43A, et tous les textes en néerlandais sont issus de l'édition Akkerman de 1977. Nous sommes également redevables au travail de Filippo Mignini et Omero Proietti (Spinoza, *Opere*, Mondadori, Milan, 2007) ainsi qu'à nos discussions avec Catherine Guesde pour le néerlandais et avec Pierre-François Moreau pour le latin. Si des erreurs subsistent, elles n'engagent que la responsabilité du traducteur. Nous ne pouvons qu'espérer que d'autres, après nous, ferons mieux.

La correspondance de Spinoza se compose ainsi de quatre-vingt-neuf lettres numérotées de 1 à 84, afin de ne pas modifier la numérotation de l'édition Gebhardt, qui fait référence partout dans le monde, et d'insérer à leur place

légitime les textes retrouvés depuis (lettre 12A, extraits de la lettre 30, lettre 43A, lettres 48A-C).

Les notes appelées par des lettres renvoient aux variantes qu'on trouvera p. 391 et suivantes.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

TTP *Traité théologico-politique*

OP *Opera Posthuma*

NS *Nagelate Schriften*

LETTRES DE QUELQUES SAVANTS À B. D. S. ET LES RÉPONSES DE L'AUTEUR, JETANT UNE LUMIÈRE NON NÉGLIGEABLE SUR SES AUTRES ŒUVRES.

Lettre 1
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très illustre Monsieur, très précieux ami [1],

[1] Je fus naguère si désolé d'être arraché à votre compagnie, alors que j'étais avec vous dans votre retraite de Rijnsburg, qu'à peine revenu en Angleterre, j'essaie de nous réunir à nouveau, autant qu'il possible, par le commerce épistolaire. Vous avez associé la science des choses importantes à la bienveillance et à la noblesse de mœurs : ces qualités, dont la nature et le travail vous ont très largement pourvu, ont tant d'attraits en elles-mêmes, qu'elles emportent l'amour de tous les hommes bien nés et noblement éduqués ! Ainsi allons, excellent Monsieur, joignons nos mains dans une amitié sans feinte, et par toutes sortes d'attentions et de bons offices, cultivons-la avec empressement. Mais en quoi pourrais-je, avec mes faibles moyens, vous être profitable ? C'est à vous d'en juger. Cependant, les dons naturels que vous possédez, laissez-moi réclamer d'en avoir ma part, puisque cela se peut sans dommage pour vous.

[2] À Rijnsburg nous parlions de Dieu, de l'étendue et de la pensée infinie, de la séparation et de la convenance de ces attributs, du rapport d'union de l'âme humaine avec le corps ; et aussi des principes de la philosophie de Descartes et de Bacon. Mais ces questions si considérables, nous les avions alors abordées seulement de loin, comme en passant. Et depuis, tout cela met mon esprit à la torture ! Si bien que je voudrais à présent, en vertu du droit de l'amitié établie entre nous, entamer la discussion avec vous, et vous prier très affectueusement de m'exposer un peu plus amplement

vos conceptions sur les sujets que je viens de rappeler. En vérité, c'est surtout sur les deux points suivants que vous voudrez bien m'instruire, à savoir : premièrement, comment établissez-vous une vraie distinction entre chose de l'étendue et de la pensée ? Deuxièmement, quels sont dans la philosophie de Descartes et de Bacon les défauts que vous observez, et comment estimez-vous qu'on peut s'en défaire pour leur substituer quelque chose de plus ferme ? Plus généreusement vous m'écrirez sur ces questions et sur d'autres, plus étroitement vous m'attacherez à vous, et plus fortement vous m'obligerez à m'acquitter, si du moins je le puis, de la pareille.

[3] Sous presse en ce moment s'impriment *Quelques essais de physiologie* [2] qu'un certain noble anglais, homme d'une exceptionnelle érudition, a écrits. Ils traitent de la nature de l'air et de sa propriété d'élasticité, établie par quarante-trois expériences, et aussi de l'état fluide, de l'état solide et d'autres choses semblables. Aussitôt qu'ils seront publiés, j'aurai soin de vous les procurer par un ami, qui va peut-être faire la traversée.

[4] Quant à vous, dans ce long intervalle, portez-vous bien, et gardez en mémoire votre ami, qui est tout entier

votre affectionné et dévoué

Henry Oldenburg.

Londres, 16/26 août 1661 [3].

Lettre 2
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
H. Oldenburg

Très illustre Monsieur [1],

[1] Combien votre amitié m'est agréable, vous pourrez en juger par vous-même : il suffit que votre modestie vous autorise à faire retour sur les vertus dont vous débordez. Lorsque je les considère, il me semble que je fais preuve d'un immense orgueil en osant me lier à vous. Surtout lorsque je pense qu'entre amis, tout, et surtout les choses de l'esprit, doit être commun ! Pourtant, il faudra attribuer cela à votre modestie, et aussi à votre bienveillance, plutôt qu'à moi. Car par l'excès de l'une, vous avez voulu vous abaisser, et par l'abondance de l'autre, m'enrichir. En conséquence, je n'ai pas de scrupules à m'engager dans l'étroite amitié que vous me promettez avec constance, et que vous jugez bon de me demander en retour. Je m'occuperai de toutes mes forces à faire en sorte qu'elle soit cultivée soigneusement. En ce qui concerne les dons de mon naturel, si j'en possédais aucun, je vous laisserais très volontiers en réclamer pour vous, même si je savais que cela n'irait pas sans grand dommage pour moi. Mais pour ne pas sembler vouloir par là refuser ce que vous me demandez en vertu du droit d'amitié, je vais m'efforcer d'expliquer mon sentiment sur les questions dont nous avons parlé. Pourtant, je ne pense pas, à moins que votre indulgence ne s'en mêle, que ce soit là le moyen de vous attacher plus étroitement à moi.

[2] Je commencerai, par conséquent, par dire quelques mots de Dieu. Je le définis comme l'Être consistant en une

infinité d'attributs dont chacun est infini, autrement dit suprêmement parfait en son genre [*]. Il faut noter là que par attribut, j'entends tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de sorte que son concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose. Par exemple, l'étendue se conçoit par soi et en soi, mais pas le mouvement. Celui-ci en effet se conçoit en autre chose, et son concept enveloppe l'étendue. Mais s'agit-il de la vraie définition de Dieu ? C'est certain, car par Dieu nous entendons l'Être suprêmement parfait et absolument infini. Par ailleurs, il est facile de démontrer, à partir de cette définition, qu'un tel Être existe. Mais puisque ce n'est pas le lieu, je remets cette démonstration à plus tard. Voici ce que je dois au contraire démontrer ici, afin de satisfaire, illustre Monsieur, à votre première question.

[3] Premièrement, que dans la nature des choses il ne peut exister deux substances sans qu'elles diffèrent de toute leur essence. Deuxièmement, qu'une substance ne peut être produite, et qu'au contraire il est de son essence d'exister. Troisièmement, que toute substance doit être infinie, autrement dit suprêmement parfaite en son genre. Cela étant démontré, vous pourrez facilement voir, illustre Monsieur, où je tends, pourvu que vous portiez attention à la définition de Dieu, de sorte qu'il n'est pas besoin que j'en parle plus ouvertement.

[4] Pour démontrer cela clairement et brièvement, j'ai pensé qu'il n'y avait rien de mieux que de soumettre à votre examen tous ces points prouvés à la manière géométrique. Je vous envoie donc le texte ci-joint, en attendant votre jugement à son propos [2].

[5] Vous me demandez deuxièmement quelles erreurs j'observe dans la philosophie de Descartes et de Bacon. En cela, quoique mon habitude ne soit pas de montrer les erreurs

des autres, je veux bien, à nouveau, faire comme vous voulez. Ainsi, la première et la plus importante est qu'ils étaient très loin de connaître la cause première et l'origine de toutes choses. La deuxième, qu'ils n'ont pas connu la vraie nature de l'esprit humain. La troisième, qu'ils n'ont jamais accédé à la vraie cause de l'erreur. À quel point la connaissance vraie de ces trois points est nécessaire, seuls l'ignorent ceux qui sont entièrement privés de toute instruction et de toute science.

[6] On comprend en effet qu'ils ont été loin de connaître la cause première et l'esprit humain, si l'on se souvient de la vérité des trois propositions énoncées plus haut. C'est pourquoi je m'appliquerai seulement à montrer la troisième erreur. De Bacon, je dirai peu. Sur cette question, il parle seulement confusément et il ne prouve à peu près rien. Il fait seulement un récit. Car premièrement, il suppose, au-delà du caractère trompeur des sens, que l'intellect humain se trompe du fait de sa seule nature, et qu'il se figure tout par analogie avec sa nature, et non par analogie avec l'Univers. Par conséquent, il est comme un miroir inégal réfléchissant les rayons des choses, mêlant sa nature à la nature des choses, etc. Deuxièmement, il suppose que l'intellect humain est porté à l'abstraction par sa nature propre, et que ce qui s'écoule, il se le figure constant, etc. Troisièmement, que l'intellect humain est en expansion, et qu'il ne peut ni se fixer ni se reposer [3]. Ces causes, et d'autres qu'il assigne en plus à l'erreur, peuvent toutes facilement se réduire à une seule, celle de Descartes. Elle consiste dans le fait que la volonté humaine est libre et plus vaste que l'intellect, autrement dit, comme parle Verulam lui-même [4] plus confusément (Aphorisme 49), que la lumière de l'intellect n'est pas sèche, mais chargée de l'humidité de la volonté [*]. (Il faut noter ici que Verulam prend souvent *l'intellect* pour *l'âme*, en quoi il diffère de Descartes.) Comme

je me soucie peu des autres causes, lesquelles n'ont aucun poids, je vais donc montrer que celle-ci est fausse. Ils s'en seraient d'ailleurs eux-mêmes facilement aperçus, s'ils avaient considéré le fait qu'en réalité, la volonté ne diffère pas plus de telle ou telle volition que la blancheur diffère de tel ou tel blanc, ou l'humanité de tel ou tel homme ! Si bien qu'il est également impossible de concevoir que la volonté est la cause de telle ou telle volition, ou que l'humanité est la cause de Pierre ou de Paul.

[7] La volonté n'est donc rien d'autre qu'un être de raison, et elle ne doit en aucune manière être dite cause de telle ou telle volition. Ensuite, les volitions particulières ne peuvent être dites libres, car dès lors qu'elles existent, elles exigent une cause. Au contraire, elles sont nécessairement telles qu'elles sont déterminées à être par leurs causes. Enfin, selon Descartes lui-même, les erreurs sont des volitions particulières. De tout cela, il suit nécessairement que les erreurs, c'est-à-dire les volitions particulières, ne sont pas libres, mais déterminées par des causes extérieures et aucunement par la volonté, ce que j'avais promis de démontrer, etc. [5].

[Rijnsburg, septembre 1661.]

Lettre 3
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très éminent Monsieur, très cher ami [1],

[1] On m'a remis votre profonde lettre et je l'ai étudiée avec grand plaisir. J'approuve entièrement votre manière géométrique de prouver, mais en même temps, je regrette mon épaisseur d'esprit : elle m'empêche, pour ma part, d'acquiescer assez rapidement à ce que vous enseignez avec tant d'acuité. Souffrez donc, je vous en prie, que je produise devant vous les preuves de cette lenteur qui est la mienne, en avançant les questions qui suivent. J'attends de vous leurs réponses !

[2] Voici la première : Est-il pour vous clair et indubitable que l'on démontre, à partir de la seule définition que vous donnez de Dieu, qu'un tel Être existe ? Vraiment, quand je débats de la question en moi-même, il me semble pour ma part que les définitions ne contiennent rien d'autre que les concepts de notre esprit. Or notre esprit conçoit beaucoup de choses qui n'existent pas, et il est très fécond pour ce qui est de multiplier et de grossir les concepts de choses qui ne sont arrivées qu'une fois. Si bien que je ne vois pas encore comment, du concept que j'ai de Dieu, je pourrais inférer son existence. Bien sûr, par l'accumulation mentale de toutes les perfections que je découvre dans les hommes, les animaux, les végétaux, les minéraux, etc., je puis concevoir et former une certaine substance unique qui posséderait indissolublement toutes ces vertus. Mieux encore, mon esprit peut même les multiplier et les augmenter à l'infini, de manière à se figurer en lui-même un certain Être très parfait et très excellent. Pourtant, on ne

pourrait en aucun cas en conclure qu'un Être de cette sorte existe.

[3] La seconde question est : Est-il pour vous indubitable que le corps n'est pas limité par la pensée, ni la pensée par le corps ? Étant donné qu'il y a toujours litige sur ce qu'est la pensée, si elle est un mouvement corporel, ou bien un certain acte spirituel complètement incompatible avec le corporel.

[4] Voici la troisième : Les axiomes que vous m'avez communiqués, les tenez-vous pour des principes indémontrables et connus par la lumière naturelle, et n'ayant aucun besoin de preuve ? Peut-être en est-il ainsi du premier axiome ; mais je ne vois pas comment les trois autres pourraient être rangés dans cette classe-là. En l'occurrence, le second suppose que rien n'existe dans la nature des choses que des substances et des accidents, alors que beaucoup d'auteurs affirment à l'inverse que le temps et le lieu n'ont de rapport ni avec les unes ni avec les autres. Le troisième de vos axiomes, à savoir que « les choses qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles », tant s'en faut que je le conçoive clairement : toutes les choses de l'Univers semblent plutôt convaincre du contraire ! En effet, toutes les choses connues de nous à la fois diffèrent entre elles par quelques attributs, et conviennent par d'autres. Le quatrième enfin, selon lequel « des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre », mon entendement myope ne le pénètre pas assez bien. Il a besoin qu'on lui donne un peu de lumière. Car il est évident que Dieu n'a formellement rien de commun avec les choses créées, et pourtant nous le tenons presque tous pour leur cause.

[5] Ainsi, ces axiomes ne semblent pas, à mes yeux, établis à l'abri de tout risque de doute. Dès lors, vous devinez facilement que vos propositions, construites sur eux, ne

peuvent que vaciller. Plus je les considère, plus s'accumulent en moi les doutes à leur sujet. Voici ce que je trouve contre la première. Deux hommes sont deux substances, et de même attribut, puisque l'un et l'autre se caractérisent par la raison. D'où je conclus qu'il y a deux substances de même attribut. À propos de la seconde, je considère que, puisque rien ne peut être à soi-même sa propre cause, nous ne pouvons guère concevoir comment il peut être vrai qu'« une substance ne peut être produite », pas même par quelque autre substance. En effet, cette proposition affirme que toutes les substances sont causes d'elles-mêmes, et qu'elles sont toutes, chacune à part soi, indépendantes les unes des autres. Cela en fait autant de dieux, et sous ce rapport, on nie la cause première de toutes choses. Je vous l'avoue franchement, je ne saisis pas. Il faut que vous me fassiez la grâce, sur une question si élevée, de me découvrir votre sentiment d'une manière en quelque sorte plus développée et plus complète. Expliquez-moi l'origine et la production des substances, ainsi que la dépendance mutuelle et la subordination réciproque des choses entre elles. En cette affaire, agissez avec moi en toute liberté et en toute confiance, je vous en conjure au nom de l'amitié à laquelle nous nous sommes engagés. Soyez, je vous en prie avec insistance, aussi fermement persuadé que possible que tout ce que vous jugerez bon de me communiquer restera un secret soigneusement gardé. Il n'y a aucun risque que j'en divulgue quoi que ce soit qui vous fasse tort ou vous mette en danger.

[6] Dans notre Collège philosophique[2], nous nous occupons de faire des expériences et des observations avec autant de zèle que nos facultés le permettent, et nous consacrons notre temps à composer une Histoire des arts mécaniques. Nous sommes convaincus que c'est à partir des principes mécaniques que les formes et les qualités des choses

peuvent le mieux s'expliquer, et que c'est par le mouvement, la figure, ainsi que par la texture et leurs combinaisons variables, que sont produits tous les effets de la nature. Il n'est pas besoin de recourir aux formes inexplicables et aux qualités occultes, autrement dit aux refuges de l'ignorance.

[7] Je vous enverrai le livre que je vous ai promis dès que les représentants de votre Hollande, qui sont ici en mission[3], feront expédier quelque message (comme ils ont l'habitude de le faire souvent) au Chargé d'affaires de La Haye, ou aussitôt qu'un autre quelconque de mes amis, à qui je puisse le confier en toute sûreté, fera une sortie par chez vous.

[8] Excusez, je vous en prie, ma prolixité et ma franchise. Je vous conjure, par-dessus tout, de prendre en bonne part, comme on fait entre amis, les remarques sans voile ni ornements mondains que je vous ai faites en toute liberté, et croyez que je suis, sans feinte ni artifice,

Votre très dévoué

Henr. Oldenburg.

Londres, le 27 septembre 1661.

Lettre 4
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très illustre Monsieur [1],

[1] Je me préparais à aller à Amsterdam pour y passer une semaine ou deux quand j'ai reçu votre très agréable lettre. J'ai regardé vos objections aux trois propositions que j'ai envoyées et, faute de temps, c'est à elles seules, laissant les autres de côté, que je m'efforcerai de satisfaire.

[2] Je réponds donc à la première : ce n'est pas de la définition de n'importe quelle chose que suit l'existence de la chose définie. Au contraire, elle suit seulement (comme je l'ai démontré dans le scolie que j'ai ajouté aux trois propositions) de la définition, autrement dit de l'idée, d'un certain attribut, c'est-à-dire (comme je l'ai expliqué ouvertement à propos de la définition de Dieu) d'une chose qui se conçoit en soi et par soi. D'ailleurs, j'ai aussi exposé, si je ne me trompe, la raison de cette différence dans ledit scolie, avec une clarté suffisante, surtout pour un philosophe. Car celui-ci est censé ne pas ignorer la différence qu'il y a entre une fiction et un concept clair et distinct, et encore moins la vérité de l'axiome selon lequel toute définition, autrement dit toute idée claire et distincte, est vraie. Ces observations faites, je ne vois pas ce qui pourrait manquer à la résolution de la première question.

[3] Je passe donc à celle de la seconde. Là, vous semblez admettre que si la pensée n'appartient pas à la nature de l'étendue, alors l'étendue ne sera pas limitée par la pensée. De toute évidence, votre hésitation vient seulement de l'exemple [2].

Mais remarquez ceci, s'il vous plaît : si quelqu'un dit que l'étendue n'est pas limitée par l'étendue, mais par la pensée, n'est-ce pas la même chose que s'il disait que l'étendue n'est pas infinie absolument, mais seulement en tant qu'étendue ? C'est-à-dire, ne m'accorde-t-il pas que l'étendue n'est pas infinie absolument, mais en tant qu'étendue, c'est-à-dire en son genre ? Vous dites pourtant : Peut-être la pensée est-elle un acte corporel ? Soit (quoique je ne cède en rien) ! Mais il y a une chose que vous ne nierez pas, c'est que l'étendue en tant qu'étendue n'est pas la pensée. Et cela suffit pour expliquer ma définition et démontrer la troisième proposition.

[4] Vous poursuivez, troisièmement, en objectant à ce que j'ai exposé, que ces axiomes ne sont pas à ranger au nombre des notions communes. Mais je ne discute pas de cette question. À dire vrai, vous doutez même de leur vérité ! Bien plus, vous semblez quasiment vouloir montrer que c'est tout le contraire qui est plus vraisemblable ! Mais, je vous en prie, considérez la définition que j'ai donnée de la substance et des accidents. C'est en partant d'elle qu'on déduit tous ces points. Car, puisque j'entends par substance ce qui se conçoit par soi et en soi, c'est-à-dire ce dont le concept n'enveloppe le concept d'aucune autre chose, et par modification, autrement dit par accident, ce qui est en autre chose et se conçoit par ce en quoi il est, il est évident que :

[5] Premièrement, la substance est antérieure par nature à ses affections. Car celles-ci ne peuvent exister ni se concevoir sans elle.

[6] Deuxièmement, à part les substances et les accidents, il n'y a rien dans la réalité, autrement dit en dehors de l'intellect. Car quoi qu'il y ait, cela se conçoit ou par soi, ou par autre chose, et son concept soit enveloppe, soit n'enveloppe pas, le concept d'une autre chose.

[7] Troisièmement, les choses qui ont des attributs différents n'ont rien de commun entre elles. Par attribut, en effet, j'ai désigné ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'autre chose.

[8] Enfin, quatrièmement, des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre. Car il n'y aurait rien dans l'effet de commun avec la cause, de sorte que tout ce qu'il aurait, il le tiendrait de rien. Quant à votre remarque, selon laquelle Dieu n'aurait rien de commun formellement avec les choses créées, etc., j'ai, pour ma part, soutenu tout le contraire dans ma définition. J'ai dit en effet que Dieu est l'Être consistant en une infinité d'attributs, dont chacun est infini, autrement dit suprêmement parfait en son genre.

[9] Quant à votre remarque sur la première proposition, je vous supplie, mon ami, de considérer que les hommes ne sont pas créés, mais seulement engendrés, et que leurs corps existaient déjà auparavant, quoique formés d'une autre manière. À dire vrai, cela se conclut d'un point qu'il m'est également facile d'accorder : si une partie de matière était anéantie, toute l'étendue s'évanouirait aussi en même temps.

[10] Quant à la seconde proposition, elle ne fait pas beaucoup de dieux, mais seulement un, celui qui consiste en une infinité d'attributs, etc. […]

[Rijnsburg, octobre 1661.]

Lettre 5
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Ami précieux à tous égards [1],

[1] Voici le petit livre que j'avais promis. Acceptez-le et envoyez-moi en retour votre jugement sur lui, en particulier sur les observations qu'il fait à propos du nitre, de l'état solide et de l'état liquide.

[2] Je vous suis très reconnaissant de votre seconde lettre, très savante, que j'ai reçue hier. Mais je regrette beaucoup que votre voyage à Amsterdam vous ait empêché de répondre à tous mes doutes. Aussitôt que vos loisirs vous le permettront, je vous en prie, envoyez-moi ce que vous avez laissé de côté cette fois-ci. Bien sûr, avec cette seconde lettre, vous avez répandu en moi beaucoup de lumière, mais pas au point de disperser toute obscurité. Je suis certain que j'aurai ce plaisir quand vous m'aurez instruit, avec clarté et distinction, sur la vraie et première origine des choses. Car tant que je n'aurai pas pénétré par quelle cause et de quelle manière les choses ont commencé d'être, et par quel lien elles dépendent de la cause première (s'il y en a une), tout ce que j'entends, tout ce que je lis, me semble être des broutilles sans suite. Vous donc, très docte Seigneur, portez sur cette question la torche qui m'éclaire, et ne doutez ni de ma loyauté ni de ma gratitude, je vous en prie avec insistance, moi qui suis

votre très dévoué

Henr. Oldenburg.

Londres, le 11/21 octobre 1661.

Lettre 6
B. d. S.
Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg, contenant des remarques sur le livre du très noble Monsieur Robert Boyle, Du nitre, de l'état fluide et de l'état liquide.

Très illustre Monsieur [1],

[1] J'ai bien reçu le livre du très talentueux M. Boyle et je l'ai feuilleté autant que j'en ai eu le loisir. Je vous suis très reconnaissant de me l'avoir offert. Je n'avais pas tort, je le vois, de faire jadis la conjecture, au moment où vous m'avez promis ce livre, que vous étiez occupé par des choses de grande importance. Cependant, très docte Seigneur, vous voulez que je vous envoie mon maigre avis sur cet écrit. Je vais le faire, à la mesure de mes faibles moyens, en notant ce qui me semble obscur ou trop peu démontré. Mais jusqu'à présent, du fait de mes occupations, je n'ai pas pu tout parcourir, et encore moins tout examiner. Voici donc les remarques que j'ai trouvé à faire <jusqu'à présent> sur le nitre et sur d'autres points.

Sur le nitre

[2] Premièrement, l'auteur conclut de son expérience sur la reproduction du nitre que le nitre est un corps hétérogène, composé de parties fixes et de volatiles. Sa nature (si du moins l'on s'en tient aux phénomènes) est cependant très différente de la nature des parties qui le composent, quoiqu'il naisse uniquement du pur mélange de ces parties. Cette conclusion,

dis-je, pour être dite bonne, me semble à cette étape requérir une expérience montrant que l'esprit de nitre n'est pas proprement du nitre, et que sans l'aide de quelque sel de lessive, il ne peut être réduit ni à se solidifier, ni à se cristalliser. Ou il aurait fallu chercher, au moins, si la quantité de sel fixe restant dans le creuset était toujours la même pour la même quantité de nitre, et si en en mettant plus, on obtenait un résultat en proportion. Ensuite, ce que le très illustre auteur affirme avoir découvert à l'aide d'une balance (section 9), comme le fait que les phénomènes liés à l'esprit de nitre sont à ce point différents des phénomènes liés au nitre lui-même, voire pour certains tout opposés, tout cela ne fait rien, à mon avis du moins, pour confirmer sa conclusion.

[3] Pour bien le montrer, j'exposerai brièvement ce qui m'apparaît le plus simple pour expliquer la recomposition du nitre, et j'ajouterai en même temps deux ou trois expériences assez faciles qui confirment cette explication d'une manière ou d'une autre. Ainsi, pour expliquer très simplement ce phénomène, je ne pose aucune différence entre l'esprit de nitre et le nitre même, sauf celle qui est assez manifeste, à savoir que les particules de ce dernier sont au repos, et celles du premier dans une considérable agitation, s'entrechoquant les unes les autres. Pour ce qui est du sel fixe, je supposerai qu'il ne concerne en rien ce qui constitue l'essence du nitre, mais je considérerai qu'il s'agit d'excréments du nitre, dont même l'esprit de nitre (comme je le constate) n'est pas exempt. Au contraire, ils y flottent, quoique pulvérisés, en assez grande abondance. Dans ce sel, ou excrément, sont des pores ou des galeries creusées aux dimensions des particules de nitre. Or, sous l'action du feu, les particules nitreuses en ont été expulsées. Alors, certaines galeries se sont rétrécies et d'autres furent par conséquent forcées de se dilater. La substance elle-

même, autrement dit les parois de ces galeries, était rendue rigide et en même temps très fragile. C'est pourquoi, lorsqu'on y injecta des gouttes d'esprit de nitre, certaines particules commencèrent à pénétrer de force à travers les galeries rétrécies, et comme l'épaisseur de ces particules (comme Descartes l'a très bien démontré)[2] est inégale, elles firent d'abord ployer comme des arcs ces parois rigides, avant de les briser. Or, en les brisant, elles forçaient les débris à s'éloigner, et conservant le même mouvement qu'elles avaient, elles demeuraient aussi inaptes qu'auparavant à se solidifier et à se cristalliser. Quant aux parties <de l'esprit> du nitre qui pénétraient à travers les galeries élargies, puisqu'elles n'en touchaient pas les parois, elles furent nécessairement environnées de quelque matière très subtile, et par celle-ci expulsées vers le haut, de la même manière que les fragments de bois par la flamme ou par la chaleur : elles s'envolèrent en fumée. Et si elles étaient assez nombreuses, ou si elles s'agrégeaient aux débris des parois et aux particules parcourant les galeries rétrécies, elles formaient des gouttelettes s'échappant vers le haut. Mais si le sel fixe était étendu à l'aide d'eau[*] ou d'air, et était rendu moins vif, il serait alors suffisamment apte à contenir la poussée des particules de <l'esprit de> nitre. Il les contraindrait à abandonner le mouvement qu'elles avaient, et à être à nouveau en repos, tout comme un boulet de canon lorsqu'il frappe le sable ou la boue. La recomposition du nitre consiste seulement en cette agglomération des particules de l'esprit de nitre. Pour accomplir cela, le sel fixe, comme il ressort de cette explication, intervient <uniquement> en tant qu'instrument. Voilà pour la recomposition.

[4] Voyons maintenant, s'il vous plaît, premièrement, pourquoi l'esprit de nitre et le nitre même diffèrent autant

entre eux par leur saveur. Deuxièmement, pourquoi le nitre est inflammable, et l'esprit de nitre pas du tout. Pour comprendre le premier point, il faut remarquer que les corps en mouvement ne se présentent jamais aux autres par leurs plus grandes surfaces. À l'inverse, les corps au repos sont couchés sur les autres sur leurs plus grandes surfaces. C'est pourquoi si l'on pose sur la langue des particules de nitre, lorsqu'elles sont au repos, elles s'y couchent sur leurs plus grandes surfaces, et de cette manière en obstruent les pores, ce qui est la cause du froid. Ajoutez-y que la salive ne peut pas dissoudre le nitre en particules aussi menues <qu'on le peut à l'aide du feu>. Mais si l'on pose sur la langue ces particules, lorsqu'elles se meuvent avec animation, elles lui présentent leurs surfaces les plus fines et pénètrent à travers ses pores, et plus elles se meuvent avec animation, plus violemment elles piquent la langue. C'est de la même manière qu'une aiguille, soit qu'elle se présente à la langue par la pointe, soit qu'elle y repose sur toute sa longueur, fait naître différentes sensations.

[5] Quant à la cause qui rend le nitre inflammable, mais pas l'esprit de nitre, la voici : lorsque les particules de nitre sont au repos, elles peuvent plus difficilement être emportées vers le haut par le feu que lorsqu'elles vont, par leur mouvement propre, dans toutes les directions. De sorte que lorsqu'elles sont au repos, elles résistent au feu jusqu'au moment où celui-ci les sépare enfin les unes des autres et enveloppe chacune. Tandis qu'il les enveloppe, il les emporte avec lui de-ci de-là, jusqu'à ce qu'elles acquièrent un mouvement propre, et partent vers le haut en fumée. Mais comme les particules de l'esprit de nitre sont déjà en mouvement, séparées les unes des autres, un feu même faible dilate <immédiatement> leur volume dans tous les sens. C'est ainsi que les unes partent en fumée, d'autres pénètrent dans la matière qui alimente le feu, avant

d’être entourées de toutes parts par la flamme, de sorte qu’elles éteignent le feu plus qu’elles ne l’alimentent.

[6] Je passe à présent aux expériences qui semblent confirmer cette explication <du phénomène>. Voici la première. J’ai constaté que les particules de nitre qui partent en fumée dans une détonation sont du nitre pur. En effet, comme je faisais fondre du nitre encore et encore, jusqu’à ce que le creuset fût passablement incandescent, je l’enflammai avec un charbon ardent. J’en recueillis la fumée dans un flacon de verre froid, jusqu’à ce que celui-ci en fût tout tapissé. Ensuite, en soufflant, j’humidifiai encore le flacon par mon haleine. Enfin, je l’exposai à l’air froid pour le faire sécher [* a]. Cela fait, de petits cristaux de nitre apparurent ici et là dans le flacon. Il fallait ôter le soupçon que cela ne s’était pas produit seulement à partir des particules volatiles. Peut-être la flamme avait-elle emporté avec elle des parties de nitre (pour parler ici en suivant l’avis du très illustre auteur) intactes, et avait-elle rejeté loin d’elle, en même temps que des volatiles, des particules fixes avant leur dissolution ? Pour m’ôter, dis-je, un tel soupçon, je fis passer la fumée à travers un tube A, long de plus d’un pied, comme à travers une cheminée. De cette manière, les parties les plus lourdes durent adhérer au tube et seules les plus volatiles, passant à travers l’extrémité B, plus étroite, furent recueillies. <Je pris même une petite quantité de nitre pour affaiblir la flamme et la rendre moins vive.> Le résultat fut celui que j’ai dit.



[7] Mais je n'ai pas voulu m'en tenir là. Pour examiner la chose plus avant, je pris une plus grande quantité de nitre, je la fis fondre, et je l'enflammai avec un charbon ardent. Puis, comme précédemment, je plaçai le tube A sur le creuset, et tout contre l'ouverture B, aussi longtemps que dura la flamme, je tins un morceau de miroir, auquel une certaine matière adhéra. Exposée à l'air, celle-ci se liquéfia. <J'en conjecturai aussitôt qu'elle consistait seulement en ses parties fixes.> Après avoir attendu pendant quelques jours, je ne pus pourtant observer aucune apparence de nitre. Mais après que j'y eus versé de l'esprit de nitre, elle se changea en nitre. De tout cela, il me semble pouvoir conclure, premièrement, que pendant la liquéfaction, les parties fixes sont séparées des volatiles, et que la flamme pousse séparément les unes et les autres vers le haut. Deuxièmement, qu'après la détonation, où les parties fixes se sont dissociées des volatiles, elles ne peuvent plus leur être associées à nouveau. On conclut de là, troisièmement, que les parties qui ont adhéré au flacon et se sont rassemblées en cristaux n'étaient pas les fixes, mais seulement les volatiles [b].

[8] Voici la seconde expérience, qui semble montrer que les parties fixes ne sont rien d'autre que des excréments de nitre. J'ai constaté que plus le nitre est purifié, plus il est volatile et apte à se cristalliser. Car lorsque j'ai mis des cristaux de nitre purifié, ou filtré, dans un gobelet de verre tel

que A, et que j’y versai un peu d’eau froide, une partie du nitre s’évapora en même temps que l’eau froide, et sur le haut, autour des lèvres du verre, les particules enfuies se mirent à adhérer, et se rassemblèrent en cristaux.



[9] La troisième expérience, qui semble indiquer que les particules de l’esprit de nitre, là où elles abandonnent leur mouvement, sont rendues inflammables, est la suivante. Je versai quelques gouttelettes d’esprit de nitre dans une enveloppe de papier humide, et ajoutai ensuite du sable, à travers lequel l’esprit de nitre, continuant son chemin, pénétra. Après que le sable eut absorbé tout ou presque tout l’esprit de nitre, je le séchai entièrement dans la même enveloppe au-dessus du feu. Cela fait, j’ôtai le sable, et je posai le papier sur un charbon ardent. Celui-ci, aussitôt qu’il prit feu, se mit à faire des étincelles, de la même manière qu’il le fait habituellement, lorsqu’il est imbibé de nitre même.

[10] J’aurais ajouté d’autres expériences si j’avais eu l’opportunité d’en faire encore. Elles auraient peut-être mis entièrement la chose au clair. Mais comme je me consacre intégralement à d’autres choses, avec votre permission, je les reporte à une autre occasion, et je passe aux autres remarques que j’ai à faire.

[11] § 5. Là où le très illustre auteur traite, en passant, de la figure des particules de nitre, et accuse les auteurs modernes de l’avoir faussement représentée, je ne sais s’il compte aussi Descartes parmi eux. Si c’est le cas, peut-être l’accuse-t-il de ce que d’autres ont dit. Car Descartes ne parle pas de

particules accessibles à l'œil nu. Et je ne crois pas que le très illustre Monsieur pense que si les cristaux de nitre étaient taillés jusqu'à prendre la forme de parallélépipèdes ou de quelque autre figure, <ils perdraient, dis-je, leur nature et> ils cesseraient d'être du nitre. Mais sans doute désigne-t-il d'autres chimistes, qui n'admettent rien qu'ils ne puissent voir de leurs yeux et palper de leurs mains.

[12] § 9. Si cette expérience pouvait être faite avec rigueur, elle confirmerait entièrement ce que je voulais conclure de la première expérience mentionnée plus haut.

[13] § 13 à 18. Le très illustre auteur s'efforce de montrer que toutes les qualités tactiles dépendent seulement du mouvement, de la figure et d'autres affections mécaniques. Il n'est pas besoin d'examiner si ses démonstrations sont tout à fait convaincantes, dans la mesure où ce très illustre Monsieur ne les présente pas comme mathématiques. Néanmoins, je ne sais pourquoi il s'efforce avec tant d'insistance de le déduire de cette sienne expérience, dès lors que par Verulam, et ensuite par Descartes, cela a été démontré assez et plus qu'assez. Et je ne vois pas que cette expérience nous fournisse des preuves plus lumineuses que d'autres expériences suffisamment accessibles. En effet, en ce qui concerne la chaleur, est-ce que cela n'apparaît pas tout aussi clairement du fait que deux morceaux de bois, si froids soient-ils, produisent une flamme lorsqu'on les frotte l'un contre l'autre, du fait de leur seul mouvement ? Que la chaux, aspergée d'eau, s'échauffe ? En ce qui concerne le son, je ne vois pas ce qu'on découvre dans cette expérience de plus notable que ce que l'on découvre par l'ébullition de l'eau courante, et en beaucoup d'autres occasions. Quant à la couleur qui changeait quand on versait de l'esprit de nitre, je ne dirai qu'une chose, pour n'avancer que ce qu'on peut prouver : nous voyons tous les

végétaux adopter tant et tant de différentes couleurs ! Ensuite, si l'on agite les corps qui dégagent une odeur repoussante, ils répandent une odeur encore plus repoussante, en particulier s'ils s'échauffent tant soit peu. Enfin, le vin doux se change en vinaigre, et ainsi de beaucoup d'autres choses. Demandez-vous pourquoi, *s'il est permis d'user de la liberté de philosopher*[*], j'estime tout cela superflu ? *Je réponds que c'est parce que je crains que d'autres lecteurs, qui ont pour le très illustre auteur moins d'égards qu'il n'est juste, ne jugent défavorablement de lui*.

[14] § 24. La cause de ce phénomène, j'en ai déjà parlé. J'ajoute seulement ici que j'ai également découvert par expérience que des particules de sel fixe flottent dans ces gouttes salines. Car, au moment où elles s'envolèrent, elles rencontrèrent la plaque de verre dont je m'étais muni pour faire ces observations. Je la réchauffai un peu, pour faire s'envoler du dépôt sur le verre ce qui était volatile. Cela fait, j'aperçus une épaisse matière blanche qui s'y était déposée çà et là.

[15] § 25. Dans cette section, le très illustre auteur semble vouloir démontrer que les parties alcalines sont portées çà et là sous l'impulsion des particules salines, mais que les particules salines se soutiennent en l'air par leur propre impulsion. J'ai dit également, dans mon explication de ce phénomène, que les particules de l'esprit de nitre acquièrent un mouvement plus agité du fait qu'elles doivent nécessairement, quand les galeries deviennent plus larges, être entourées de quelque matière très subtile. Celle-ci les porte vers le haut, comme fait le feu avec les particules de bois. Mais le mouvement des particules alcalines vient de l'impulsion des particules d'esprit de nitre qui ont pénétré dans les galeries rétrécies. J'ajoute ici que l'eau pure ne peut ni dissoudre si facilement, ni libérer les

parties fixes. Il n'est donc pas étonnant que, lorsqu'on verse de l'esprit de nitre dans une solution de ce sel fixe dissout dans l'eau, il en naisse l'ébullition que rapporte le très illustre auteur au § 24. Je pense même que cette ébullition serait plus abondante que si l'on versait de l'esprit de nitre sur du sel fixe encore intact. Car dans l'eau, le sel fixe est dissout en molécules très minimes. Elles peuvent plus facilement se séparer et plus librement se mouvoir que lorsque toutes ses parties <fixes> sont couchées les unes sur les autres et qu'elles adhèrent plus fermement.

[16] § 26. J'ai déjà parlé de la saveur de l'esprit acide, et ainsi, il ne me reste à examiner que l'alcali. Lorsque je l'ai posé sur ma langue, j'ai senti de la chaleur, suivie par une piqûre. Cela m'indique que c'est un certain genre de chaux. En effet, la chaux se réchauffe de la même manière au contact de l'eau, tout comme ce sel au contact de la salive, de la sueur, de l'esprit de nitre, et peut-être même d'air humide.

[17] § 27. Du fait qu'une particule quelconque de matière est jointe à une autre, il ne suit pas directement qu'elle acquiert une nouvelle figure. Il s'ensuit seulement qu'elle devient plus grande, et cela suffit à faire ce que demande dans ce paragraphe le très ill. auteur [c].

[18] § 33. Je dirai mon sentiment sur la méthode en philosophie du très illustre auteur, quand j'aurai vu la dissertation dont il est fait mention ici et dans la préface, page 23.

Sur l'état fluide

[19] § 1. « Il est assez évident qu'il faut les compter parmi les genres d'affection les plus généraux, etc. » Les notions faites d'après l'usage de l'homme du commun, ou celles qui expliquent la nature non comme elle est en elle-même, mais

telle qu'elle se rapporte aux sens humains, ne doivent surtout pas, à mon avis, être comptées parmi les genres suprêmes, ni être mélangées (pour ne pas dire confondues) avec des notions pures, qui expliquent la nature comme elle est en elle-même. De ce genre-ci sont le mouvement, le repos, et leurs lois. De l'autre, au contraire, le visible, l'invisible, le chaud, le froid, et aussi, comme je l'ai dit à l'instant, le fluide et le solide, etc.

[20] § 5. « La première est la petitesse des corps composants, puisque dans les plus grands, etc. » Si petits que soient des corps, ils ont cependant (ou peuvent avoir) des surfaces inégales et des aspérités. Par conséquent, si de grands corps se mouvaient dans une proportion telle que leur mouvement soit à leur masse comme le mouvement de plus petits corps à leur masse, il faudrait aussi les dire fluides. Mais le mot de fluide signifie quelque chose d'extrinsèque. Il est seulement emprunté à l'usage commun pour désigner les corps mobiles, lorsque leur petite taille et les intervalles entre eux échappent aux sens humains. Et donc, <à mon avis,> diviser les corps en fluides et en solides, cela revient au même que de les diviser en visibles et en invisibles.

[21] Même endroit : « À moins que nous puissions prouver cela par des expériences chimiques. » Cela ne pourra jamais être prouvé par des expériences, ni chimiques ni autres, mais bien par la seule raison et par le calcul. Car c'est par la raison et par le calcul que nous divisons les corps à l'infini, et par conséquent aussi les forces qui sont requises pour les mouvoir. Mais par l'expérience, jamais nous ne pourrons prouver cela.

[22] § 6. « Les corps amples sont tout à fait inaptes à composer des fluides, etc. » Qu'on entende ou non par fluide ce que j'ai dit à l'instant, la chose est <assez> manifeste par soi. Mais je ne vois pas comment le très illustre Monsieur prouverait cela par l'expérience rapportée dans cette section.

Car (quand nous voudrions douter d'une chose certaine), quoique les os soient inaptes à composer le chyle et autres semblables fluides, ils sont peut-être aptes à composer un fluide d'un certain genre nouveau <qui nous est inconnu>.

[23] § 10. « … et cela, tout en les rendant moins flexibles qu'avant, etc. » Sans aucun changement des parties, mais du seul fait que les parties séparées dans le récipient s'étaient dissociées du reste, elles ont pu se coaguler en un autre corps plus solide que l'huile. En effet, les corps sont plus légers ou plus lourds à raison des fluides dans lesquels ils sont immergés. Ainsi, les particules de beurre, lorsqu'elles nagent dans le lait, constituent une partie du liquide. Mais une fois que le lait a acquis, du fait qu'on l'agite, un nouveau mouvement auquel toutes les parties composant le lait ne peuvent s'accommoder uniformément, cela seul fait que certaines parties deviennent plus lourdes, et qu'elles poussent les plus légères vers le haut. Mais, parce que ces parties légères sont plus lourdes que l'air, au point qu'elles ne peuvent pas avec lui composer un fluide, il les repousse à son tour. Et, parce qu'elles sont inaptes au mouvement, elles ne peuvent pas non plus composer un liquide à elles seules. Alors, elles se couchent les unes sur les autres et adhèrent entre elles[d]. Les vapeurs aussi, lorsqu'elles se séparent de l'air, se transforment en eau, qui par rapport à l'air peut être dite consistante. <De même pour beaucoup d'autres choses.>

[24] § 13. « Et c'est en une vessie dilatée d'eau, plutôt qu'en une vessie pleine d'air, que je trouve un exemple, etc. » Comme les particules d'eau se meuvent toujours incessamment dans tous les sens, il est évident que si elles ne sont pas contenues par les corps environnants, l'eau va se disperser dans tous les sens, <autrement dit, cela revient au même, qu'elle a une force élastique>. De plus, en quoi est-ce

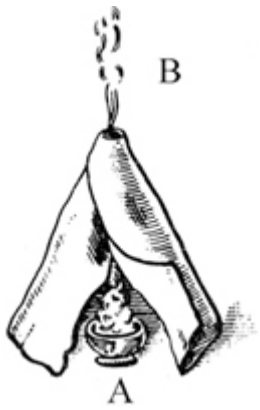
que la distension d'une vessie pleine d'eau aide à confirmer l'idée de petits espaces ? J'avoue que je ne peux toujours pas le percevoir. Car la raison qui fait que les particules d'eau ne cèdent pas à la pression d'un doigt sur les parois de la vessie, ce qu'elles feraient par ailleurs si elles étaient libres, est qu'il n'y a pas d'équilibre, autrement dit de circulation, comme il y en a lorsqu'un corps quelconque (pensez à notre doigt) est entouré de fluide ou d'eau. Mais, si fortement que la vessie comprime l'eau, ses particules pourtant céderont à une pierre enfermée elle aussi dans la vessie, de la même manière qu'elles le font d'habitude au-dehors.



[25] Même section. « Y a-t-il une certaine portion de matière ? <etc.> » Il faut répondre affirmativement, à moins que nous ne préférions régresser à l'infini, ou (le plus absurde de tout !) admettre qu'il y a du vide.

[26] § 19. « … que les particules de liquide trouvent accès dans les pores, et soient arrêtées là (ce qui fait que etc.) » On ne doit pas affirmer cela absolument de tous les liquides qui trouvent accès dans les pores d'autres corps. En effet, les particules d'esprit de nitre, si elles entrent à l'intérieur des pores du papier blanc, rendent celui-ci dur et friable. On pourra en faire l'expérience en versant quelques gouttes sur une coupelle de fer chauffée, comme A, et en faisant que la fumée soit chassée à travers un pliage de papier, comme B. De plus, l'esprit de nitre adoucit le cuir, mais sans

le rendre humide. Au contraire, comme le feu lui-même, il le contracte.



[27] Même section. « Comme c'est à la fois pour le vol et pour la nage que la nature les a <pourvus de plumes adaptées à cet usage> etc. » Il cherche la cause dans la fin.

[28] § 23. « … quoique leurs mouvements soient rarement observés par nous. Prenez donc etc. » Sans cette expérience, et sans aucune dépense, la chose apparaît assez bien du fait qu'on observe assez bien en hiver les mouvements de l'haleine, tandis qu'en été ou dans une chambre chauffée, nous ne pouvons les observer. De plus, si en été la brise se refroidit subitement, la nouvelle densité de l'air fait que les vapeurs émanant de l'eau ne peuvent plus se disperser aussi facilement qu'avant qu'il ne refroidisse. Alors, elles se rassemblent à nouveau à la surface de l'eau en si grande abondance qu'elles peuvent assez bien être observées par nous. Par ailleurs, un mouvement est souvent trop lent pour être observé par nous. C'est la conclusion qu'on peut tirer de l'ombre du gnomon d'un cadran solaire. Et plus souvent encore, un mouvement est trop rapide pour être observé par nous : on le voit lorsqu'on fait mouvoir en cercle à une certaine vitesse un combustible enflammé, car nous imaginons alors que la partie en feu est immobile, et qu'elle est en tous les lieux de la périphérie décrite dans son mouvement. Je vous en donnerais les causes, si je ne l'estimais superflu.

[29] Enfin, je le dis en passant, pour comprendre la nature des fluides en général, il suffit de savoir que nous pouvons y imprimer de la main, sans aucune résistance, un mouvement égal dans toutes les directions. Cela est assez manifeste pour ceux qui sont suffisamment attentifs aux notions expliquant la nature telle qu'elle est en elle-même, et non telle qu'elle se rapporte aux sens humains [e]. Pour autant, je ne considère pas ce récit comme inutile. Au contraire, si l'on en faisait autant pour chaque liquide, avec le plus de précision et le plus de soin possible, cela serait très utile, à mon avis, pour comprendre leurs différences particulières. Connaissance indispensable, que doivent désirer tous les philosophes [f] !

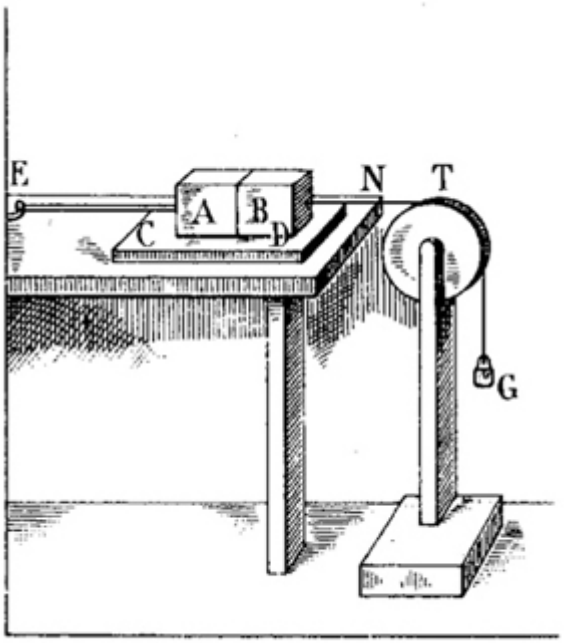
Sur l'état solide

[30] § 7. « … <cela semble conforme> aux lois générales de la nature. » La démonstration est de Descartes, et je ne vois pas que l'ill. Monsieur apporte dans tout cela aucune démonstration qu'il aurait lui-même déduite de ses expériences et de ses observations. Ici et dans la suite, j'avais noté beaucoup de choses. Mais j'ai vu plus tard que l'ill. Monsieur se corrigeait lui-même.

[31] § 16. « … et une fois quatre cent-trente deux <onces>. » Si l'on compare cela avec le poids du vif-argent enfermé dans le tube, on est très proche du vrai poids. Mais un travail important, à mon avis, serait d'examiner cela de façon à saisir, autant que faire se peut, le rapport entre la pression de l'air latérale ou horizontale, et celle qui est perpendiculaire à l'horizon. Je pense qu'on peut le faire de la manière suivante.

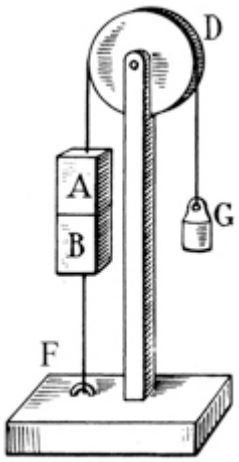
[32] Soit, dans la figure 1, le miroir plan CD impeccablement poli, sur <lequel> sont <posés> deux marbres A et B. Que le marbre A soit attaché à un crochet F, et que B, au contact immédiat de A, soit attaché à une corde H

assez robuste. E est une poulie, G un poids qui devra éloigner le marbre B du marbre A selon une ligne parallèle à l'horizon[g]. Dans la figure 2, E est encore un fil qui lie le marbre A au sol, F est encore une poulie, G un poids qui devra séparer B de A, qu'il touche immédiatement, selon une ligne perpendiculaire à l'horizon. Il n'est pas besoin d'expliquer cela abondamment[h].



I.

[33] Voilà, très cher ami, ce que j'ai trouvé à noter jusqu'ici sur certains passages de Mons. Boyle. En ce qui concerne vos premières questions, lorsque je parcours les réponses que j'y ai faites, je ne vois pas que j'y aie rien omis. Si peut-être (comme il m'arrive souvent, du fait du manque de mots) j'ai posé quelque chose de manière obscure, je vous en prie, veuillez me l'indiquer. Je tâcherai de l'exposer plus clairement.



2.

[34] En ce qui concerne votre nouvelle question, à savoir comment les choses ont commencé d'être, et par quel lien elles dépendent de leur cause première, j'ai composé à ce sujet tout un opuscule, qui porte aussi sur l'amendement de l'intellect[3]. Je suis occupé à le transcrire et à le corriger. Pourtant, je renonce régulièrement à ce travail, car je n'ai encore aucune certitude sur sa publication. Évidemment, je crains que les théologiens d'aujourd'hui ne s'en offensent et qu'avec leur haine habituelle, ils s'en prennent à moi, qui ai les querelles en horreur. Mais je tiendrai compte de votre avis sur la question. Pour que vous sachiez ce que cet ouvrage contient qui puisse un peu offenser les prédicateurs, le voici : je dis que beaucoup d'attributs que, comme tout le monde (pour autant que je sache), ils attribuent à Dieu, je les considère, moi, comme des créatures. Inversement, d'autres choses considérées par eux, en vertu de préjugés, comme des créatures, je soutiens, moi, que ce sont des attributs de Dieu et qu'ils les ont mal compris. Là-dessus, je ne sépare pas Dieu de la nature comme ont fait tous ceux dont j'ai connaissance. Voilà pourquoi j'attends votre avis, à vous que je regarde comme un ami très fidèle, d'une fidélité qu'on ne saurait remettre en doute. D'ici là, portez-vous bien, et continuez de m'aimer comme vous avez commencé, car je suis

Entièrement vôtre,

Benedictus Spiñoza.

[Rijnsburg, décembre 1661 [4].]

Lettre 7
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

[1] Cela fait maintenant plusieurs semaines[1], très illustre Monsieur, que j'ai reçu votre très agréable lettre, pleine de savantes remarques sur le livre de Boyle. L'auteur lui-même, se joignant à moi, vous est très reconnaissant des réflexions dont vous nous avez fait part. Il vous l'aurait témoigné plus promptement s'il n'avait été retenu par l'espoir de traiter, en ce court espace de temps, la masse d'affaires dont il est chargé. Ainsi, par la même occasion, il aurait pu vous envoyer sa réponse jointe à ses remerciements. Mais en vérité, il sent bien que cet espoir l'a trompé jusqu'ici. Les affaires tantôt publiques, tantôt privées l'appellent çà et là, si bien qu'à présent il ne peut guère que vous témoigner sa gratitude, et il se trouve contraint de remettre son avis sur vos notes à un autre moment. En plus de cela, deux adversaires l'ont attaqué dans leurs publications, et il s'estime obligé de leur répondre également, au plus tôt. Au demeurant, ces écrits ne sont pas dirigés contre son *Essai sur le nitre*, mais contre un de ses autres mémoires, contenant des expériences pneumatiques qui prouvent l'élasticité de l'air[2]. Dès qu'il se sera déchargé de ces travaux, il se consacrera à vos remarques. Entre-temps, il vous demande de ne pas prendre ce retard à mal.

[2] Le Collège philosophique dont je vous avais fait mention a été transformé par la grâce de notre Roi en Société royale, et reconnu publiquement par un privilège qui lui octroie d'importants avantages, et qui donne d'excellents espoirs de le financer par les allocations nécessaires[3].

[3] Je voudrais de tout cœur vous donner un avis : ne privez pas les savants des profonds écrits que la subtilité de votre

esprit vous a permis de composer, tant en philosophie qu'en théologie. Au contraire, osez les produire en public, quoi que puissent radoter les théologastres. Votre république est très libre, on doit y philosopher très librement. Dans ce contexte, votre propre prudence vous suggérera de n'avancer vos conceptions et vos avis qu'avec mesure, autant que vous le pourrez. Vous confierez le reste à l'arrêt du destin. À l'action, donc, excellent Monsieur ! Rejetez toute crainte d'irriter les avortons de notre temps ! On a assez longtemps déféré à l'ignorance et aux sornettes. Déployons les voiles de la vraie science, et scrutons plus avant qu'on n'a fait jusqu'ici les sanctuaires de la nature ! C'est sans danger, je pense, que vos méditations pourront être publiées chez vous, et il n'y a pas à craindre que, parmi les sages, on trouve en elles de pierre d'achoppement. Et si vous trouvez en ceux-ci vos parrains et protecteurs (comme ce sera le cas, j'en réponds absolument), pourquoi tant redouter quelque ignorante Momos[4] ? Je ne vous tiendrai pas quitte, honorable ami, avant que vous n'ayez cédé, et jamais, du moins autant qu'il est en moi, je n'accepterai que vos pensées, qui sont si profondes, soient enterrées sous un silence éternel. Je vous le demande très instamment, ne manquez pas de me faire connaître la décision que vous prendrez à ce sujet, dès que vous pourrez la préciser.

[4] Peut-être se passera-t-il ici quelque chose qui ne soit pas indigne d'être connu de vous. Bien entendu, la Société dont j'ai parlé poursuivra désormais son programme avec plus de zèle, et sans doute, pourvu que la paix se maintienne sur ces côtes, elle ornera sans démérite la République des Lettres. Portez-vous bien, éminent Monsieur, et croyez que je suis

votre très attentionné et très affectionné

Henr. Oldenburg.

[Londres, juillet 1662.]

Lettre 8
Simon De Vries
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Indéfectible ami [1],

[1] J'ai envie de venir te voir depuis longtemps, mais le temps et l'hiver rigoureux ne m'ont pas été assez favorables. Souvent, je me plains de mon sort ; par la distance qu'il a mise entre nous, il nous tient si éloignés l'un de l'autre… Heureux et même très heureux ton compagnon Casuarius [2], qui habite sous le même toit ! Entre le déjeuner, le dîner et la promenade, il peut discuter avec toi des plus beaux sujets. Pourtant, même si nous sommes éloignés l'un de l'autre par le corps, tu ne m'es pas moins souvent présent à l'esprit, surtout lorsque je me penche sur tes écrits et que je les manipule entre mes mains. Or, comme tout n'y apparaît pas suffisamment clair à nos camarades (pour cette raison, nous avons reconstitué notre collège), et pour que tu n'ailles pas penser que je t'ai oublié, je me suis résolu à t'écrire cette lettre.

[2] Concernant le collège, voici comment il est institué : quelqu'un (nous alternons entre nous) fait la lecture, l'explique selon sa conception, puis en donne la démonstration complète, en suivant la séquence et l'ordre de tes propositions. Alors, s'il arrive que l'un de nous ne puisse donner satisfaction à l'autre, nous avons décidé qu'il valait la peine de noter la question et de te l'écrire, pour que, si c'est possible, elle nous revienne clarifiée. Ainsi, nous pourrons, sous ta direction, défendre la vérité contre ceux qui ne sont religieux et chrétiens que de manière superstitieuse. Alors, nous ferons face aux attaques du monde entier !

[3] Et donc, comme d'abord les définitions ne nous semblaient pas à tous claires à la lecture ni après commentaire,

nous avons fini par n'avoir plus le même avis sur la nature de la définition. Pour le moment, en ton absence, nous avons consulté un certain auteur, en l'occurrence un mathématicien qui s'appelle Borelli[3]. Celui-ci, quand il mentionne la nature de la définition, de l'axiome et du postulat, rapporte également les avis des autres sur le sujet. Mais son avis, à lui, sonne comme ceci : « Les définitions sont employées dans la démonstration comme des prémisses. Il est donc nécessaire qu'elles soient connues avec évidence ; autrement, la connaissance scientifique, c'est-à-dire suprêmement évidente, ne pourrait s'acquérir par elles. » Ailleurs : « Ce n'est pas à la légère, mais avec la plus grande circonspection, qu'on doit dégager le principe de construction, ou bien la caractéristique première, essentielle et la mieux connue d'un sujet quelconque. Car si la construction ou la caractéristique énoncée est impossible, alors le résultat ne sera pas une définition scientifique, comme il arriverait si quelqu'un disait : "Deux lignes droites enfermant un espace s'appellent des figures", ce qui n'est la définition d'aucun être, puisque c'est impossible. Dès lors, c'est à l'ignorance, plutôt qu'à la science, que l'on arrive par déduction. Ensuite, si la construction ou la caractéristique énoncée est vraiment possible et vraie, mais inconnue de nous ou douteuse, alors la définition ne sera pas bonne : car des conclusions tirées de l'inconnu et du douteux sont à leur tour incertaines et douteuses, et en ce sens relèvent plutôt du soupçon ou de l'opinion, mais non de la science certaine. » D'une telle opinion, Tacquet semble s'éloigner[4]. Comme tu le sais, il estime, lui, qu'à partir d'un énoncé faux, on peut directement aller à une conclusion vraie. Et Clavius[5], dont [Borelli] indique aussi l'avis, pense comme ceci : « Les Définitions sont les mots du métier, et il n'est pas besoin de rapporter la raison pour laquelle une chose quelconque est définie de telle ou telle

manière ; il suffit au contraire que jamais on n'affirme que la chose définie convient avec une autre, sans qu'il soit d'abord démontré que celle-ci convient avec ladite définition. »

[4] Ainsi, selon le vœu de Borelli, la définition d'un sujet quelconque devrait consister en une caractéristique ou une construction première, essentielle, très bien connue de nous, et vraie. Pour Clavius, peu importe qu'elle ne soit ni première, ni très bien connue, ni vraie, pourvu seulement qu'on n'affirme pas que la définition que nous avons donnée convient avec une chose, sans d'abord démontrer que ladite définition convient avec cette chose. Nous, à vue d'œil, nous nous rangerions à l'avis de Borelli. Notre très cher ami est-il d'accord avec l'un ou l'autre, ou avec aucun des deux ? Nous ne savons pas vraiment. Sur la nature de la définition, qu'on compte parmi les principes de la démonstration, il s'élève donc de très importantes et très nombreuses discordances. Mais si l'esprit demeure embarrassé dans ces difficultés, il le sera encore plus avec les déductions qui en suivent. C'est pourquoi nous aurions grand désir, si nous ne te donnons pas trop à faire et si tu en as le temps, que tu nous dises par écrit ton sentiment à ce propos, ainsi que la différence entre axiomes et définitions. Car Borelli n'en admet en vérité aucune autre que le nom, mais je pense que ta position est différente.

[5] De plus, la 3e définition ne nous est pas suffisamment évidente [6]. J'ai donné comme exemple ce que tu m'as dit, cher ami, à La Haye, à savoir qu'une chose peut être considérée de deux manières, soit en tant qu'elle est en elle-même, soit en tant qu'elle a égard à autre chose. C'est ainsi que l'intellect peut être considéré soit comme le fait de penser, soit comme un ensemble d'idées. Mais quelle différence y aurait-il donc ici ? Nous ne la voyons pas très bien. En effet, à notre avis, si nous concevons correctement la pensée, il nous faut la

comprendre sous la forme d'idées, puisque si l'on en ôtait toute idée, la pensée serait détruite. Sur ce point, comme l'exemple n'est pas assez clair pour nous, la chose même demeure quelque peu obscure jusqu'ici, et nous avons besoin de plus d'explications.

[6] En dernier lieu, au début du 3e scolie de la prop. 8 [7], on lit : « De là, il apparaît que même si deux attributs sont conçus comme réellement distincts (c'est-à-dire l'un sans l'aide de l'autre), ils ne constituent pas pour autant deux êtres ou deux substances distinctes. La raison en est qu'il est de la nature de la substance que tous ses attributs se conçoivent chacun par soi, puisqu'ils sont tous en même temps en elle-même. » Ainsi, cher ami, tu sembles supposer que la nature de la substance est ainsi constituée qu'elle peut avoir plusieurs attributs, ce que tu n'as pas encore démontré ; à moins que tu ne considères la cinquième définition, celle de la substance absolument infinie, autrement dit Dieu. Autrement, si je dis que chaque substance a seulement un attribut, et s'il y avait en moi l'idée de deux attributs, je pourrais correctement conclure que là où il y a deux attributs différents, il y a deux substances différentes. Sur ce point, à nouveau, nous te demandons une explication plus claire.

[7] Par ailleurs, merci beaucoup pour tes textes qui m'ont été communiqués par P. Balling [8]. Ils m'ont donné beaucoup de joie, surtout le scolie de la proposition 19 [9]. Si je pouvais être utile en quelque chose, ici ou là, qui soit dans mes compétences, je suis à toi. Tu n'as qu'à me le faire savoir. De mon côté, j'ai commencé des cours d'anatomie, j'en suis à peu près à la moitié. Cela fait, je me mettrai à la chimie, et j'aurai ainsi, sur ton conseil, parcouru l'ensemble de la médecine. Je m'arrête là, j'attends ta réponse. Salut à toi, de la part de

Ton très attentionné

S. J. D’Vries.

Amsterdam, le 24 février 1663.
Sr. Benedictus Spinosa
À Rijnsburg
1663 [10]

Lettre 9
B. d. S.
Au très savant jeune homme
Simon De Vries
<Sur la nature de la définition et des axiomes>

Précieux ami [1],

[1] Après l'avoir longtemps désirée, j'ai reçu ta lettre. Je te suis très reconnaissant pour elle et pour l'affection que tu me montres. Ta longue absence m'a fait autant de peine qu'à toi, mais pour l'heure, je me réjouis que mes petits travaux te soient utiles, ainsi qu'à nos amis. De cette manière, je vous parle de loin, à vous qui êtes tous loin. Mais tu n'as pas lieu d'envier Casearius ! En réalité, personne ne m'a jamais été plus odieux ! Jamais je n'ai été plus méfiant qu'avec lui ! En conséquence, je voudrais que toi et nos amis, vous soyez avertis de ne pas lui communiquer mes opinions avant qu'il ne soit parvenu à un âge plus mûr. Pour l'instant, il est trop enfant, inconséquent avec lui-même, plus préoccupé de nouveauté que de vérité. Mais j'espère qu'il amendera de lui-même ces vices puérils d'ici peu d'années. Et même, pour autant que je puis juger d'après son naturel, je tiens presque cela pour certain. Ses dispositions m'encouragent donc à l'aimer.

[2] En ce qui concerne les questions posées dans votre cercle (assez sagement institué), vous êtes embarrassés, je le vois, parce que vous ne distinguez pas entre les genres de définitions. Il y a la définition qui sert à expliquer une chose dont seule l'essence, sujette au doute, est en question, et la

définition qui est seulement proposée pour qu'on l'examine. En effet, la première doit être vraie, parce qu'elle a un objet déterminé, mais la seconde n'en a pas besoin. Par exemple, si quelqu'un me demande une description du temple de Salomon, je dois donner une description vraie du temple <tel qu'il a été>, sauf si je désire lui dire des sottises[2]. Mais si j'ai moi-même conçu mentalement un certain temple, que je désire édifier, et que de sa description je tire la conclusion que c'est tel terrain, et tant de milliers de pierres, et tant d'autres matériaux que je dois acheter, quelqu'un de sain d'esprit me dira-t-il que j'ai mal conclu, du fait que c'est peut-être une définition fausse que j'ai utilisée ? Ou bien un autre exigera-t-il de moi que je prouve ma définition ? Celui-ci vraiment me dirait ni plus ni moins que je n'ai pas conçu ce que j'ai conçu, ou bien exigerait que, ce que j'ai conçu, je prouve que je l'ai conçu, ce qui est vraiment débiter des sornettes.

[3] Et donc, soit une définition explique une chose comme elle est hors de l'intellect, et alors elle doit être vraie, et elle ne diffère pas d'une proposition ou d'un axiome (sinon en ceci que la première a trait seulement à l'essence des choses ou des affections des choses, et que le second a une extension plus grande, à savoir s'étend aussi aux vérités éternelles), soit elle explique une chose en tant que celle-ci est conçue ou peut être conçue par nous, et alors elle diffère d'un axiome et d'une proposition en ceci de plus qu'elle n'exige rien, sinon d'être conçue absolument, et non, comme un axiome, sous le rapport du vrai. Et ainsi, la mauvaise définition est celle qu'on ne conçoit pas.

[4] Pour vous le faire comprendre, je prendrai l'exemple de Borelli, celui de quelqu'un qui dit que deux lignes droites enfermant un espace s'appellent des figures. Si par ligne droite, il entend ce que nous entendons tous par ligne courbe,

alors la définition est bonne (car par cette définition, on entendrait une figure comme  ou d'autres semblables), à condition qu'il n'entende pas ensuite des carrés et d'autres figures. Mais si par ligne droite, il entend ce que nous entendons communément, la chose est totalement inconcevable, et pour cette raison il n'y a aucune définition. Tous ces points, Borelli, que tu aurais tendance à suivre, les confond totalement.

[5] J'ajoute un autre exemple, celui que tu prends à la fin. Si je dis que chaque substance peut avoir seulement un attribut, c'est une pure proposition et elle a besoin d'une démonstration. Mais si je dis que par substance, j'entends ce qui consiste en seulement un attribut, ce sera une bonne définition, à condition qu'ensuite les êtres consistant en plusieurs attributs soient désignés d'un nom autre, différent de *substance*.

[6] Quant au fait que, dis-tu, je ne démontre pas qu'une substance (ou être) peut avoir plusieurs attributs, tu n'as sans doute pas voulu être attentif aux démonstrations. Car j'en ai donné deux, la première est que rien n'est plus évident pour nous que chaque être est conçu par nous sous quelque attribut, et que plus un être a de réalité ou d'être, plus d'attributs doivent lui être attribués. D'où il suit que l'étant absolument infini doit être défini comme etc. La deuxième, à laquelle personnellement je donne la palme, est que plus j'attribue d'attributs à un être quelconque, plus je suis contraint de lui attribuer l'existence, c'est-à-dire plus je le conçois sous le rapport du vrai. Ce serait exactement le contraire si j'avais feint la Chimère ou quelque chose de semblable.

[7] Quant à ce que tu dis, que tu ne conçois le fait de penser que sous la forme d'idées, parce que les idées ôtées, tu détruis le fait de penser, je crois que cela t'arrive pour la raison que

lorsque tu fais cela, toi, chose pensante, tu mets à l'écart toutes tes pensées et tes conceptions. Et donc ce n'est pas merveille si, là d'où tu as écarté toutes tes pensées, il ne reste ensuite plus rien à penser. D'ailleurs, en ce qui concerne notre affaire, je pense avoir démontré avec assez de clarté et d'évidence que l'intellect, quoique infini, appartient à la nature naturée, et non à la naturante. Au demeurant, qu'est-ce que cela fait à la compréhension de la troisième définition ? Je ne le vois toujours pas, ni même pourquoi elle pose problème. Car cette définition-là, telle que je te l'ai envoyée, sauf erreur, ressemble à ceci : « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi, c'est-à-dire, ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'autre chose. Par attribut, j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle attribut eu égard à l'intellect, qui attribue à cette substance telle nature précise. » Cette définition-ci, dis-je, explique assez clairement ce que je veux entendre par substance ou par attribut.

[8] Tu veux cependant, ce qui n'a guère d'utilité, que j'explique par un exemple comment une et même chose peut être désignée par deux noms. Pour ne pas paraître mesquin, j'en donnerai deux. Premièrement, je dis que par Israël, on entend le troisième Patriarche, et par Jacob, j'entends le même homme, car le nom de Jacob lui était donné du fait qu'il avait saisi le talon de son frère [3]. Deuxièmement, par plan, j'entends ce qui réfléchit sans aucune altération tous les rayons lumineux ; par blanc, j'entends la même chose, à ceci près qu'on l'appelle blanc eu égard à l'homme regardant le plan [4], etc.

[9] <Je pense avoir, par là, entièrement répondu à tes questions. J'attends désormais d'entendre ton avis. S'il y a autre chose que tu considères mal démontré ou pas assez clair, n'hésite pas à me l'indiquer, car je suis […].>

[Rijnsburg, mars 1663.]

Lettre 10
B. d. S.
Au très savant jeune homme Simon De Vries

Précieux ami [1],

[1] Tu me demandes si nous dépendons de l'expérience pour savoir si la définition d'un attribut quelconque est vraie. À cela, je réponds que nous ne dépendons jamais de l'expérience, sauf pour ce qu'on ne peut pas conclure de la définition d'une chose, comme par exemple l'existence des modes. En effet, celle-ci ne peut se conclure de la définition de la chose. Mais, pour ce dont l'existence ne se distingue pas de l'essence, c'est l'inverse : son existence se conclut, de ce fait, de sa définition. Mieux encore, cela, aucune expérience ne pourra jamais nous l'apprendre. En effet, l'expérience n'enseigne l'essence d'aucune chose. Ce qu'elle peut très bien faire, au contraire, est de déterminer notre esprit à ne penser qu'à certaines essences des choses. Et donc, comme l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, aucune expérience ne pourra nous la faire saisir.

[2] Ensuite, tu demandes si les choses, ou bien les affections des choses, sont aussi des vérités éternelles. C'est tout à fait ce que je dis. Si tu me répliques : Pourquoi ne les appelles-tu donc pas des vérités éternelles ? Je réponds que c'est pour les distinguer, comme tout le monde en a l'habitude, de celles qui n'expliquent aucune chose ni aucune affection de chose, comme par exemple « rien ne naît de rien [2] ». Cela, dis-je, et d'autres propositions semblables, on les appelle absolument des vérités éternelles. Par là, on n'a rien voulu signifier d'autre que le fait que de telles vérités n'ont aucun fondement en dehors de l'esprit, etc. [3].

[Rijnsburg, mars ? 1663.]

Lettre 11
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très éminent Monsieur, très cher ami [1],

[1] Je pourrais, bien sûr, avancer bien des motifs pour excuser mon silence prolongé envers vous, mais j'en réduirai les causes à deux chefs : la mauvaise santé du très noble Boyle et la foule de mes affaires. Le premier a empêché Boyle d'être en mesure de répondre rapidement à vos remarques sur le nitre. Le second m'a tenu si exclusivement au long de plusieurs mois que je n'ai guère disposé de moi-même, au point que je n'ai pu m'acquitter des devoirs que je vous avais promis de remplir. Je me réjouis de tout cœur que les deux obstacles soient levés (pour le moment du moins), et que mon commerce avec un tel ami puisse se rétablir ! C'est précisément ce que j'ai le grand plaisir de faire ici, et j'affirme en mon âme qu'avec l'aide de Dieu, je veillerai par tous les moyens à ce que désormais notre habitude épistolaire ne soit plus si longtemps interrompue.

[2] Avant de parler avec vous de ce qui nous concerne exclusivement tous les deux, laissez-moi vous transmettre, de la part du seigneur Boyle, ce qui vous est dû. Il a reçu avec sa courtoisie habituelle les notes que vous avez rédigées sur son petit *Traité chimico-physique*, et vous fait part de sa plus grande reconnaissance pour l'avoir examiné. Cependant, il désire vous avertir que son propos n'a pas tant été de montrer qu'il s'agit là d'une analyse du nitre véritablement philosophique et achevée, que d'expliquer que la doctrine des formes substantielles et des qualités, largement admise dans les écoles, se tient sur des talons fragiles, et que les différences spécifiques entre les choses, comme on les appelle, peuvent

être ramenées à la grandeur, au mouvement, au repos et au lieu des parties.

[3] Cette remarque faite, l'auteur dit ensuite que son expérience sur le nitre enseigne plus qu'assez que le corps général du nitre a été changé par l'analyse chimique en parties différentes entre elles et avec le tout lui-même, et qu'il s'était ensuite à nouveau rassemblé à partir d'elles, les ayant si bien réintégrées qu'il ne lui manquait presque rien de son poids précédent. Il a montré, ajoute-t-il, qu'il en était bel et bien ainsi. Quant à savoir comment cela se fait, vous faites à ce propos des conjectures, mais il n'en a pas traité. Pas plus qu'il n'a acquis d'opinion ferme à ce sujet, dès lors que cela outrepassait son propos. Cependant, vos hypothèses sur la manière dont cela arrive, comme votre avis selon lequel le sel fixe n'est que l'excrément du nitre et autres remarques du même ordre, il estime que vous les énoncez gratuitement, sans les prouver. Quant aux galeries qui sont creusées, selon vous, dans ces excréments ou ce sel fixe aux dimensions des particules de nitre, notre auteur note à ce propos que le sel des cendres gravelées (*potasch* en néerlandais) [2] mêlé à de l'esprit de nitre constitue aussi bien du nitre que l'esprit de nitre avec son propre sel fixe. Il est donc clair, estime-t-il, qu'on trouve dans les corps de cette sorte des pores semblables, dont les esprits nitreux ne sont pas expulsés. L'auteur ne voit pas non plus, pour sa part, que la nécessité de la matière très subtile que vous ajoutez soit prouvée par aucun de ces phénomènes. Ce n'est qu'une présomption appuyée sur l'hypothèse de l'impossibilité du vide.

[4] Ce que vous présentez comme causes de la différence de saveur entre l'esprit de nitre et le nitre lui-même, l'auteur affirme que cela ne l'atteint pas ; et ce que vous rapportez de l'inflammabilité du nitre et de l'ἀφλογία [3] de l'esprit de nitre,

cela suppose, dit-il, la doctrine du feu de Descartes [4], dont il témoigne n'être pas encore satisfait.

[5] En ce qui concerne les expériences par lesquelles vous pensez avoir confirmé votre explication du phénomène, l'auteur répond que, premièrement, l'esprit de nitre est certes du nitre par la matière, mais non par la forme, puisqu'ils diffèrent autant que possible l'un de l'autre par leurs qualités et leurs vertus, à savoir la saveur, l'odeur, la volatilité, le pouvoir de dissoudre les métaux et de changer les couleurs des végétaux, etc. Deuxièmement, vous dites que certaines particules emportées vers le haut se rassemblent en cristaux de nitre, mais il estime que cela vient du fait que des parties nitreuses ont été poussées par le feu avec l'esprit de nitre, de la même manière que cela arrive dans la fumée. Troisièmement, à ce que vous avancez des effets de l'excrétion, l'auteur répond que par cette excrétion, le nitre se libère surtout d'un certain sel qui ressemble au sel commun, et que son ascension en petits cristaux lui est commune avec d'autres sels et dépend de la pression de l'air et de plusieurs autres causes, qu'on peut discuter par ailleurs, mais qui n'ont rien à voir avec la question présente. Quatrièmement, la même chose, dit l'auteur, que ce que vous dites de votre troisième expérience, se produit aussi avec certains autres sels. Il ajoute que le papier, lorsqu'il prend feu, fait vibrer les particules rigides et solides qui composent le sel, et ce faisant, leur donne leur scintillation.

[6] Vous pensez qu'au § 5, le noble auteur blâme Descartes, mais il croit qu'en cela c'est vous qu'il faut blâmer, car, dit-il, il ne se référait nullement à Descartes mais à Gassendi et à tous ceux qui attribuent aux particules de nitre une figure cylindrique, alors qu'en vérité elle est prismatique. Et il n'était question que des figures visibles.

[7] À vos remarques sur les § 13 à 18, il répond seulement qu'il a surtout écrit ces passages pour soutenir et illustrer comment la chimie permet de confirmer les principes de la philosophie mécanique. Il ne les a pas trouvés aussi clairement rédigés et traités chez d'autres. Notre Boyle est de ceux qui n'ont pas une confiance en leur raison assez grande pour décider que les phénomènes ne sont pas conformes à la raison. De plus, il fait une grande différence, dit-il, entre les expériences triviales, où nous ignorons quelle part a la nature et quelles choses interviennent, et celles dont on voit avec certitude quels facteurs y prennent part. Les bois sont des corps beaucoup plus composés que le sujet dont traite l'auteur. Et dans l'ébullition de l'eau ordinaire, le feu intervient de l'extérieur, ce qui n'est pas le cas dans la production du bruit en question. Ensuite, pourquoi la végétation connaît-elle tant de variations en autant de couleurs ? On se le demande. Mais dans cette expérience, il est clair que le changement de couleur se produit par le changement des parties, car il s'avère que la couleur a été changée par l'adjonction d'esprit de nitre. Enfin, dit-il, l'odeur du nitre n'est ni repoussante ni suave, mais elle devient repoussante seulement lorsqu'il se dissout, et cesse de l'être lorsqu'il se recompose.

[8] À vos notes sur le § 25 (car le reste, dit-il, ne le touche pas), il répond avoir eu recours aux principes épicuriens, selon lesquels il y a du mouvement inné dans les particules. En effet, il avait besoin d'user d'une hypothèse pour expliquer le phénomène, et quoiqu'il ne l'ait pas pour autant faite sienne, il a employé celle-ci pour soutenir son avis contre les chimistes et les écoles, montrant ni plus ni moins qu'à partir de cette hypothèse, on peut fort bien expliquer la chose. À ce que vous exposez au même endroit à propos de l'inaptitude de l'eau pure à dissoudre des parties fixes, notre Boyle répond que les

chimistes apportent çà et là des observations et des témoignages montrant que l'eau pure dissout les sels alcalins plus rapidement que les autres.

[9] Ce que vous avez noté à propos de l'état fluide et de l'état solide, l'auteur n'a pas encore eu le loisir de l'examiner. Je vous transmets ce que j'ai consigné, afin de ne pas interrompre plus longtemps notre commerce épistolaire et la discussion avec vous. Prenez en bonne part, je vous en prie très instamment, ce que je vous remets d'une manière si décousue et si mutilée. Attribuez cela à mon empressement plutôt qu'au génie de l'illustre Boyle, car j'ai rassemblé toutes ces notes à partir d'une discussion informelle à ce sujet, bien plus que d'une quelconque réponse qu'il aurait pu dicter méthodiquement. D'où le fait que, sans aucun doute, beaucoup de ses paroles m'ont échappé, peut-être mieux étayées et mieux tournées que celles qui me sont revenues ici en mémoire. La faute m'incombe donc tout entière, et j'en décharge intégralement l'auteur.

[10] Passons à présent à ce qui ne concerne que vous et moi. Et ici, permettez-moi d'emblée de vous demander si vous avez terminé votre opuscule de si grand intérêt, dans lequel vous traitez du principe des choses, de leur dépendance à l'égard de la cause première, ainsi que de l'amendement de notre intellect ? Vraiment, très cher ami, je crois que rien ne pourrait être donné au public qui serait mieux accueilli, et plus volontiers, par les hommes véritablement instruits et sagaces, qu'un traité de cette sorte. Voilà ce qu'un homme de votre genre, de votre génie, doit considérer, plutôt que ce dont se gargarisent les théologiens suivant les mœurs de notre siècle ! Ils sont moins tournés vers la vérité que vers ce qui les arrange. Vous donc, je vous en conjure en vertu du pacte de notre amitié, en vertu de nos droits à faire croître la vérité et à

la faire connaître, ne nous privez pas de vos écrits sur ces questions ! Ne nous les refusez pas ! Pourtant, si quelque chose de plus grave que ce que je prévois vous détourne de publier votre œuvre, je vous en prie ardemment, n'hésitez pas à m'en faire parvenir par lettre un résumé, et vous verrez quelle amicale reconnaissance je vous saurai pour cet office.

[11] Bientôt vont paraître d'autres publications du très érudit Boyle, je vous les transmettrai en remerciement[5]. J'y ajouterai une description complète des institutions de notre Société royale, dont je suis membre du Conseil parmi vingt, et secrétaire avec un autre[6]. En ce moment, je me limite à cela par manque de temps, faute de pouvoir vaquer à d'autres occupations. Je vous assure de toute la loyauté dont peut faire preuve un esprit honnête, et de mon empressement à vous rendre n'importe quel service dans mes faibles moyens. Je suis de tout cœur,

excellent Monsieur, entièrement vôtre,

Henr. Oldenburg.

Londres, le 3 avril 1663.

Lettre 12
B. d. S.
Au très savant et très accompli
Monsieur
Lodewijk Meyer,
Docteur en médecine
et en philosophie
<Sur la nature de l'infini>

Incomparable ami [1],

[1] J'ai reçu deux lettres de toi, l'une datée du 11 janvier <1663>, apportée par <notre> cher N. N. [2], et l'autre du 26 mars <1663>, postée de Leyde par un ami (j'ignore qui). Elles m'ont été toutes deux très agréables, surtout parce qu'en les lisant, j'ai compris que tout va pour le mieux pour toi et que tu penses souvent à moi. Ensuite, je te suis très reconnaissant, comme il se doit, pour ta bienveillance et pour l'estime que tu veux bien montrer, depuis toujours, envers moi. Crois bien, je t'en prie, que je te suis tout autant dévoué, et qu'en toute occasion, à la mesure de mes faibles moyens, je m'efforcerai de t'en donner des preuves. Pour commencer, je vais m'attacher à répondre à ce que tu me demandes dans tes lettres. Ainsi, tu veux que je te fasse part du fruit de mes méditations sur l'infini ? Je vais le faire très volontiers.

[2] La question de l'infini a toujours semblé à tous les penseurs très difficile, et même inextricable. C'est qu'ils n'ont pas distingué entre ce dont l'être infini suit de sa nature, autrement dit de la force de sa définition, et ce qui n'a aucune fin, non pas du tout par la force de son essence, mais par la force de sa cause. Ensuite, ils n'ont pas distingué entre ce qui

est dit infini parce qu'il n'a aucune fin, et ce dont les parties ne peuvent être égalées ni exprimées par aucun nombre, même si nous en connaissons le maximum et le minimum <et que la chose est ainsi bien déterminée>. Enfin, ils n'ont pas distingué entre ce que nous pouvons seulement comprendre, mais pas imaginer, et ce que nous pouvons aussi imaginer. Si, dis-je, ils avaient considéré tout cela, jamais de si grands hommes n'auraient été submergés par une telle avalanche de difficultés. Sur ces fondements, ils auraient compris en toute clarté quel infini ne peut être divisé en parties, autrement dit ne peut avoir de parties, et quel est celui qui le peut au contraire, sans qu'il y ait contradiction. Ensuite, ils auraient également compris quel infini est plus grand qu'un autre infini sans impliquer contradiction, et quel autre ne peut se concevoir de même. Tout cela va apparaître clairement grâce à ce que je vais dire maintenant.

[3] Mais expliquons d'abord rapidement quatre termes : la substance, le mode, l'éternité et la durée. À propos de la substance, je voudrais que l'on considère les points suivants. Premièrement, l'existence appartient à son essence, c'est-à-dire que de sa seule essence et définition, il suit qu'elle existe. Si ma mémoire ne me trompe, je te l'ai démontré naguère de vive voix sans avoir recours à d'autres propositions. Deuxièmement, il suit du premier point qu'il n'existe pas une multiplicité de substances, mais seulement une seule d'une même nature. Troisièmement enfin, que toute substance ne peut se concevoir qu'infinie.

[4] Les affections de la substance, je les appelle des modes. Leur définition, en tant qu'elle n'est pas la définition de la substance elle-même, ne peut envelopper aucune existence. C'est pourquoi, même s'ils existent, nous pouvons les concevoir, eux, comme non existants. Ensuite, il suit de là que

lorsque nous portons attention à la seule essence des modes, et non à l'ordre de la nature entière, nous ne pouvons conclure de leur existence présente qu'ils subsisteront ou ne subsisteront pas dans l'avenir, ni que dans le passé ils ont existé ou n'ont pas existé. Dès lors, on voit clairement que nous concevons l'existence de la substance comme entièrement différente, en son genre, de l'existence des modes.

[5] De là naît la différence entre éternité et durée. Par la durée, nous pouvons en effet expliquer seulement l'existence des modes. Et celle de la substance, par l'éternité, c'est-à-dire par la jouissance infinie de l'exister, autrement dit (tant pis pour le latin !) de l'être [3].

[6] De tout cela, il ressort clairement que là où nous portons attention, comme on le fait le plus souvent, à leur seule essence et non à l'ordre de la nature, nous pouvons déterminer l'existence et la durée des modes, et la concevoir plus grande ou plus petite, et la diviser en autant de parties que l'on veut, sans détruire aucunement le concept que nous en avons. En revanche, l'éternité et la substance ne peuvent se concevoir qu'infinies, de sorte qu'elles ne peuvent rien subir de cela sans que leurs concepts soient aussitôt détruits.

[7] Ceux qui pensent que la substance étendue est faite de parties, autrement dit de corps réellement distincts les uns des autres, ne disent donc proprement que des sornettes, pour ne pas dire qu'ils délirent. En effet, c'est comme si quelqu'un, en accumulant un grand nombre de cercles superposés, s'appliquait à faire un carré, ou un triangle, ou quelque chose d'autre, d'une essence tout à fait différente. Donc tout ce fatras d'arguments par lesquels les philosophes travaillent communément à montrer que la substance étendue est finie s'effondre de lui-même. Car tous ces arguments supposent une substance corporelle faite de parties. De la même manière,

certains se sont persuadés que la ligne se composait de points, de sorte qu'ils ont pu inventer de nombreux arguments, <plus que je n'en peux retenir,> pour montrer que la ligne n'est pas divisible à l'infini.

[8] Pourtant, si tu me poses la question : Pourquoi sommes-nous à ce point enclins, par une tendance naturelle, à diviser la substance étendue ? Je te réponds ceci. Nous concevons la quantité de deux manières, soit abstraitement, autrement dit superficiellement, comme nous l'avons dans l'imagination avec l'aide des sens, soit comme substance, ce que l'on ne peut faire que par l'intellect seul. C'est pourquoi, si nous portons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que l'on fait très souvent et très facilement, on la trouvera divisible, finie, composée de parties et multiple. Mais si nous portons attention à cette chose telle qu'elle est en l'intellect, et que nous la percevons telle qu'elle est en soi, ce qui se fait très difficilement, alors, comme je te l'ai démontré naguère, <si je ne me trompe,> de manière satisfaisante, on la trouvera infinie, indivisible et unique.

[9] Ensuite, nous pouvons déterminer la durée et la quantité autant qu'on voudra, en concevant la quantité abstraction faite de la substance et en séparant la durée de la manière dont elle découle des choses éternelles. De là naissent le temps et la mesure. Le temps en l'occurrence permet de déterminer la durée, et la mesure permet de déterminer la quantité, de manière à ce que nous puissions les imaginer facilement, autant que faire se peut.

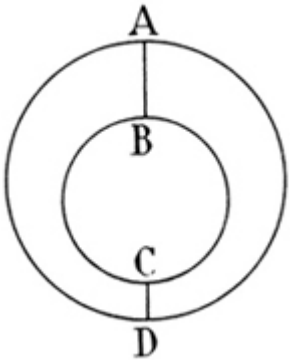
[10] Ensuite, lorsque nous séparons les affections de la substance de la substance elle-même, et que nous les faisons rentrer dans des classes pour les imaginer aussi facilement que possible, naît le nombre. Celui-ci nous permet de les déterminer. Dès lors, il apparaît clairement que la mesure, le

temps et le nombre ne sont rien de plus que des modes de penser, ou plutôt d'imaginer. Il n'est donc pas étonnant que tous ceux qui se sont efforcés par de semblables notions, de surcroît assurément mal comprises, de comprendre la marche de la nature, se soient embrouillés si prodigieusement, au point qu'ils n'ont enfin pu s'en démêler qu'en brisant tout, et en admettant des choses absurdes et plus absurdes encore. Car nombreuses sont les choses que nous ne pouvons atteindre que par l'intellect seul, et aucunement par l'imagination. Telles sont la substance, l'éternité et d'autres. De sorte que si quelqu'un s'efforce de les expliquer avec des notions de ce genre, qui ne sont que des auxiliaires de l'imagination, il ne fait que perdre sa peine à délirer par l'imagination. De même pour les modes de la substance : si on les confond avec les êtres de raison de ce genre, autrement dit avec les auxiliaires de l'imagination, on ne pourra jamais les comprendre correctement. Car, ce faisant, on les sépare de la substance et de la modalité selon laquelle ils découlent de l'éternité. Pourtant, sans cela, ils ne peuvent pas être correctement compris.

[11] Pour y voir encore plus clair, prenons un exemple. Soit quelqu'un qui conçoit la durée abstraitement et qui la confond avec le temps. S'il entreprend de la diviser en parties, jamais il ne pourra comprendre comment une heure, par exemple, peut s'écouler. Car pour que l'heure passe, il sera nécessaire que la moitié en passe d'abord, puis la moitié du reste, et ensuite la moitié laissée du nouveau reste. Ainsi, en retirant la moitié du reste à l'infini, on ne pourra jamais parvenir à la fin de l'heure. C'est ainsi que beaucoup d'auteurs, qui ne sont pas accoutumés à distinguer les êtres de raison et les choses réelles, ont eu l'audace d'affirmer que la durée se compose d'instants. C'est ainsi qu'en voulant éviter Charybde, ils sont

tombés dans Scylla, <ce qui est bien pire>. Car composer la durée à partir d'instants, c'est la même chose que de faire un nombre en additionnant des zéros.

[12] Ensuite, il est assez patent, d'après ce qui vient d'être dit à l'instant, que ni le nombre, ni la mesure, ni le temps, puisqu'ils ne sont que des auxiliaires de l'imagination, ne peuvent être infinis. Car autrement le nombre ne serait pas nombre, ni la mesure mesure, ni le temps temps ! De là, il apparaît clairement pourquoi beaucoup d'auteurs, qui confondaient ces trois termes avec les choses mêmes parce qu'ils ignoraient la vraie nature des choses, ont nié l'infini en acte. Mais combien lamentable fut leur raisonnement, laissons les mathématiciens en juger, car les arguments de cette farine ne les ont jamais empêchés de percevoir les choses par elles-mêmes, clairement et distinctement. En effet, non seulement ils ont découvert beaucoup de choses qu'on ne peut exprimer par aucun nombre (ce qui rend suffisamment patente l'inaptitude des nombres à tout déterminer), mais aussi beaucoup d'autres qui ne correspondent à aucun nombre, et qui dépassent tout nombre qu'on puisse donner. Pourtant, ils n'en concluent pas que de telles quantités dépassent tout nombre par la multitude de leurs parties, mais que cela tient au fait que certaines choses, par nature, ne peuvent sans contradiction manifeste subir le nombre.



[13] Par exemple, la somme de toutes les distances inégales AB et CD comprises entre deux cercles, et celle de toutes les variations que la matière mue dans cet espace doit subir, dépassent tout nombre. Et cela ne se déduit pas de l'excessive grandeur de cet espace. Car on peut en prendre une portion aussi petite que l'on voudra, la somme de ces petites portions inégales dépassera toujours tout nombre. Et cela ne se déduit pas non plus de ce que, comme il arrive par ailleurs, nous n'avons pas leur maximum et leur minimum : n'avons-nous pas en effet dans notre exemple-ci un maximum AB et un minimum CD ? Au contraire, cela se déduit seulement de ce que la nature de la distance entre deux cercles ayant des centres différents ne peut rien subir de tel. Ainsi, celui qui voudrait déterminer par quelque nombre précis la somme de toutes ces inégalités devra en même temps faire en sorte qu'un cercle ne soit pas cercle.

[14] De même, pour en revenir à notre propos, si quelqu'un voulait déterminer tous les mouvements de la matière qui se sont produits jusqu'ici, c'est-à-dire les ramener, eux et leur durée, à un nombre et à un temps précis, cet homme-là, assurément, ne s'efforcerait à rien d'autre qu'à priver la substance corporelle, que nous ne pouvons concevoir qu'existante, de ses affections, et à faire en sorte que la nature qu'elle a, elle ne l'ait pas. Ce que je pourrais démontrer ici clairement, comme beaucoup d'autres questions que j'ai abordées dans cette lettre, si je ne le jugeais superflu.

[15] De tout ce qui a été dit, il apparaît désormais clairement que certaines choses sont infinies par leur nature, et qu'elles ne peuvent en aucun cas être conçues comme finies. Certaines le sont par la force de la cause en laquelle elles sont, mais elles peuvent cependant, quand on les conçoit abstraitement, être divisées en parties et considérées comme

finies. Certaines enfin sont dites infinies, ou si cela te gêne, indéfinies, parce qu'elles ne peuvent correspondre à aucun nombre, bien qu'elles puissent se concevoir plus grandes ou plus petites (car du fait que des choses ne peuvent correspondre à aucun nombre, il ne s'ensuit pas qu'elles doivent nécessairement être égales, comme il est assez manifeste d'après l'exemple que j'ai pris et d'après beaucoup d'autres).

[16] Voilà, je t'ai brièvement mis sous les yeux les causes des erreurs et des confusions qui sont nées autour du problème de l'infini, et si je ne me trompe, je les ai toutes expliquées de telle sorte qu'il ne reste rien, je crois, sur cette question, que je n'ai pas abordé ou qui ne puisse très facilement se résoudre à partir de ce que j'ai dit. J'estime donc qu'il ne vaut pas la peine de t'y retenir plus longtemps.

[17] Mais je voudrais encore noter ici, en passant, que les plus récents Péripatéticiens ont mal compris, du moins à ce que je pense, une démonstration par laquelle les Anciens s'efforçaient de montrer l'existence de Dieu [4]. Car, telle que je la trouve chez un certain rabbin juif nommé Chasdai [5], elle sonne comme ceci : « Si les causes peuvent aller à l'infini, tout ce qui est a une cause. Or le fait d'exister nécessairement par la seule force de sa nature n'appartient pas à ce qui est causé. Donc il n'y a rien dans la nature à quoi il appartient, par essence, d'exister nécessairement. Mais ceci est absurde, donc cela aussi. » La force de l'argument ne se situe donc pas en ce qu'il est impossible qu'il y ait un infini en acte ou que les causes remontent à l'infini, mais seulement en ce qu'on suppose que les choses qui n'existent pas nécessairement ne sont pas déterminées à exister par une chose qui, elle, existe nécessairement par sa nature. <Or cette cause n'est pas causée.>

[18] Je voudrais passer à présent, puisque le temps m’oblige à faire vite, à ta seconde lettre. Mais je pourrai répondre plus commodément à ce qu’elle contient quand tu m’auras fait l’honneur d’une visite. C’est pourquoi je te prie de venir, s’il t’est possible, au plus tôt, car il va bientôt être temps pour moi de déménager. Restons-en là. Porte-toi bien, et pense souvent à moi, qui suis […].

<Rijnsburg, le 20 avril 1663.>

Lettre 12A
B. d. S.
Au très savant et très accompli
Monsieur
Lodewijk Meyer

Très cher ami [1],

[1] J'ai reçu hier ta très agréable lettre. Tu me demandes si dans le chapitre 2, partie I, de mon *Appendice*, tu as correctement indiqué toutes les propositions, etc., qui y sont des citations issues de la partie I des *Principes* ; ensuite, s'il ne faudrait pas supprimer le passage de la seconde partie où j'affirme que le fils de Dieu est le père lui-même ; enfin, s'il ne faudrait pas modifier celui où je dis que j'ignore ce que les théologiens entendent par le mot « personnalité ». Je te réponds :

[2] 1. Que toutes les indications du chapitre 2 de l'*Appendice* ont été correctement notées par tes soins. Mais, dans le chapitre 1 du même *Appendice*, page 1, tu as indiqué le scolie de la proposition 4 [2], alors que je préférerais que tu renvoies au scolie de la proposition 15, où je traite explicitement de tous les modes de pensée. Ensuite, page 2 du même chapitre, tu as écrit ces mots en sous-titre : « Pourquoi les négations ne sont pas des idées », mais, à la place de « négations », il faut mettre « êtres de raison », car je parle de l'être de raison en général pour montrer que ce n'est pas de l'idée.

[3] 2. J'ai dit que le fils de Dieu est le père lui-même car cela suit très clairement, je pense, de l'axiome selon lequel des choses qui conviennent avec une troisième conviennent aussi entre elles. Mais comme cela n'a aucune importance pour moi,

si tu penses que certains théologiens peuvent s'en offusquer, fais ce qui te semblera le mieux [3].

[4] 3. Enfin, ce que les théologiens entendent par personnalité, cela m'échappe ! Et pourtant, je sais ce que les philologues entendent par ce mot. En attendant, puisque l'exemplaire est entre tes mains, tu peux décider de cela toi-même [4]. S'il te semble qu'il faut modifier des choses, fais comme tu veux. Porte-toi bien, mon incomparable ami, et pense souvent à moi, qui suis

Ton très dévoué

B. de Spinoza.

De Voorbug, le 26 juillet 1663.

À Monsieur
Monsieur Lodewijk Myer
Docteur en médecine, Maître en Arts libéraux
À Amsterdam
Par couvert.

Lettre 13
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble Monsieur [1],

[1] J'ai enfin reçu votre lettre, que j'attendais depuis quelque temps, et j'ai même le temps d'y répondre. Mais avant de commencer, disons un mot sur ce qui m'a empêché de vous écrire plus tôt. Après avoir transporté ici mes meubles au mois d'avril, je suis allé à Amsterdam. Là, quelques amis me demandèrent de leur faire une copie d'un certain traité qui rassemble brièvement la seconde partie des *Principes de Descartes démontrée à la manière des géomètres*, ainsi que les principales questions dont traite la Métaphysique. Je l'avais moi-même dicté récemment à un certain jeune homme, auquel je ne voulais pas enseigner ouvertement mes opinions [2]. Ensuite, ils me demandèrent de rédiger également la première partie, suivant la même méthode, dès que je le pourrais. Pour ne pas contrarier mes amis, je me mis aussitôt en mesure de la composer. Je la fis en deux semaines, puis la remis à mes compagnons. Pour finir, ils me demandèrent la permission de publier le tout, ce qu'ils obtinrent facilement, à une condition : l'un d'eux devait l'orner, avec moi, d'un style plus élégant et y joindre une petite préface [3]. Là, il avertirait les lecteurs que je n'admettais pas, pour ma part, tout ce que ce traité contenait, *car j'y avais écrit un certain nombre de choses en étant d'un avis tout contraire* [*], et le montrerait par un ou deux exemples. Tout cela, l'un de mes amis chargé de l'édition de ce petit livre a promis de le faire. Voilà la cause qui m'a retenu quelque temps à Amsterdam. Et depuis que je suis revenu dans le

village où j'habite désormais, je n'ai guère été maître de moi-même, du fait des amis qui m'ont honoré de leur visite.

[2] À présent, très agréable ami, j'ai enfin un peu de temps libre pour vous faire part de tout cela. C'est aussi l'occasion de vous dire pourquoi je permets à ce traité de voir le jour. La raison en est qu'il se trouvera peut-être certaines personnes, parmi les hommes les mieux placés de mon pays, qui voudront lire d'autres écrits où je soutiens mes propres thèses. En conséquence, ils pourraient s'assurer que je puisse les rendre publics, sans risquer d'avoir des ennuis. Vraiment, si cela arrivait, je donnerais aussitôt, sans hésiter, quelque chose au public. Dans le cas contraire, je me tairai plutôt que d'imposer mes opinions aux hommes contre la volonté de la patrie, ce qui me les rendrait hostiles. Je vous prie donc, honorable ami, de bien vouloir attendre jusque-là, car vous aurez alors soit la version imprimée du traité lui-même, soit son résumé, comme vous le demandez. Et si, entre-temps, vous voulez avoir de celui qui est déjà sous presse un ou deux exemplaires, dès que vous me l'aurez dit et que je pourrai l'envoyer par un moyen commode, je ferai selon vos volontés.

[3] Je reviens à présent à votre lettre. Je vous suis très reconnaissant, comme il se doit, ainsi qu'au très noble Boyle, de la bonne volonté et de l'extraordinaire bienveillance dont vous faites preuve envers moi. Car les occupations si nombreuses, si élevées et si importantes que vous avez ne vous ont pas fait oublier votre ami. Mieux encore, vous avez gentiment promis de mettre tout en œuvre pour que notre habitude épistolaire ne soit plus, à l'avenir, si longtemps interrompue. Au très savant seigneur Boyle, je suis aussi très reconnaissant d'avoir daigné répondre à mes notes, même en passant et comme en faisant autre chose. J'avoue, pour ma part, qu'elles ne sont pas d'une telle importance que ce très

savant Monsieur perde à y répondre le temps qu'il peut consacrer à d'autres méditations. D'ailleurs, je n'ai jamais pensé (je n'aurais même jamais pu m'en persuader !) que le très savant Monsieur ait eu d'autre propos que de montrer seulement que la puérile et inepte doctrine des formes substantielles, des qualités, etc., se tient sur des talons fragiles. Mais comme j'ai cru que ce très illustre Monsieur avait voulu nous expliquer la nature du nitre, à savoir que c'était un corps hétérogène, composé de parties fixes et d'autres volatiles, j'ai voulu montrer par mon explication (ce que je pense avoir fait plus qu'assez) que tous les phénomènes liés au nitre, du moins ceux que je connais, pouvaient être expliqués très facilement, même si l'on soutient que le nitre n'est pas un corps hétérogène, mais homogène. Sur cette question, mon propos n'était pas de montrer que le sel fixe était un excrément du nitre, mais seulement de le supposer, pour voir comment ce très illustre Monsieur pourrait me montrer que ce sel n'était pas un excrément mais un constituant absolument nécessaire à l'essence du nitre, sans lequel celui-ci ne pourrait se concevoir. Car, je l'ai dit, je pensais que c'était cela que ce très illustre Monsieur avait voulu montrer.

[4] Lorsque j'ai dit que le sel fixe avait des galeries creusées aux dimensions des particules de nitre, cela ne m'était pas nécessaire pour expliquer la recomposition du nitre. Car sa recomposition, je l'ai dit, consiste seulement dans la solidification de l'esprit de nitre, si bien qu'il en ressort clairement que toute chaux dont les galeries sont trop étroites pour pouvoir contenir des particules de nitre, et dont les parois sont fragiles, est apte à arrêter le mouvement des particules de nitre et donc, selon mon hypothèse, à recomposer le nitre lui-même. Ainsi, il n'est pas étonnant que l'on trouve d'autres sels, comme le tartre ou les cendres gravelées, dont l'action

peut le recomposer. Par conséquent, lorsque j'ai dit que le sel fixe du nitre avait des galeries creusées aux dimensions des particules de nitre, il s'agissait seulement d'indiquer la cause qui rend le sel fixe du nitre plus apte à recomposer le nitre sans qu'il ne manque rien, ou presque, de son poids précédent. Mieux encore, je pensais montrer, partant du fait que l'on trouve d'autres sels par lesquels le nitre peut être recomposé, que la chaux du nitre n'est pas requise pour constituer l'essence du nitre. Mais le très illustre Monsieur avait dit, à propos du nitre, qu'aucun sel n'est plus universel, de sorte qu'il a pu s'en trouver dans le tartre ou les cendres gravelées.

[5] Quand j'ai dit ensuite que dans les galeries plus larges, les particules de <l'esprit de> nitre étaient environnées de matière très subtile, je l'ai déduit, comme le note le très illustre Monsieur, de l'impossibilité du vide. Mais je ne sais pas pourquoi il nomme cela une hypothèse, alors que l'impossibilité du vide suit clairement du fait que le rien n'a pas de propriétés. Et je m'étonne que le très illustre Monsieur en doute, tandis qu'il semble poser qu'il n'y a pas d'accidents réels : est-ce qu'il n'y aurait pas, je le demande, un accident réel, s'il y avait de la quantité sans substance ?

[6] En ce qui concerne les causes de la différence de saveur entre l'esprit de nitre et le nitre lui-même, j'ai dû les proposer pour montrer comment je pouvais, à partir de la seule différence que je voulais admettre entre l'esprit de nitre et le nitre lui-même, abstraction faite du rapport avec le sel fixe, expliquer très facilement ce phénomène.

[7] Ensuite, ce que j'ai avancé sur l'inflammabilité du nitre et l'αφλογια de l'esprit de nitre, ne suppose rien d'autre que ceci : pour exciter une flamme dans un corps quelconque, il est indispensable qu'une matière disjoigne les parties de ce corps

et les agite ; ce que, je pense, deux expériences du quotidien, ainsi que la raison, enseignent suffisamment.

[8] Je passe aux expériences que j'ai rapportées afin de confirmer, non pas absolument, mais comme je l'ai souligné, *d'une certaine manière*, mon explication. Et donc, au sujet de la première expérience que j'ai rapportée, le très illustre Monsieur n'ajoute rien à ce que j'ai noté explicitement. Quant au reste, il s'agit d'essais destinés à réduire mes doutes sur une thèse que le Monsieur très illustre partage avec moi, et il ne dit rien de plus.

[9] Ensuite, il remarque à propos de la seconde expérience que par la défécation, le nitre se libère en grande partie d'un certain sel qui ressemble au sel commun. Mais il affirme cela sans le prouver. Pour ma part, comme je l'ai dit expressément, je n'ai pas rapporté ces expériences pour confirmer tout à fait ma supposition, mais seulement parce qu'elles semblaient confirmer d'une certaine manière ce que j'avais dit et montré, en accord avec la raison. Il dit que la formation de cristaux est commune à ce sel et à d'autres, mais je ne vois pas ce que cela fait à notre affaire. J'admets qu'en effet, les autres sels ont aussi des excréments, et que ceux-ci deviennent volatiles s'ils en sont libérés.

[10] Dans la troisième expérience, je ne vois pas non plus de remarque qui me touche. J'ai pensé que dans le § 5, le noble auteur blâmait Descartes, ce qu'il fait d'ailleurs en d'autres endroits, en vertu de la liberté de philosopher qui appartient à tous et qui ne fait outrage à la noblesse d'aucun des deux partis. D'autres personnes, après avoir lu les écrits du très ill. Monsieur et les *Principes* de Descartes, <auxquelles j'ai également montré sa lettre après l'avoir reçue,> penseront peut-être comme moi, à moins d'être prévenues expressément. Mais le très ill. Monsieur n'a toujours pas, à mes yeux,

expliqué ouvertement sa pensée, car il ne dit toujours pas si le nitre cesserait d'être du nitre, au cas où ses cristaux visibles, dont il parle exclusivement, dit-il, seraient rabotés jusqu'à être changés en parallélépipèdes ou en d'autres figures.

[11] Mais je laisse cela, et je passe à ce que le très ill. Monsieur note sur le contenu des § 13-18 <en réponse aux critiques que j'ai pensé devoir y faire>. Voici ce que j'en dis : j'avoue volontiers que cette recomposition du nitre est une expérience vraiment remarquable pour enquêter sur la nature même du nitre, à condition de connaître les principes de la philosophie mécanique et d'admettre que toutes les variations des corps ont lieu selon les lois de la mécanique. Mais je nie que cette expérience permette de les déduire d'une manière plus claire et plus évidente que de nombreuses autres expériences triviales, *qui n'en éradiquent pas le doute pour autant*. Le très ill. Monsieur n'a pas trouvé, dit-il, ces questions aussi clairement rédigées et traitées chez d'autres auteurs. Sans doute a-t-il quelque chose, que je n'arrive pas à voir, contre les raisonnements de Verulam et de Descartes, pour qu'il estime pouvoir les réfuter. Je ne rapporterai pas ces raisonnements ici, car je pense que le très ill. Monsieur ne les ignore pas. Je dirai cependant que ces auteurs eux-mêmes ont voulu que les phénomènes conviennent avec la raison. Et s'ils ne se sont pas moins trompés çà et là, ils furent hommes, rien d'humain ne leur fut étranger [4], je pense.

[12] Il dit ensuite qu'il y a une grande différence entre les expériences où nous ignorons quelle est la part de la nature et quels facteurs interviennent (comme celles, triviales et incertaines, que j'ai rapportées) et celles qui laissent voir avec certitude les facteurs qui y prennent part. Mais je ne vois pas que le très illustre Monsieur nous ait déjà expliqué la nature des facteurs engagés en cette affaire, à savoir la chaux de nitre

et son esprit, de sorte que ces deux choses ne me semblent pas moins obscures que celles que j'ai évoquées, à savoir la chaux commune et l'eau <dont le mélange engendre de la chaleur>. Quant au bois, c'est un corps plus composé que le nitre, je l'avoue ; mais du moment que dans les deux cas, j'ignore leur nature et la façon dont la chaleur naît en l'un ou l'autre, qu'est-ce que cela fait, je le demande, à notre affaire ? De plus, pour quelle raison le très ill. Monsieur ose-t-il dire qu'il sait quelle est la part de la nature dans le cas en question ? Je l'ignore. *Par quel raisonnement, je le demande, pourrait-il nous montrer que cette chaleur n'est pas née d'une certaine matière très subtile ?* C'est peut-être parce qu'il ne manquait presque rien du poids précédent ? Mais même s'il n'y en avait rien manqué, on n'en pourrait rien conclure, du moins à mon avis. Car, nous le voyons, les choses peuvent facilement être teintées d'une couleur par l'ajout d'une petite quantité de matière, sans pour autant devenir ni plus lourdes ni plus légères à nos sens. Je peux donc me demander, non sans raison, si d'aventure certains facteurs ne seraient pas intervenus, qu'aucun sens ne permettrait d'observer. D'autant que l'on ignore comment, à partir de ces corps, ont pu se produire tous les changements que le très ill. Monsieur a observés pendant ses expériences ! Je tiens même pour certain que la chaleur et l'effervescence que relève le très ill. Monsieur sont nées d'une matière étrangère. De plus, je pense pouvoir conclure plus facilement à partir de l'ébullition de l'eau (je ne parle pas ici de son agitation) que l'excitation de l'air est la cause d'où naît le son, plutôt qu'à partir de cette expérience où l'on ignore totalement quels sont les facteurs qui interviennent, et leur nature, et où l'on remarque de la chaleur sans même savoir comment ou de quelles causes elle naît. Enfin, nombreuses sont les choses dont il n'émane absolument aucune odeur, mais dont l'odeur se perçoit dès

qu’on agite leurs parties d’une manière ou d’une autre, si bien qu’elles s’échauffent. Et lorsqu’elles refroidissent à nouveau, elles n’ont à nouveau plus d’odeur (du moins pour l’odorat humain). C’est par exemple le cas de l’ambre, ainsi que d’autres corps. J’ignore s’ils sont plus composés que le nitre.

[13] Ce que j’ai noté sur le § 24 montre que l’esprit de nitre n’est pas un esprit pur, mais abonde en chaux de nitre et d’autres choses. Par conséquent, je me demande si le très illustre Monsieur a pu observer avec assez de précaution ce qu’il dit avoir découvert à l’aide d’une balance, à savoir que le poids de l’esprit de nitre qu’il a distillé égalait à peu près le poids disparu dans la détonation.

[14] Enfin, à l’œil nu, l’eau pure peut dissoudre les sels alcalins plus vite que l’air. Mais comme elle est un corps plus homogène, il ne peut pas y avoir en elle autant que dans l’air divers genres de corpuscules aptes à s’insinuer à travers les pores des divers genres de chaux. Ainsi, l’eau consiste surtout en particules d’un genre précis et unique, qui peuvent dissoudre la chaux jusqu’à un point précis, mais il n’en est pas de même de l’air. Par conséquent, il suit de là que jusqu’à ce point, l’eau dissoudra la chaux beaucoup plus vite que l’air. En revanche, l’air consiste aussi en particules de toutes sortes, les unes plus épaisses, les autres beaucoup plus subtiles, qui peuvent s’insinuer de bien des manières à travers des pores beaucoup plus étroits que ceux où peuvent pénétrer les particules d’eau. Par conséquent, il suit de là que l’air, quoique bien sûr moins rapidement que l’eau (puisqu’il ne peut pas consister en autant de particules d’un même genre), peut néanmoins dissoudre la chaux de nitre bien mieux et plus finement, et la rendre moins vive et par là-même plus apte à arrêter le mouvement des particules d’esprit de nitre. Car, entre l’esprit de nitre et le nitre lui-même, les expériences ne

m’imposent d’admettre qu’une différence, c’est que les particules de l’un sont au repos, et que celles de l’autre s’agitent et s’entrechoquent beaucoup. Ainsi, la différence entre le nitre et son esprit est la même qu’entre la glace et l’eau.

[15] Mais je n’ose pas vous retenir plus longtemps avec tout cela. Je crains d’avoir été trop prolixe, quoique je me sois efforcé d’être aussi bref que je le pouvais. Si malgré tout j’ai été ennuyeux, excusez-moi, je vous en prie, et interprétez en bonne part ce qui fut dit par un ami, en toute liberté et en toute sincérité. J’ai pensé, pour ma part, qu’il était inconséquent de ne rien dire du tout sur cette question en vous écrivant ma réponse. Mais faire devant vous l’éloge de choses auxquelles je n’adhère pas aurait été pure flatterie, et rien dans l’amitié n’est plus pernicieux ni plus nuisible, à mon avis. J’ai donc entrepris d’expliquer ouvertement ma pensée, et j’ai jugé que rien ne ferait plus plaisir à quelqu’un qui est philosophe. Cependant, s’il vous semble plus avisé de donner ces pensées au feu plutôt qu’au seigneur Boyle, elles sont entre vos mains, faites comme bon vous semble, du moment que vous me tenez pour très affectueusement dévoué à vous, ainsi qu’au très noble Boyle. Je souffre de ne pouvoir, du fait de mes faibles moyens, vous le montrer autrement que par les mots ; et cependant etc. [5].

[Voorburg, 17/27 juillet 1663 [6].]

Lettre 14
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très illustre Monsieur, ami précieux à tous égards [1],

[1] Dans la reprise de notre commerce épistolaire, je trouve une grande partie de mon bonheur. Sachez donc que j'ai reçu votre lettre datée du 17/27 juillet avec une joie immense à deux titres. Car, d'une part, elle atteste de votre bonne santé, de l'autre, elle m'assure avec encore plus de certitude de votre fidèle amitié pour moi. Et voici qu'en plus, vous m'annoncez que vous avez donné à imprimer les première et deuxième parties des *Principes de Descartes démontrées à la manière des géomètres*, et que vous m'en offrez très généreusement un ou deux exemplaires ! J'accepte le cadeau d'une âme enthousiaste, et je vous demande, s'il vous plaît, de remettre à mon attention ce traité, qui est pour l'instant sous presse, à Monsieur Petrus Serrarius [2], vivant à Amsterdam. Oui, je lui ai donné mandat de recevoir ce colis et de me l'expédier par un ami faisant la traversée.

[2] Par ailleurs, permettez-moi de vous le dire, il m'est pénible d'accepter que vous reteniez, encore maintenant, les écrits que vous reconnaissez pour vôtres ! Surtout dans une république tellement libre qu'on a le droit d'y penser ce qu'on veut et de dire ce que l'on pense ! Je voudrais que vous fassiez voler ces barrières en morceaux, d'autant que vous pouvez taire votre nom, et vous mettre par ce moyen hors de tout danger éventuel.

[3] Le noble Boyle est parti en voyage. Dès qu'il sera de retour en ville, je lui transmettrai la partie de votre très savante lettre qui le concerne. Et dès que j'aurai obtenu son avis sur vos conceptions, je vous l'écrirai en retour. Je pense que vous

avez déjà vu son *Chimiste sceptique*[3], qui est paru en latin depuis longtemps et a été diffusé hors de nos rivages ? Il contient beaucoup de paradoxes physico-chimiques et il soumet les principes hypostatiques des Spagyristes[4], comme on les nomme, à un examen sévère.

[4] Il a publié récemment un autre petit livre qui n'est peut-être pas encore parvenu à vos libraires ; c'est pourquoi je vous l'envoie dans cette enveloppe, et vous demande très affectueusement de recevoir ce petit cadeau en bonne part. Ce petit livre contient, comme vous verrez, une défense de la vertu élastique de l'air contre un certain Francis Linus, lequel s'épuise à expliquer, par une espèce de chemin qui échappe à l'entendement de même qu'à tous les sens, les phénomènes rapportés dans les *Nouvelles Expériences physico-mécaniques* du seigneur Boyle[5]. Feuilletez, évaluez ce petit livre, et tirez-en pour moi votre avis sur son propos.

[5] Notre Société royale poursuit son programme avec zèle, à la mesure de ses forces. Elle se maintient dans les limites de l'expérimentation et de l'observation, et évite tout détour par les controverses.

[6] Une remarquable expérience a été découverte récemment, qui met véritablement les Vidistes à la torture, et ravit positivement les Plénistes. La voici.



Soit un flacon de verre A, empli d'eau jusqu'au sommet, renversé, le goulot dans un vase de verre B contenant de l'eau, et placé dans le réceptacle de la nouvelle machine pneumatique du seigneur Boyle. On aura bientôt extrait l'air du réceptacle. On observera des bulles en grande quantité qui monteront de l'eau dans le flacon A et, de là, repousseront toute l'eau dans le vase B, sous la surface de celle qu'il contient déjà. Laisser dans cet état les deux vases le temps d'un ou deux jours, l'air étant évacué pareillement hors dudit récipient par des pompages assez fréquents. Les retirer alors du réceptacle, et remplir le flacon A de cette eau privée d'air. Le retourner encore dans le vase B, et enfermer à nouveau l'un et l'autre vase dans le réceptacle. Le réceptacle étant une nouvelle fois privé d'air par les pompages nécessaires, on observera peut-être une certaine petite bulle s'élevant du col du flacon A qui, arrivant au sommet, et croissant elle-même comme le pompage continue, repoussera à nouveau toute l'eau du flacon, comme précédemment. Retirer alors une nouvelle fois le flacon hors du récipient, et le remplir jusqu'au sommet de cette eau privée d'air, et le renverser comme précédemment, et le mettre à l'intérieur du réceptacle. Alors on évacuera parfaitement l'air du récipient, et celui-ci étant

consciencieusement et entièrement évacué, l'eau restera si bien suspendue dans le vase qu'elle n'en descendra aucunement.

[6] Dans cette expérience, selon Boyle, la cause qu'on considère soutenir l'eau dans l'expérience de Torricelli [6](c'est-à-dire l'air, ainsi que l'eau reposant dans le vase B) est semble-t-il entièrement ôtée, et cependant l'eau dans le flacon ne descend pas.

[7] J'avais prévu d'ajouter ici plusieurs choses, mais les amis et les occupations m'appellent. <Je n'ajouterai qu'un point : si vous voulez m'envoyer ce que vous avez sous presse, adressez votre lettre avec le colis à l'adresse suivante […].>

[8] Je ne puis refermer cette lettre sans vous presser, encore et encore, de publier vos propres méditations. Jamais je ne renoncerai à vous exhorter, tant que vous n'aurez pas satisfait ma requête. En attendant, si vous vouliez m'accorder quelques titres de ce qu'elles contiennent, oh, comme je vous aimerais ! Et avec quelle obligation je me jugerais lié à vous ! Portez-vous merveilleusement, et continuez à m'aimer comme vous le faites.

Votre très dévoué et très affectionné

Henr. Oldenburg.

Londres, le 31 juillet </10 août> 1663.

Lettre 15
B. d. S.
À Monsieur Lodewijk Meyer avec ses sincères salutations

Très cher ami [1],

[1] Voici la préface que tu m'as envoyée par notre ami De Vries. Je te la renvoie par lui. Tu le verras par toi-même, j'ai noté peu de choses dans les marges, mais il reste encore quelques remarques que j'ai trouvé plus avisé de te faire savoir par lettre. Les voici :

[2] 1. Page 4, tu avertis le lecteur des circonstances dans lesquelles j'ai composé la première partie. Je voudrais qu'au même endroit, ou bien là où tu voudras, tu l'avertisses aussi que je l'ai composée en deux semaines. Avec un tel avertissement, personne ne pensera que j'ai posé si clairement les choses qu'elles ne puissent être expliquées plus clairement, de sorte qu'on ne s'arrêtera pas à tel ou tel mot qu'on trouvera peut-être obscur ici ou là.

[3] 2. Je voudrais que tu avertisses que je démontre beaucoup de choses d'une autre manière qu'elles sont démontrées par Descartes. Ce n'est pas que je corrige Descartes, c'est seulement que j'assure mon ordre au mieux, et que j'évite ainsi d'augmenter le nombre d'axiomes. Pour la même raison, j'ai dû démontrer beaucoup de propositions que Descartes avance toutes nues, sans aucune démonstration, et ajouter d'autres choses qu'il laisse de côté.

[4] Enfin, je veux à toutes forces te demander, très cher ami, de laisser de côté le passage que tu as écrit à la fin sur l'avorton [2], et de le faire complètement disparaître. J'ai beaucoup de raisons de te le demander, mais je t'en donne une

seule : je voudrais que tous puissent facilement se convaincre que je publie ce texte pour le bénéfice de tous les hommes, et que toi, en éditant ce petit livre, tu n'es tenu que par le désir de propager la vérité, de sorte que ton souci premier est que cet opuscule soit un bienfait pour tous, et que tu invites les hommes, de manière bienveillante et bienfaisante, à étudier la vraie philosophie, et que tu as soin de l'utilité de tous. Chacun accordera facilement crédit à ton discours en voyant que personne n'est visé, et que je n'ai rien avancé qui puisse le moins du monde offenser qui que ce soit. Pourtant, si ce bonhomme ou un autre veut faire montre par la suite de son esprit malveillant, tu pourras alors dépeindre sa vie et ses mœurs [3], avec mes applaudissements.

[5] Je te demande donc, si tu veux bien attendre jusque-là, de bien vouloir couper la fin, et de croire que je te suis très dévoué, et

à toi de tout cœur,

B. de Spinoza.

Voorburg, 3 août 1663.

[6] Notre ami De Vries avait promis d'emporter cette lettre avec lui, mais comme il ne sait pas quand il reviendra parmi vous, je te l'envoie par quelqu'un d'autre.

[7] Par la même occasion, je t'envoie ci-joint un extrait du scolie de la proposition 27, partie II, qui commence page 75, pour que tu le donnes au typographe et qu'il l'imprime à nouveau.

[8] Ce que je t'envoie ici devra nécessairement être imprimé à nouveau, et il faudra ajouter 14 ou 15 lignes qu'on pourra insérer facilement.

Lettre 16
Henry Oldenburg
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Très éminent Monsieur, ami précieux à tous égards [1],

[1] À peine trois ou quatre jours se sont écoulés depuis que j'ai donné une lettre pour vous au courrier ordinaire. J'y avais mentionné un certain petit livre écrit par le seigneur Boyle qui devait vous être envoyé, mais nul espoir ne brillait alors de tomber rapidement sur un ami qui l'aurait fait passer. Depuis, j'ai rencontré quelqu'un plus vite que je n'avais pensé. Recevez donc à présent ce qui n'a pu vous être envoyé alors, ainsi que les salutations empressées du seigneur Boyle, qui est à présent revenu de la campagne à la ville. Il vous demande de considérer la préface qu'il a faite à ses expériences sur le nitre, où vous comprendrez la véritable perspective qu'il s'était fixée dans cette œuvre. Il s'agissait de montrer clairement que les préceptes de la philosophie naissante, plus solides, sont illustrés par de claires expériences, et que celles-ci peuvent parfaitement s'expliquer sans les formes, les qualités, et autres sots éléments des écoles. Mais en aucune façon il n'a entrepris d'enseigner la nature du nitre, ni même d'infirmer ce que chacun peut apporter sur l'homogénéité de la matière et sur la différence qui naît entre les corps du seul fait du mouvement, de la figure, etc. Il n'y a qu'une chose, dit-il, qu'il ait voulu montrer, c'est que des diverses textures des corps découlent leurs diverses différences, et que de là sont issus des effets extrêmement variables. De là, tant que la réduction à la matière primordiale n'est pas faite, les philosophes, ainsi que d'autres personnes, concluent en conscience à une certaine hétérogénéité. Et j'incline à penser que sur le fond du propos, il n'y a pas de différence entre vous et le seigneur Boyle.

[2] Vous dites que toute chaux dont les galeries sont assez étroites pour pouvoir contenir les particules de nitre, et dont les parois sont fragiles, est apte à arrêter le mouvement des particules de nitre et, par conséquent, à recomposer le nitre lui-même ; à quoi Boyle répond que si l'on mélange l'esprit de nitre à d'autres chaux, il ne composera pas pour autant avec elles le nitre véritable.

[3] Pour ce qui touche au raisonnement par lequel vous tentez d'écarter le vide, Boyle dit qu'il le connaît et qu'il l'avait déjà entendu, mais qu'il n'est pas d'accord du tout. Il y aura, assure-t-il, d'autres occasions de parler de cette question.

[4] Il me prie de vous demander si vous pouvez lui fournir un exemple où deux corps odorants fondus en un composent un corps tout à fait inodore (comme le nitre). Telles sont, dit-il, les parties du nitre, puisque son esprit répand une odeur dégoûtante, et que le nitre fixe n'est pas privé d'odeur.

[5] Il vous demande, de plus, d'examiner honnêtement si la comparaison que vous avez faite de la glace et de l'eau avec le nitre et son esprit est sérieuse, alors que la glace tout entière ne se résout en rien d'autre qu'en eau, et que la glace inodore, lorsqu'elle redevient eau, demeure inodore, tandis qu'on trouve au contraire des qualités différentes entre l'esprit de nitre et son sel fixe, comme le traité imprimé l'enseigne abondamment.

[6] J'ai recueilli ces remarques, et d'autres semblables, lors d'une conversation à ce sujet avec notre célèbre auteur. Mais, du fait des insuffisances de ma mémoire, je suis certain de lui faire plutôt tort que justice en les lui attribuant. Comme en dernier lieu vous êtes tous deux d'accord, je préférerais ne pas développer cela plus avant, mais être plutôt l'auteur de l'union de vos tempéraments, à l'un et à l'autre, en vue d'une

philosophie authentique, solide et formée avec certitude. Vous, qu'il me soit permis de vous exhorter surtout à continuer de consolider avec précision les principes des choses, à la faveur de votre tempérament de mathématicien, comme j'engage mon noble ami Boyle à les confirmer sans délai et à les éclairer par des expériences et des observations renouvelées, et conduites avec soin.

[7] Vous voyez, très cher ami, ce que je veux encourager, ce vers quoi je veux tendre. Je sais que nos philosophes, dans ce royaume, ne failliront pas à leur devoir d'expérimentation, et je tiens pour aussi certain que vous accomplirez, dans votre province, le vôtre avec zèle, quoi que la foule, tant celle des philosophes que des théologiens, puisse radoter comme accusations. Comme je vous y ai déjà exhorté plusieurs fois dans mes précédentes lettres, j'évite de le faire ici, de peur de vous ennuyer. J'ajoute seulement cette prière : quel que soit ce qui a déjà été envoyé à l'imprimerie, qu'il s'agisse de votre commentaire de Descartes ou des écrits que vous avez tirés de votre propre intellect, faites-moi l'honneur de me le transmettre aussi vite que possible par le seigneur Serrarius. Vous me tiendrez alors si fortement attaché à vous que vous comprendrez, à l'occasion que vous voudrez, que je suis

votre très dévoué

Henr. Oldenburg.

Londres, le 4 </14> août 1663.

Lettre 17
B. d. S.
Au très savant et très avisé
Monsieur
Pieter Balling

Ami que j'aime [1],

[1] Ta dernière lettre, écrite si je ne me trompe le 26 du mois dernier, est arrivée sans encombres entre mes mains. Elle m'a affecté d'une immense tristesse, et d'inquiétude aussi. Pourtant, celle-ci a beaucoup diminué quand j'ai songé à ta prudence et à ta force d'âme. Grâce à elles, tu as appris à mépriser les contradictions de la fortune (ou plutôt de l'opinion) qui te frappent aujourd'hui de leurs armes les plus fortes. Mais à moi, mon inquiétude augmente chaque jour. Et pour cette raison, c'est moi qui t'en prie et qui t'en supplie en vertu de notre amitié, ne te lasse pas de m'écrire longuement.

[2] Tu fais mention de présages ; en l'occurrence, tandis que ton enfant était encore sain et vaillant, tu aurais entendu des gémissements semblables à ceux qu'il poussa quand il fut malade (et peu après les avoir poussés, il nous quittait). À ce propos, j'estimerais pour ma part que cela ne fut pas un vrai gémissement, mais ton imagination et rien d'autre. Car lorsque tu t'es levé, dis-tu, et que tu t'es ressaisi pour écouter, tu ne les as plus entendus aussi clairement qu'avant ou qu'après, quand tu fus retourné dans le sommeil. Cela montre parfaitement que ces gémissements n'étaient qu'imagination pure. Libre et sans liens, celle-ci pouvait imaginer des gémissements précis de manière plus efficace et plus vive qu'au moment où tu te levais pour tendre l'oreille vers un endroit précis.

[3] Ce que je dis là, je peux le confirmer et en même temps l'expliquer à l'aide d'un autre cas, qui m'est arrivé à Rijnsburg l'hiver dernier [2]. Un beau matin, le jour pointant à peine dans le ciel, comme je m'éveillais d'un très profond sommeil, les images qui m'étaient venues dans le sommeil s'animaient sous mes yeux avec autant de vivacité que si elles avaient été de vraies choses, et en particulier un certain Brésilien, noir et galeux, que je n'avais jamais vu auparavant. Cette image disparaissait en grande partie quand, pour me distraire par autre chose, je fixais les yeux sur un livre ou sur un autre objet. Mais aussitôt que je détournais à nouveau les yeux de cet objet et que je les gardais fixés, sans porter d'attention à rien, la même image du même Éthiopien m'apparaissait avec la même vivacité, encore et encore, jusqu'à ce que, peu à peu, elle eût disparu de ma tête.

[4] J'affirme qu'il s'est produit la même chose dans mon sens interne, par la vision, que dans le tien par l'ouïe. Mais comme la cause fut grandement différente, ton cas fut un présage, mais pas le mien. Cela se comprendra clairement par le récit que je vais maintenant faire.

[5] Les effets de l'imagination naissent de la disposition soit du corps, soit de l'esprit. Pour éviter toute prolixité, je n'en veux pour preuve, pour l'instant, que l'expérience : nous faisons l'expérience que les fièvres et autres altérations corporelles sont des causes de délires, et ceux qui ont le sang épais n'imaginent rien d'autre que rixes, troubles, meurtres et tout ce qui y ressemble. Par ailleurs, nous voyons que l'imagination est déterminée seulement par la disposition de l'âme, puisque, comme nous en faisons l'expérience, elle suit en tout les traces de l'intellect. Elle enchaîne ses images et ses mots et les rattache les uns aux autres selon un ordre, comme fait l'intellect de ses démonstrations. Si bien que nous ne

pouvons à peu près rien comprendre dont l'imagination ne forme, à partir d'une trace, une certaine image.

[6] Puisqu'il en est ainsi, je dis que tous les effets de l'imagination qui procèdent de causes corporelles ne peuvent jamais être les « présages » des choses futures, puisque leurs causes n'enveloppent aucune chose future. Mais, à l'inverse, les effets de l'imagination, autrement dit les images, qui tirent leur origine de la disposition de l'esprit, peuvent être les « présages » de certaines choses futures, puisque l'esprit peut confusément pressentir ce qui va advenir. Et donc, cela peut s'imaginer avec autant de fermeté et de vivacité que si une chose de ce genre était présente.

[7] En l'occurrence, un père (pour prendre un exemple semblable au tien) aime assez son fils pour que lui et son fils qu'il chérit soient quasi un et le même. Et (d'après ce que j'ai démontré à une autre occasion)[3] il y a nécessairement dans la pensée une idée des affections de l'essence du fils et de ce qui s'ensuit. Or, étant donné que le père, par l'union qu'il a avec son fils, est une partie du fils, alors l'âme du père doit participer tout aussi nécessairement de l'essence idéelle du fils, de ses affections et de ce qui s'ensuit, comme je l'ai démontré ailleurs de manière plus prolixe. De plus, puisque l'âme du père participe idéalement de ce qui suit de l'essence du fils, il peut parfois (comme je l'ai dit) imaginer l'une des choses qui suivent de son essence, avec autant de vivacité que s'il l'avait en face de lui, si du moins les conditions suivantes y concourent : 1. Si l'événement qui arrivera au fils au cours de sa vie est notable. 2. S'il est tel que nous puissions très facilement l'imaginer. 3. Si le temps où arrivera l'événement n'est pas très éloigné. 4. Enfin si le corps est bien disposé, pas seulement du point de vue de sa santé, mais aussi s'il est libre

et vide de tout souci et de toute occupation troublant le sens externe.

[8] Ce phénomène est également favorisé si l'on pense à des choses qui suscitent au plus haut point de semblables idées. Par exemple, si en parlant avec untel ou untel, nous entendons des gémissements, il arrivera généralement qu'en pensant de nouveau à ce même homme, les gémissements que nous percevions par l'ouïe quand nous lui parlions reviendront à la mémoire. Voilà, ami que je chéris, mon avis sur ta question. J'ai été très bref, je l'avoue, mais c'était volontaire, afin de te donner de la matière pour que tu m'écrives à la première occasion venue […].

Voorburg, le 20 juillet 1664.

Lettre 18
À l'illustre Monsieur B. d. S.
Willem Van Blyenbergh

Monseigneur *et ami inconnu* [1],

[1] J'ai personnellement eu déjà plusieurs fois l'honneur de parcourir attentivement votre traité, ainsi que son *Appendice*, récemment imprimés et donnés au public [2]. C'est à d'autres plutôt qu'à vous qu'il conviendra que je dise quelle solidité j'y ai trouvée, et quel plaisir j'en ai tiré. Cependant je ne puis taire que, plus fréquemment je le parcourais avec attention, plus il me plaisait, et que j'observe sans cesse quelque chose que je n'avais pas remarqué auparavant. Mais, en vérité, pour ne pas paraître flatteur dans cette lettre, je ne veux pas montrer trop d'admiration pour son auteur. Les dieux, je le sais, vendent tout à prix d'efforts [3].

[2] Mais pour ne pas vous retenir trop longtemps sans que vous sachiez de qui il s'agit, et comment il se fait qu'un homme que vous ne connaissez pas prenne la grande liberté de vous écrire, je vous dirai qu'il s'agit de quelqu'un qui, dans cette vie brève et fragile, n'est poussé que par la recherche de la vérité pure, qui s'applique à attacher sûrement ses pas à la connaissance, autant que notre intellect humain le permet ; qui, dans la recherche de la vérité, n'a pas d'autre fin que la vérité même ; qui par la connaissance ne s'efforce d'acquérir ni honneurs ni richesses, mais seulement la vérité et la tranquillité qui est l'effet de la vérité ; qui, parmi toutes les vérités et toutes les sciences, ne trouve de plaisir que dans la métaphysique, sinon dans son entier, du moins dans quelques-unes de ses parties ; qui met tout le plaisir de sa vie à y consacrer les heures de loisir dont il dispose. Mais n'est pas aussi heureux qui veut, pour s'appliquer autant à l'étude que

vous, comme je l'imagine, vous y êtes appliqué, et par conséquent, n'atteint pas qui veut à la perfection à laquelle, je m'en aperçois d'après votre ouvrage, vous êtes déjà parvenu. Pour le dire en un mot, il s'agit de quelqu'un que vous pourrez connaître plus familièrement s'il vous plaît de tant l'obliger que de l'aider à ouvrir et à pénétrer les pensées qui l'embarrassent.

[3] Mais je reviens à votre traité. De la même manière que j'y ai trouvé des choses qui m'ont semblé très appétissantes, j'en ai aussi rencontré certaines qui m'ont été plus difficiles à digérer. Mais il ne serait pas correct que je vous les expose sans vous connaître, d'autant que je ne sais si cela vous serait agréable ou non. C'est la raison pour laquelle je vous envoie ce préambule, vous demandant s'il vous plairait de répondre, au cas où il vous resterait du temps dans les soirées d'hiver, aux difficultés qui demeurent encore pour moi dans votre livre. Je pourrais vous en envoyer quelques-unes, mais c'est à la condition que cela ne soit pas un obstacle à des affaires plus nécessaires et plus plaisantes pour vous. Car il n'y a rien que je désire plus intensément, d'après la promesse faite dans votre livre, qu'une plus ample explication et publication de votre propre opinion. Ceci, qu'en définitive je confie à la plume, je vous en aurais fait part de vive voix, avec mes salutations ; mais comme, d'abord, j'ignorais votre adresse, et qu'il y a l'épidémie[4], et qu'enfin mes affaires me retenaient, j'ai dû repousser ce projet à plus tard, toujours plus tard.

[4] Mais pour que cette lettre ne soit pas tout à fait vide, et dans l'espoir que cela ne vous sera pas importun, je vous soumets seulement une question. Car çà et là, autant dans les *Principes* que dans les *Pensées métaphysiques*, vous posez, qu'il s'agisse de votre propre avis ou de celui de Monsieur[5] Descartes dont vous enseignez la philosophie, que créer et

conserver sont une seule et même chose (cela est tout à fait clair par soi, pour ceux qui y ont habitué leurs pensées, si bien qu'il s'agit d'une connaissance primaire) et que Dieu a créé non seulement les substances, mais aussi les mouvements dans les substances, c'est-à-dire que Dieu conserve non seulement les substances en leur état par création continue, mais même leur mouvement et leur effort. Par exemple, Dieu ne fait pas seulement, par son vouloir immédiat ou par son action (si vous préférez l'appeler ainsi), que l'âme existe plus longtemps et persévère dans son état, mais il en fait de même pour le mouvement de l'âme. C'est dire que, de même que la création continue de Dieu fait que les choses existent plus longtemps, l'effort ou le mouvement est lui aussi, par la même cause, dans les choses, puisqu'il n'y a aucune cause de mouvement en dehors de Dieu. Il suit donc que Dieu n'est pas seulement la cause des substances mentales, mais aussi de leur effort ou de leur mouvement d'esprit, que nous appelons volonté, comme vous l'affirmez en général, à plusieurs reprises.

[5] Or, de cette assertion, il suit aussi nécessairement, semble-t-il, soit qu'il n'y a pas de mal dans le mouvement ou la volonté de l'âme, soit que c'est Dieu lui-même qui accomplit immédiatement ce mal. Car ce que nous appelons le mal arrive aussi par l'âme, et conséquemment par l'influence immédiate et le concours de Dieu. Par exemple, l'âme d'Adam veut manger du fruit défendu. D'après ce que l'on vient de dire, il en résulte donc que cette volonté d'Adam se produit du fait de l'influence de Dieu, c'est-à-dire que non seulement il veut, mais même, comme on va le montrer bientôt, qu'il veut de cette manière-là. De la sorte, ou bien l'acte défendu d'Adam, pour autant que c'est Dieu qui non seulement a mis sa volonté en mouvement, mais même lui a donné ce mouvement-là, n'est rien de mal en lui-même, ou bien c'est

Dieu lui-même, semble-t-il, qui accomplit ce que nous appelons le mal.

[6] Il me semble que ni vous ni Monsieur Descartes ne résolviez ce nœud en disant que le mal est un « non-être » auquel Dieu ne concourt pas. D'où venait donc la volonté de manger, ou bien la volonté des diables de montrer de l'orgueil ? Car, dès lors que la volonté (comme vous le remarquez justement) n'est rien d'autre que l'âme, mais qu'elle est tel ou tel mouvement ou effort de l'âme, elle aura besoin du concours de Dieu pour être telle ou telle. Or le concours de Dieu, comme je le comprends d'après votre ouvrage, n'est rien d'autre que l'acte de déterminer une chose au moyen de sa volonté de telle ou telle façon. Il suit donc que Dieu concourt autant, en la déterminant, à une volonté mauvaise en tant qu'elle est mauvaise, qu'à une volonté bonne. Car sa volonté, qui est la cause absolue de toutes les choses qui existent, aussi bien de leur substance que de leur effort, semble être aussi une cause première de la volonté mauvaise, en tant qu'elle est mauvaise.

[7] De plus, aucune détermination de la volonté ne se fait en nous sans que Dieu en ait connaissance de toute éternité. Autrement, nous poserions en Dieu une imperfection. Mais comment Dieu en aurait-il connaissance, sinon par ses propres décrets ? Donc ses décrets sont la cause de nos déterminations, et ainsi il s'ensuit à nouveau, semble-t-il, ou bien que le mal n'est pas un mal, ou bien que Dieu cause immédiatement ce mal. Et ici, la distinction des théologiens entre l'acte et le mal inhérent à l'acte ne peut avoir sa place[6]. Car Dieu a décrété l'acte comme le mode de l'acte, c'est-à-dire que Dieu n'a pas seulement décrété qu'Adam mangerait du fruit, mais aussi qu'il en mangerait nécessairement malgré l'interdiction. De sorte qu'une nouvelle fois, il semble suivre soit que le fait

qu'Adam en ait mangé malgré l'interdiction n'est pas un mal, soit que c'est Dieu lui-même qui l'a causé.

[8] Voilà, éminent Monsieur, ce que je ne puis pour l'instant percevoir dans votre traité, car il est difficile de soutenir l'une ou l'autre alternative. Mais je veux attendre de votre jugement avisé et de votre sagacité la réponse qui me satisfera, et j'espère montrer par la suite combien je vous en serai obligé. Soyez certain, éminent Monsieur, que je ne vous le demande dans nul autre but que le désir de la vérité. Je ne me rattache à aucune doctrine et je suis une personne libre. Je ne dépends en aucune manière d'une profession religieuse, je me nourris par une honnête activité commerciale, et le temps qu'il me reste je l'emploie à ces questions. Aussi vous prié-je humblement de ne pas trouver mes difficultés importunes. Si vous songez à y répondre, ce que je désire très ardemment, écrivez à W. v. B. […]. Je suis et reste, dans l'intervalle,

votre très dévoué serviteur

W. v. B.

Dordrecht, le 12 décembre 1664.

Lettre 19
B. d. S.
Au très savant et très avisé
Monsieur
Willem Van Blyenbergh

Monsieur et ami inconnu [1],

[1] Votre lettre datée du 12 décembre et insérée dans l'autre, écrite le 21 du même mois, m'est finalement arrivée le 26 à Schiedam. Vous avez, je l'ai compris, un fort amour de la vérité, qui est l'unique but de tous vos désirs. Comme je n'ai moi-même pas d'autre visée, cela m'a décidé à accepter d'abord pleinement de répondre à votre demande, c'est-à-dire aux deux questions que vous avez déjà envoyées, ainsi qu'à celles que vous enverrez par la suite, à la mesure de mes moyens intellectuels. Mais je veux aussi faire de mon côté tout ce qui pourra, à l'avenir, favoriser notre rapprochement dans une amitié sincère.

[2] En effet, parmi les choses qui ne sont pas en mon pouvoir, aucune n'a plus de valeur à mes yeux que d'avoir l'honneur de nouer des relations amicales avec des hommes sincèrement amoureux de la vérité. Car je crois que dans le monde entier, il n'y a rien que l'on puisse aimer avec assurance, parmi les choses qui sont au-delà de notre pouvoir, sinon ces hommes-là. En effet, il est aussi impossible que disparaisse l'amour qu'ils se portent les uns aux autres, fondé dans l'amour qu'a chacun pour la vérité, que de ne pas embrasser la vérité elle-même une fois qu'on l'a comprise. De plus, il s'agit de l'amour le plus élevé et le plus agréable que l'on puisse trouver dans les choses qui sont au-delà de notre pouvoir. Car aucune chose, sinon la vérité, n'est capable d'unir pleinement les avis et les sentiments divers. Je ne dis

rien des immenses avantages qui en découlent, pour ne pas vous retenir plus longtemps sur des choses que, sans nul doute, vous connaissez vous-même. Si pourtant je l'ai fait jusqu'ici, c'était pour mieux montrer combien m'est agréable, et le sera à l'avenir, d'avoir l'occasion de me mettre à votre service.

[3] Et pour saisir celle qui se présente, je commencerai par répondre à votre question. Voici de quoi il s'agit : il *semble* que de la Providence de Dieu (qui ne *diffère* pas de sa volonté) autant que du concours de Dieu (création continue des choses), il suive en toute clarté soit qu'il n'y a pas de péchés, autrement dit pas de mal, soit que c'est Dieu qui accomplit ces péchés et ce mal. Mais vous n'expliquez pas ce que vous entendez par mal, et pour autant qu'on peut le percevoir d'après l'exemple de la volonté déterminée d'Adam, vous semblez par mal entendre la volonté elle-même, en tant qu'elle se conçoit comme *déterminée d'une manière précise, ou bien en tant qu'elle s'oppose au commandement de Dieu*. Pour cette raison, vous dites (et j'en ferais autant s'il en allait réellement ainsi) que c'est une grande absurdité de soutenir l'une ou l'autre alternative, soit que Dieu accomplit les choses qui sont contre sa volonté, soit qu'elles sont bonnes même si elles s'opposent à la volonté de Dieu. Pour ma part, je ne puis concéder que *les péchés et le mal soient quelque chose de réel, et encore moins que quelque chose soit ou puisse arriver contre la volonté de Dieu. Au contraire, je dis non seulement que les péchés ne sont rien de réel, mais même j'affirme que nous ne pouvons dire qu'improprement, autrement dit en parlant à la manière des hommes, que l'on pèche envers Dieu, comme lorsque nous disons que les hommes offensent Dieu*.

[4] Car, en ce qui concerne le premier point, nous savons que tout ce qui est, considéré en soi sans égard à quoi que ce soit d'autre, inclut une perfection. Dans une chose quelconque,

celle-ci s'étend aussi loin que s'étend l'essence même de la chose. C'est évident, car une essence n'est rien d'autre. Je prends moi aussi comme exemple la résolution, ou volonté déterminée d'Adam, de manger du fruit défendu. Cette résolution ou volonté déterminée, considérée en elle seule, inclut autant de perfection qu'elle exprime de réalité. Cela peut se comprendre du fait que nous ne pouvons concevoir dans les choses aucune imperfection, sauf à porter attention à d'autres qui ont plus de réalité. Et pour cette raison, dans le décret d'Adam, quand nous le considérons en lui-même et sans le comparer à d'autres plus parfaits, c'est-à-dire qui montrent un état supérieur de perfection, nous ne pourrons trouver aucune imperfection. On peut même le comparer à une infinité d'autres choses qui sont de loin plus imparfaites eu égard à lui, comme les pierres, les bûches, etc. ! Cela, tout le monde l'admettra, car tout ce que l'on déteste et que l'on contemple avec dégoût chez les hommes, nous l'observons avec admiration chez les animaux, comme la guerre chez les abeilles, la jalousie chez les pigeons, etc. Nous détestons toutes ces choses chez les hommes, mais nous ne jugeons pas moins qu'elles rendent les animaux plus parfaits. Puisqu'il en est ainsi, *il suit clairement que les péchés, dans la mesure où ils n'indiquent que de l'imperfection, ne peuvent consister en rien qui exprime une réalité*, tel que le décret d'Adam ou son exécution.

[5] De plus, nous ne pouvons pas non plus dire que la volonté d'Adam soit contraire au vouloir de Dieu, et qu'ainsi elle est mauvaise parce qu'elle déplaît à Dieu. Car cela poserait en Dieu une grande imperfection si quelque chose arrivait contre sa volonté, et s'il désirait quelque chose qu'il n'obtiendrait pas, et si sa nature était déterminée de telle manière qu'il eût, comme les créatures, de la sympathie pour

certaines choses et de l'antipathie pour d'autres. Mais surtout, cela répugnerait même du tout au tout à la nature de la volonté divine. En effet, dès lors que celle-ci ne se différencie pas de son intellect, il est tout aussi impossible que quelque chose arrive contre sa volonté que contre son intellect. C'est dire que ce qui arriverait contre sa volonté devrait être d'une nature propre à contrarier aussi son intellect, comme un carré rond.

[6] Puisque donc la volonté ou le décret d'Adam, considéré en soi, n'était pas un mal et n'était pas à proprement parler contre la volonté de Dieu, il suit que Dieu peut en être la cause, et même, selon le raisonnement que vous remarquez, qu'il doit l'être. Mais *pas en tant qu'il s'agissait d'un mal, car le mal qui s'y trouvait n'était rien d'autre que la privation de l'état plus parfait* qu'Adam, par cet acte, devait quitter. Or il est certain que la privation n'est pas quelque chose de réel et qu'on la nomme ainsi seulement eu égard à notre intellect et non à celui de Dieu. Elle naît du fait que tous les singuliers d'un même genre, par exemple tous ceux qui ont la figure extérieure des humains, nous les exprimons par une seule et même définition, et qu'en conséquence, nous jugeons qu'ils sont tous aptes à la plus grande perfection que nous puissions déduire d'une telle définition. Mais lorsque nous en trouvons un dont les actes sont contraires à cette perfection, nous jugeons alors qu'il en est privé et qu'il s'écarte de sa propre nature. *Nous ne le ferions pas si nous n'avions pas pris pour référence une telle définition, et si nous ne l'avions pas estampillé, lui, d'une telle nature !* Mais Dieu ne connaît pas les choses de manière abstraite, il ne forme pas de définitions générales de ce genre, et il ne rapporte pas aux choses plus de réalité que celle que la puissance et l'intellect divins leur ont fournie et attribuée en vérité. Il en suit donc manifestement

qu'*on ne peut parler de privation qu'eu égard à notre intellect, mais non eu égard à Dieu*.

[7] Voilà, ce me semble, qui résout entièrement le problème. Mais pour aplanir encore la voie et éviter tout scandale, il me faut encore répondre aux deux questions que voici. 1. Pourquoi l'Écriture sainte dit-elle que Dieu désire que les impies se convertissent, et aussi pourquoi Dieu a-t-il défendu à Adam de manger les fruits de l'arbre, s'il avait décidé le contraire ? 2. Est-ce que, comme il semble, il suit de mes propos que les impies servent Dieu par l'orgueil, par l'avarice, par le désespoir, etc., aussi bien que les probes par la générosité, la patience, l'amour, etc., parce qu'ils suivent tous la volonté de Dieu ?

[8] Pour répondre à la première question, *je dis que l'Écriture, parce qu'elle sert surtout au commun du peuple, parle continuellement à la manière des hommes*, car le peuple n'est pas apte à entendre les choses sublimes. Voilà la raison qui me persuade que tout ce que Dieu a révélé aux Prophètes comme étant nécessaire au salut est écrit sous la forme de lois et de telle manière que les Prophètes ont composé une grande parabole. C'est ainsi que, premièrement, ils représentèrent Dieu comme un Roi et un Législateur, parce qu'il leur avait révélé les moyens du salut et de la perdition, dont il est également la cause. Les moyens, qui ne sont que des causes, ils les appelèrent des lois, et ils les transcrivirent sous forme juridique. Le salut et la perdition, qui ne sont que les effets qui découlent immédiatement de ces moyens, ils les présentèrent comme une récompense et une punition, et c'est suivant cette parabole, plutôt qu'en fonction de la vérité, qu'ils adaptèrent leur langage. Dieu est régulièrement représenté comme un homme, tantôt irrité, tantôt miséricordieux, parfois désireux de l'avenir, parfois jaloux et suspicieux, voire trompé

par le diable lui-même. De sorte que les philosophes, en même temps que tous ceux qui sont au-dessus de la loi, c'est-à-dire qui suivent la vertu non pas comme une loi, mais par amour, parce qu'elle est ce qu'il y a de meilleur, ne doivent pas être incommodés par les mots de cette sorte.

[9] L'*interdiction* faite à Adam consistait donc seulement en ce que Dieu a révélé à Adam que le fait de manger de cet arbre était suivi de mort, de la même manière que, par notre compréhension naturelle, il nous révèle, à nous aussi, que le poison est mortel. Et si vous demandez : À quelle fin lui a-t-il révélé cela ? Je donne cette réponse : Pour le rendre plus parfait dans la connaissance. Par conséquent, demander à Dieu pourquoi il ne lui a pas donné une volonté plus parfaite, c'est aussi absurde que de lui demander pourquoi le cercle n'a pas été doté de toutes les propriétés de la sphère, comme il suit <manifestement> de ce qui a été dit plus haut, et que j'ai moi-même démontré dans le scolie de la prop. 15 de la première partie <*des Princ. de Desc. démontr. à la manière des géomètres*>.

[10] En ce qui touche à la deuxième difficulté, eh bien oui, il est vrai que les impies expriment la volonté de Dieu, à leur mesure. Ce n'est pas pour autant qu'ils sont en aucun cas comparables aux probes. Car plus une chose a de perfection, plus aussi elle tient de la divinité, et mieux elle exprime la perfection de Dieu. Ainsi, dès lors que les probes ont incomparablement plus de perfection que les impies, la vertu des probes ne peut se comparer à la vertu des impies. Il manque à ceux-ci l'amour de Dieu, qui découle de la connaissance de Dieu, et par quoi seul nous pouvons être dit, eu égard à notre intellect humain, les serviteurs de Dieu. Et même, parce qu'ils ne connaissent pas Dieu, ils ne sont dans les mains de l'Artisan qu'un instrument qui sert sans le savoir,

et qui, en servant, brûle. Les probes au contraire servent tout en le sachant, et en servant, ils deviennent plus parfaits.

[11] Voilà, Monsieur, tout ce que je peux apporter aujourd'hui comme réponse à votre question. Je ne désire rien d'autre que de pouvoir vous satisfaire. Mais si vous y trouvez encore quelque difficulté, je vous en prie, faites-m'en part, pour que je voie si je puis la lever. N'ayez de votre côté aucune crainte de m'importuner, aussi longtemps que vous vous estimerez insatisfait. Je n'aurai de plus grand plaisir que d'en savoir les raisons, afin que, pour finir, la vérité se fasse jour. Je préférerais écrire dans la langue dans laquelle j'ai été élevé, j'exprimerais peut-être mieux ma pensée[2]. Veuillez donc excuser et corriger les erreurs par vous-même, et considérez-moi, Monsieur, comme

votre ami très dévoué

B. de Spinoza.

Lange Bogart, le 5 janvier 1665.

[12] Je resterai à Lange Bogart[3] pendant encore trois ou quatre semaines, après quoi je pense rentrer à Voorburg. Je pense que d'ici là, j'aurai reçu votre réponse, mais si vos affaires ne le permettent pas, je vous prie de m'écrire à Voorburg, à l'adresse suivante : rue de l'Église, chez M. Daniel Tydeman, peintre.

Lettre 20
Willem Van Blyenbergh
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Monseigneur et cher ami [1],

[1] Comme on me remettait votre lettre et que je la survolais en hâte, j'ai pensé non seulement y répondre aussitôt, mais même en contester une grande partie. Pourtant, plus je la parcourais, moins j'y trouvais matière à objections. Et autant j'ai eu d'impatience de la voir, autant j'ai pris de plaisir à la lire.

[2] Mais avant que je commence mes demandes, qui requièrent vos solutions à certaines difficultés, il faut savoir au préalable qu'il y a deux règles générales selon lesquelles je voudrais toujours continuer à philosopher. L'une est la conception claire et distincte de mon intellect, l'autre la Parole révélée de Dieu, autrement dit la volonté de Dieu. Me fiant à la première, je cherche à être un amant de la vérité, et me fiant à la seconde, je m'efforce d'être un philosophe chrétien. Et lorsqu'après un long examen, il peut arriver que ma connaissance naturelle semble contredire cette Parole, ou ne pas pouvoir s'accorder avec elle, cette Parole trouve en moi tant de respect que je préfère suspecter les conceptions que je m'imagine claires, plutôt que de les établir au-dessus et à rebours de la vérité qui, je le crois, m'a été prescrite dans le Livre. Et quoi d'étonnant ? car je veux fermement continuer à croire que cette Parole est la Parole de Dieu, c'est-à-dire qu'elle est venue de Dieu, suprême et très parfait, qui inclut plus de perfections que je n'en puis moi-même concevoir. Peut-être a-t-il voulu dire de lui-même et de ses œuvres plus de perfections que moi, avec mon intellect fini, j'ai aujourd'hui – aujourd'hui, dis-je ! – les moyens de percevoir ?

En effet, il peut se faire que je me sois moi-même, par mes propres œuvres, privé de plus de perfections. Et alors, si jamais j'ai été pourvu de la perfection dont m'ont privé mes propres actes, je pourrais percevoir que tout ce qui nous est exposé et enseigné dans cette Parole s'accorde avec les conceptions les plus saines de mon esprit. Mais parce que je me soupçonne, en ce qui me concerne, de m'être moi-même, par une erreur continuelle, privé d'une meilleure condition, et que notre connaissance, si claire soit-elle, inclut de l'imperfection (comme vous l'affirmez dans les *Princ*., partie I, prop. 15), je préfère alors me retourner, même sans raison, vers cette Parole, de ce seul fait qu'elle vient de l'être le plus parfait (cela je le présuppose, sans proposer ici de démonstration, parce qu'elle serait trop longue), et par conséquent, je dois la croire.

[3] À présent, si je devais juger de votre lettre en suivant seulement ma première règle, à l'exclusion de la seconde, comme si je n'en tenais pas compte ou qu'il n'en restait rien, je devrais en admettre une grande partie, que j'admets en effet, et admirer vos subtiles conceptions. Mais la seconde règle me met en grand désaccord avec vous. C'est donc sous la conduite de ces deux règles que je vais examiner vos thèses avec un peu plus de détail, autant qu'une lettre le permet.

[4] D'abord, conformément à la règle posée en premier, j'avais posé cette question : Puisque, selon votre point de vue, créer et conserver sont une seule et même chose, et puisque Dieu fait persévérer dans leur état non seulement les choses, mais aussi les mouvements et les modes des choses, c'est-à-dire qu'il leur apporte son concours, ne semble-t-il pas qu'il suive que *rien n'est mal*, ou que *Dieu lui-même fait le mal* ? Je m'appuyais sur la règle selon laquelle rien ne peut se faire contre la volonté de Dieu, sans quoi il envelopperait

imperfection, ou alors les choses qu'accomplit Dieu (où celles que nous disons mauvaises semblaient aussi comprises) devraient aussi être mauvaises. Mais puisque cela inclut aussi une contradiction, et que, tournant la chose d'une manière ou d'une autre, je ne pouvais me libérer de cette contradiction, je me tournais par conséquent vers vous, comme vers le meilleur interprète de vos propres conceptions.

[5] Vous dites, en réponse, que vous persistez dans la première phrase, selon laquelle rien ne se fait ni ne peut se faire contre la volonté de Dieu. Mais au moment de répondre à cette difficulté (savoir si Dieu ne ferait pas le mal), vous dites que « le péché n'est pas quelque chose de réel, et aussi que nous ne pouvons dire que tout à fait improprement que l'on pèche envers Dieu ». Et dans l'*Appendice*, partie I, chap. 6, vous dites qu'« il n'y a pas de Mal absolu, comme cela est évident par soi : car tout ce qui existe, considéré en soi sans égard à rien d'autre, inclut une perfection, qui dans une chose quelconque s'étend toujours aussi loin que s'étend l'essence même de la chose, et par conséquent il suit évidemment que les péchés, parce qu'ils n'indiquent rien d'autre que de l'imperfection, ne peuvent consister en rien qui exprime une essence ». Si le péché, le mal, l'erreur, de quelque nom qu'on l'appelle, n'est rien d'autre que perdre un état de perfection ou en être privé, il suit en tout cas, semble-t-il, que le fait d'exister n'est certes ni un mal ni une imperfection, mais qu'un certain mal peut naître dans une chose existante. Car ce qui est parfait ne sera pas privé d'un état plus parfait par une action également parfaite, mais à cause de notre inclination à quelque imperfection, parce que nous n'utilisons pas assez la force qui nous a été donnée.

[6] Cela, vous semblez l'appeler « non un mal, mais seulement un moindre bien, parce que les choses considérées

en elles-mêmes incluent de la perfection ; ensuite parce que les choses, dites-vous, ne possèdent pas plus d'essence que celle que la puissance et l'intellect divins leur ont fournie et attribuée en vérité ; par conséquent, elles ne peuvent pas non plus montrer dans leurs actions plus d'existence qu'elles n'ont reçu d'essence ». En effet, si je ne puis faire ni plus ni moins d'œuvres qu'autant que j'ai reçu d'essence, on ne peut se figurer aucune privation d'un état plus parfait. Car, si rien n'arrive contre la volonté de Dieu, et si rien n'arrive qu'autant qu'il a été donné d'essence, quel mode d'existence peut être supérieur à celui d'un mal que vous nommez privation d'un état meilleur ? Comment quelqu'un peut-il perdre un état plus parfait par un acte à ce point dépendant de son état ? C'est ainsi que je suis persuadé, très illustre Monsieur, qu'il faut soutenir l'un ou l'autre, soit qu'il y a du mal, soit, s'il n'y a pas de mal, qu'il ne peut y avoir aucune privation d'un état meilleur. Car il me semble contradictoire d'affirmer qu'il n'y a pas de mal et qu'on déchoie d'un état meilleur.

[7] Mais vous direz que, par la privation d'un état plus parfait, nous tombons certes dans un bien moindre, mais non dans un mal absolu ; mais (*Appendice*, partie I, chap. 3) vous m'avez appris qu'il n'y a pas à se quereller sur les mots. C'est pourquoi je ne discute pas ici s'il doit être dit absolu ou non, mais si nous ne désignons pas à bon droit la chute d'un état meilleur vers un pire, comme un état mauvais ou plus mauvais. Mais, répliquerez-vous, ce mauvais état contient encore beaucoup de bon ! Et moi, je vous demande s'il ne faut pas appeler mauvais l'homme qui, par l'action de sa propre imprudence, a causé la perte d'un état plus parfait, et qui par conséquent est à présent diminué par rapport à ce qu'il était auparavant !

[8] Pour vous sortir du raisonnement précédent, parce qu'il y subsiste pour vous un certain nombre de difficultés, vous affirmez ceci : « Il y a certes du mal, il y en a eu en Adam, mais cela n'est pas quelque chose de réel, et on le dit tel seulement eu égard à nous, et non à l'intellect de Dieu, et ce qui est *privation* eu égard à nous *(mais seulement en tant que nous nous privons nous-mêmes de la liberté suprême qui a trait à notre nature et qui est en notre pouvoir)* n'est que *négation* eu égard à Dieu. » Mais permettez que nous examinions ici si ce que vous appelez mal, si du moins il ne s'agissait d'un mal qu'eu égard à nous, ne serait pas le mal. Ensuite, si le mal, tel que vous l'entendez, devrait seulement s'appeler *négation* eu égard à Dieu.

[9] À la première question, il me semble d'une certaine manière avoir répondu plus haut. J'accorde que ma moindre perfection par rapport à un autre être ne peut poser aucun mal en moi, parce que je ne peux pas exiger du créateur un meilleur état, mais qu'elle fait seulement que mon état diffère en degré. Néanmoins, je ne pourrai pas admettre, si je suis à présent plus imparfait que je ne fus et que c'est par ma faute si j'ai attiré à moi cette imperfection, que je ne suis pas plus mauvais à cet égard. Si, dis-je, je me considère moi-même avant de tomber dans aucune imperfection, et que je me compare à d'autres ayant une plus grande perfection que moi, cette moindre perfection ne sera pas un mal, mais un bien de moindre degré. Mais si je me compare moi-même, après avoir déchu de l'état de perfection, m'en étant privé par ma propre imprudence, avec ma forme première, quand je suis sorti des mains de mon Créateur et que j'étais plus parfait, je dois bien juger que je suis pire qu'avant ! En effet, ce n'est pas le Créateur, c'est moi qui me suis conduit moi-même à ce point !

Car j'avais assez de force, comme vous l'avouez vous-même, pour me préserver moi-même de l'erreur !

[10] En ce qui concerne la seconde question, il s'agit de savoir si le mal qui consiste, soutenez-vous, dans la privation d'un état meilleur que non seulement Adam, mais nous tous, avons perdu par un acte irréfléchi et désordonné, si cela, dis-je, est une simple *négation* eu égard à Dieu. Mais pour examiner cela correctement, il nous faut voir comment vous concevez l'homme et le faites dépendre de Dieu avant toute erreur, et comment vous concevez le même homme après l'erreur. Avant l'erreur, tel que vous le décrivez, il ne possède pas plus d'essence que ce que la puissance et l'intellect divins lui ont fourni et attribué en réalité, c'est-à-dire (si je ne me trompe pas sur votre pensée) que l'homme ne peut avoir ni plus ni moins de perfection qu'autant d'essence que Dieu a mis en lui. Mais on fait ainsi dépendre l'homme de Dieu de la même manière que les éléments, les pierres, les herbes, etc. ! Or, si tel est votre avis, je ne saisis pas ce que veulent dire les mots de *Princ.*, part. I, prop. 15 : « Et puisque, dites-vous, la volonté est libre de se déterminer, il suit que nous avons le pouvoir de contenir notre faculté d'assentir dans les limites de notre intellect, et partant, de faire en sorte de ne pas tomber dans l'erreur. » Ne semble-t-il pas qu'il y ait contradiction entre faire la volonté si libre qu'elle puisse se préserver de l'erreur, et la faire aussi dépendre de Dieu de sorte qu'elle ne puisse montrer ni plus ni moins de perfection qu'autant d'essence que Dieu lui a donné ?

[11] Sur le deuxième point, à savoir comment vous concevez l'homme après l'erreur, vous dites que l'homme, par une action totalement irréfléchie, c'est-à-dire ne contenant pas sa volonté dans les limites de l'intellect, se prive lui-même d'un état plus parfait. Mais il me semble que vous auriez dû,

ici et dans les *Principes*, expliquer plus précisément l'un et l'autre termes de cette privation : que possédait-il avant la privation, et qu'a-t-il conservé après la perte de cet état parfait (comme vous l'appelez) ? Car dans les *Princ*., part. I, prop. 15, on nous dit ce que nous avons perdu, soit, mais pas ce que nous avons gardé ! « Toute l'imperfection de l'erreur consiste donc en la seule privation de la liberté suprême, que l'on appelle erreur. » Examinons l'un et l'autre, du point de vue que vous voulez soutenir.

[12] Vous soutenez qu'il y a en nous des modes de penser tellement divers que nous appelons les uns modes de vouloir, les autres modes de comprendre, mais en plus de cela, qu'il y a même entre eux un ordre tel que nous ne devons vouloir aucune chose avant de l'avoir clairement comprise. Vous soutenez aussi que si nous contenons notre volonté dans les limites de l'intellect, nous ne nous tromperons jamais. Et qu'enfin il est en notre pouvoir de contenir la volonté dans les limites de l'intellect. Si je rassemble tout cela sérieusement en mon esprit, il est nécessaire que la vérité soit d'un côté ou de l'autre : soit tout ce que nous tenons pour établi n'est que fiction, soit c'est Dieu qui nous a inculqué cet ordre. S'il nous l'a inculqué, ne serait-il pas absurde d'affirmer que cela a été fait sans aucune finalité, et que Dieu n'exige pas que nous observions et suivions cet ordre ? Cela poserait en effet une contradiction en Dieu. Et si nous devons observer l'ordre établi en nous, comment pouvons-nous être et demeurer à ce point dépendants de Dieu ?

[13] En effet, si personne n'a ni plus ni moins de perfection qu'autant qu'il a reçu d'essence, et si cette force doit se connaître par ses effets, celui qui laisse aller sa volonté au-delà des limites de son intellect n'a pas reçu de Dieu assez de force, sans quoi il en aurait tiré l'effet. Par conséquent, celui qui se

trompe n'a pas reçu de Dieu la perfection de pouvoir ne pas se tromper, sinon il ne se tromperait jamais. Car, selon vous, autant d'essence, autant de perfection dans les effets.

[14] Deuxièmement, si Dieu nous a dotés d'assez d'essence pour que nous puissions observer l'ordre que, vous l'affirmez, nous pouvons respecter, en exprimant toujours autant de perfection que nous avons d'essence, comment se fait-il que nous le transgressions ? Comment se fait-il que nous puissions transgresser cet ordre, et que nous ne contenions pas toujours la volonté dans les limites de l'intellect ?

[15] Troisièmement, si je dépends de Dieu de la manière que j'ai montré plus haut être la vôtre, et que je ne peux contenir ma volonté ni au-dedans ni au-dehors de l'intellect sans que Dieu ne m'ait d'abord donné une telle essence et n'ait préalablement déterminé par sa volonté l'un ou l'autre, comment donc pourrai-je, si nous considérons cela jusqu'au bout, réussir à faire usage de la liberté du vouloir ? Cela ne semble-t-il pas poser une contradiction en Dieu, que de nous prescrire l'ordre de contenir notre volonté dans les limites de notre intellect, et de ne pas nous fournir assez d'essence ou de perfection pour pouvoir l'observer ? Et s'il nous a donné assez de perfection, suivant votre avis, nous ne pourrons absolument jamais nous tromper ! Car autant nous posséderons d'essence, autant de perfection nous devrons faire valoir, en montrant toujours dans nos œuvres la force concédée. Or nos erreurs sont la preuve que la force que nous avons ne dépend pas de Dieu de la manière que vous soutenez. Par conséquent, la vérité doit être d'un côté ou de l'autre : soit nous ne dépendons pas autant de Dieu, soit nous n'avons pas en nous le pouvoir de ne pas nous tromper. Mais, suivant votre avis, nous avons le pouvoir de ne pas nous tromper. Donc nous ne pouvons pas être à ce point dépendants.

[16] De ce qu'on vient de dire, il ressort clairement, me semble-t-il, qu'il est impossible que le mal, autrement dit la privation d'un état meilleur, soit négation eu égard à Dieu. En effet, que signifie être privé, ou perdre un état plus parfait ? N'est-ce pas passer d'une plus grande à une moindre perfection, et par conséquent d'une plus grande à une moindre existence, et être placé par Dieu à un certain degré de perfection et d'essence ? N'est-ce pas vouloir qu'il nous soit impossible d'accéder à un autre état que celui dont il a une parfaite connaissance, à moins qu'il n'en ait décrété et voulu autrement ? Est-il possible qu'il ait voulu que telle créature, produite par un Être omniscient et suprêmement parfait, reçût tel état d'essence et – bien que Dieu lui apporte continuellement son concours pour qu'elle conserve cet état – qu'elle décline en essence, c'est-à-dire devienne moindre en perfection, sans que Dieu en ait connaissance ? Il me semble que cette chose-là enveloppe une absurdité. N'est-il pas absurde de dire qu'Adam a perdu un état plus parfait et qu'il a été par conséquent incapable de respecter l'ordre que Dieu avait mis dans son âme, et que Dieu n'avait aucune connaissance de cette perte et de cette imperfection, autrement dit de la qualité et de la quantité de perfection qu'il avait mise en Adam ? Peut-on comprendre que Dieu ait constitué un être tellement dépendant qu'il ne pouvait produire rien d'autre qu'un tel acte, et que par cet acte il dût perdre un état plus parfait (sans compter le fait qu'il en serait la cause absolue) sans que Dieu en eût aucune connaissance ?

[17] J'admets qu'il y a une différence entre l'acte et le mal adhérent à l'acte. Mais je ne peux comprendre que « le mal eu égard à Dieu soit une négation ». Que Dieu connaisse l'acte, le détermine, y concoure, et cependant ne sache pas le mal qui

est dans cet acte, ni ses conséquences, cela me semble impossible en Dieu.

[18] Remarquez avec moi que Dieu concourt à mon acte de procréation avec mon épouse. C'est en effet quelque chose de réel, et par conséquent Dieu en a une claire connaissance. Mais dans la mesure où je fais un mauvais usage de cet acte avec l'épouse d'un autre, contre toute loyauté et contre mon propre serment, cet acte s'accompagne de mal. Pourquoi, eu égard à Dieu, celui-ci devrait-il être seulement négatif ? Il ne vient pas du fait que j'accomplisse l'acte de procréation, car en tant qu'il a réellement lieu, Dieu y concourt. Il faut donc que le mal qui accompagne cet acte soit seulement que moi, contre mon propre engagement, ou bien contre le commandement de Dieu, je l'accomplisse avec telle femme, avec laquelle il ne m'est pas permis de m'unir. Mais alors, peut-on concevoir que Dieu connaisse nos actions, y concoure, et cependant ignore avec qui nous les accomplissons, d'autant que Dieu concourt aussi à l'action de cette femme avec laquelle je me suis accouplé ? Il semble difficile de croire cela de Dieu.

[19] Considérez l'acte de tuer. En tant qu'il est un acte réel, Dieu y concourt. Mais cette action, est-ce qu'il en ignorerait l'effet, à savoir la destruction d'un être et la dissolution d'une créature de Dieu ? C'est comme si Dieu ne connaissait pas ses propres effets ! (Ici, je crains de ne pas bien saisir votre pensée, car vos conceptions sont bien entendu trop subtiles pour que vous commettiez une erreur si grossière.) Peut-être soutiendrez-vous que ces actes, tels que je les pose, sont entièrement bons et qu'aucun mal ne les accompagne ? Mais dans ce cas, je ne comprends pas ce que vous appelez mal dans ce qu'implique la privation d'un état plus parfait. De plus, le monde entier se trouverait alors dans une éternelle et perpétuelle confusion, et nous autres hommes, nous

deviendrions semblables aux bêtes. Voyez, je vous en prie, de quel profit serait au monde une telle opinion !

[20] Vous rejetez la description commune de l'homme, et vous voulez qu'appartienne à chaque homme autant de perfection pour agir que Dieu en a effectivement laissé à sa portée. Mais dans ce cas, je ne peux que penser que les impies par leurs actes servent Dieu aussi bien que les probes ! Pourquoi ? Parce que ni les uns ni les autres ne peuvent accomplir d'œuvres plus parfaites qu'il n'a été donné à leurs essences respectives, et de la manière que montrent leurs effets. Il ne me semble pas que vous résolviez la question par votre seconde réponse, en disant que « plus une chose a de perfection, plus aussi elle a reçu de la divinité, et plus elle exprime la perfection de Dieu. Ainsi, dès lors que les probes ont incomparablement plus de perfection que les impies, leur vertu ne peut se comparer à celle des impies, parce que les uns servent dans les mains de l'artisan comme un instrument qui ne sait pas, et qui en servant, brûle, tandis que les probes servent tout en le sachant, et en servant, ils deviennent plus parfaits ». Il est pourtant vrai que ni les uns ni les autres ne peuvent faire plus. Car l'un met en œuvre plus de perfection que l'autre, pour autant qu'il a reçu plus d'essence que l'autre. Est-ce que les impies, avec leur étroite perfection, ne servent pas Dieu aussi bien que les probes ? Car, selon votre avis, Dieu n'exige rien de plus des impies, sans quoi il les aurait pourvus de plus d'essence. Mais il ne leur a pas donné plus d'essence, comme il résulte de leurs œuvres. Donc il ne veut d'eux rien de plus. Dès lors, si chacun, selon son espèce, ne fait ni plus ni moins que ce que Dieu veut, pourquoi celui qui fait peu, mais autant cependant que Dieu exige de lui, ne serait-il pas agréable à Dieu, et aussi agréable qu'un probe ?

[21] De plus, de même que nous perdons, suivant votre avis, un état plus parfait, par le mal qui accompagne un acte du fait de notre imprudence, vous semblez également vouloir soutenir ici qu'en contenant la volonté dans les limites de l'intellect, non seulement nous restons aussi parfaits que nous le sommes, mais même qu'en servant, nous devenons plus parfaits. Cela, j'en suis persuadé, enveloppe contradiction, si nous dépendons de Dieu au point que nous ne pouvons mettre en œuvre ni plus ni moins de perfection qu'autant nous avons reçu d'essence, c'est-à-dire si Dieu a voulu que nous puissions changer tantôt en pire par notre imprudence, tantôt en mieux par notre prudence. De sorte que, si l'homme est tel que vous le décrivez, je ne peux penser rien d'autre que ceci : les impies par leurs actes servent Dieu aussi bien que les probes par les leurs. Et, de la sorte, nous voici dépendants de Dieu comme les éléments, les herbes, les pierres, etc. À quoi servira donc notre intellect ? À quoi le pouvoir de contenir la volonté dans les limites de l'intellect ? Par quelle cause cet ordre est-il fixé en nous ?

[22] D'un autre côté, observez seulement de quoi nous nous privons. Plus de méditation attentive et sérieuse pour nous rendre nous-mêmes parfaits selon la règle de perfection de Dieu et l'ordre qu'il a imprimé en nous : nous nous dépouillons de la prière et des soupirs adressés à Dieu, par lesquels nous avons si souvent perçu que nous recevions un extraordinaire réconfort. Nous nous dépouillons de toute religion, et de tout l'espoir, et de toute la satisfaction que nous devons attendre des prières et de la religion. Car enfin, si Dieu n'a aucune connaissance du mal, il est fort peu crédible qu'il punira le mal. Quelles raisons me reste-t-il alors de ne pas perpétrer avidement tous les crimes qu'on voudra, pourvu que je puisse échapper à la sentence du juge ? Pourquoi ne pas

acquérir des richesses par des voies détestables ? Pourquoi ne pas accomplir sans discrimination tout ce à quoi nous poussent le plaisir et la chair ? Vous direz : Parce que nous devons aimer la vertu pour elle-même. Mais comment puis-je aimer la vertu ? À moi, on ne m'a pas donné tant d'essence et de perfection ! Et si l'on peut avoir autant de satisfaction en ceci qu'en cela, pourquoi consacrer ma force à contenir la volonté dans les limites de l'intellect ? Pourquoi ne pas faire ce à quoi m'entraînent mes passions ? Pourquoi ne pas tuer en secret l'homme qui fait obstacle à mon chemin ? Etc. Voyez quelle aubaine nous offrons à tous les impies et à l'impiété ! Nous nous rendons semblables à des bûches, et toutes nos actions ne sont plus que des mouvements d'horloges.

[23] Suite à ce qui a été dit, il me semble très difficile que nous ne puissions qu'improprement dire que nous péchons envers Dieu. Que signifie, en effet, la force qu'on nous a donnée de contenir la volonté dans les limites de l'intellect, si lorsque nous l'outrepassons, nous péchons contre l'ordre ? Vous direz peut-être que ce n'est pas pécher envers Dieu, mais envers nous-mêmes. Car si nous disions proprement pécher envers Dieu, il faudrait dire aussi que quelque chose arrive contre la volonté de Dieu, ce qui selon vous est impossible. Donc les péchés le sont aussi ! Cependant, la vérité doit être d'un côté ou de l'autre : Dieu veut une chose ou ne la veut pas. S'il la veut, quel mal pourrait-il y avoir, eu égard à nous ? S'il ne la veut pas, selon votre opinion, elle ne devra pas arriver. Mais quoique, d'après votre avis, seul ce dernier point enveloppe absurdité, il me semble pourtant très dangereux d'admettre les absurdités précédentes. Qui sait si, par une méditation assidue, je ne pourrais pas trouver un expédient pour concilier tout cela, dans une certaine mesure ?

[24] Je finirai là l'examen de votre lettre selon ma première règle générale, mais avant de commencer l'examen selon la seconde, je soulignerai encore deux points qui concernent votre lettre, ainsi qu'un passage que vous avez écrit dans les *Princ*., part. I, prop. 15. Premièrement, vous affirmez que « nous pouvons contenir le pouvoir de vouloir et de juger dans les limites de l'intellect », ce que je ne puis admettre absolument. En effet, si cela était vrai, il se trouverait certainement, dans une foule innombrable, au moins un homme qui montre par ses œuvres qu'il dispose d'un tel pouvoir. Or chacun peut voir clairement en soi-même que, si grande soit la force qu'on y emploie, on ne peut atteindre ce but. Et si quelqu'un a des doutes sur ce point, qu'il s'examine lui-même, à chaque fois que ses passions triomphent de sa raison en dépit de son propre intellect, même quand il s'y oppose de toutes ses forces.

[25] Mais vous direz que nous maintenons l'intellect dans les limites de la volonté non parce que c'est impossible, mais parce que nous n'y apportons pas assez d'application. Je réponds que si cela était possible, du moins s'en trouverait-il un, au moins, parmi tant de milliers d'hommes. Mais pas un seul homme, s'élevant parmi tous les hommes existants, n'oserait se glorifier de n'être jamais tombé dans l'erreur ! Et sur ce point, vraiment, quels arguments plus sûrs que cet exemple pourrait-on avancer ? S'il y en avait peu, il y en aurait un. Dès lors qu'il n'y en a aucun, il n'y a non plus aucune preuve.

[26] Il y a cependant une question que vous pourrez poser. Il s'agirait de dire : S'il peut se faire, une seule fois, qu'en contenant la volonté dans les limites de l'intellect par la suspension de mon jugement, je puisse faire en sorte de ne pas me tromper, pourquoi ne pourrais-je pas obtenir toujours ce

résultat, quand j'y apporterai la même application ? Je réponds que nous n'avons pas aujourd'hui tellement de force que de pouvoir toujours continuer. En une heure, je peux aussi parcourir deux milles si j'y mets toute ma force, mais je ne peux pas toujours le faire. De même, je puis bien me préserver une fois de l'erreur, en faisant preuve d'une grande application, mais je n'ai pas assez de force pour pouvoir le faire toujours. Il me semble clair que le premier homme, sortant des mains du parfait Artisan, avait été pourvu de cette force, mais (ici je suis d'accord avec vous) en n'utilisant pas assez cette force, ou en en faisant mauvais usage, il a perdu l'état parfait du pouvoir d'action qu'il possédait auparavant. Je pourrais ajouter diverses raisons pour confirmer ce point, mais je serais trop prolixe. Et j'estime que c'est en cela que consiste toute l'essence de l'Écriture sainte, que nous devons par là-même tenir en grande considération : elle nous enseigne en effet ce que confirme si clairement notre intellect naturel, à savoir que la chute de notre perfection première n'est que l'effet et la conséquence de notre imprudence. Quoi donc de plus nécessaire que de corriger, autant qu'il est possible, cette chute ? Or c'est là la seule et unique visée de l'Écriture sainte : reconduire à Dieu l'homme déchu.

[27] L'autre point concernant les *Princ*., part. I, prop. 15, est le suivant. Vous affirmez que « comprendre les choses clairement et distinctement s'oppose à la nature humaine », d'où vous concluez de plus qu'« il est de loin meilleur d'assentir aux choses, quoique confuses, et d'exercer sa liberté, que de rester toujours indifférent, c'est-à-dire au plus bas degré de liberté ». Une telle conclusion n'a rien de clair pour moi. Car la suspension du jugement nous conserve en l'état dans lequel nous avons été créés par le Créateur, tandis qu'assentir confusément aux choses, c'est assentir à des choses

non comprises, et donc avec une égale facilité au vrai et au faux. Et si (comme Monsieur Descartes l'enseigne quelque part) [2] nous ne recourons pas, pour assentir, à l'ordre que Dieu a mis entre notre intellect et notre volonté, selon lequel nous ne devons acquiescer qu'à ce qui est perçu clairement, même si dans un tel cas nous rencontrons la vérité, nous péchons cependant, parce que nous ne l'embrassons pas selon l'ordre que Dieu a voulu. Par conséquent, tout comme la restriction de notre assentiment nous conserve en l'état voulu par Dieu, l'assentiment confus nous conduit à un état plus mauvais, en ceci qu'il pose le fondement de l'erreur, par où nous perdons ensuite l'état de perfection.

[28] Mais je vous entends dire : Ne vaut-il pas mieux nous rendre plus parfaits en assentant à des choses même confuses que de rester toujours, en n'y assentant pas, au plus bas degré de perfection et de liberté ? Non seulement nous le nions, mais nous avons montré d'une certaine façon que nous ne nous rendons pas meilleurs, mais pires. De plus, il me semble même impossible et comme contradictoire que Dieu ait étendu la connaissance des choses déterminées par lui plus loin qu'il ne nous l'a donnée, car cela impliquerait que Dieu serait la cause absolue de nos erreurs. Et cela n'enlève rien au fait que nous ne pouvons pas reprocher à Dieu qu'il eût pu nous accorder plus qu'il ne nous a accordé, car il n'y était pas tenu. Il est vrai, bien sûr, que Dieu n'était pas tenu de donner plus qu'il n'a donné. Mais la suprême perfection de Dieu implique aussi que les créatures procédant de lui n'enveloppent aucune contradiction, comme ce serait alors le cas, semble-t-il. Et nulle part en effet, dans la nature créée, on ne peut découvrir de connaissance ailleurs que dans notre intellect. À quelle autre fin nous l'aurait-on accordé, sinon pour contempler et pour connaître les œuvres de Dieu ? Et ne s'ensuit-il pas de

manière évidente qu'il doit exister un accord entre les choses qui doivent être connues et notre intellect ?

[29] Mais si j'examinais votre lettre, sur les points dont nous venons de parler, selon ma deuxième règle générale, nos avis divergeraient plus qu'avec la première. Il me semble en effet (si je me trompe, veuillez me corriger) que vous n'assignez pas à l'Écriture sainte le caractère d'infaillible et de divine vérité que je crois être en elle. Il est vrai que vous croyez, dites-vous, que Dieu a révélé le contenu de l'Écriture sainte aux Prophètes, mais d'une manière si imparfaite que, s'il l'a fait comme vous le soutenez, cela impliquerait contradiction en Dieu. Car si Dieu a manifesté aux hommes sa Parole et sa volonté, c'est dans une fin précise. Et il est clair que si les Prophètes avaient forgé une parabole à partir de la Parole qu'ils avaient reçue, cela Dieu soit l'aurait voulu, soit ne l'aurait pas voulu. S'il avait voulu qu'on forme une parabole à partir de sa Parole, c'est-à-dire que l'on s'écarte de sa pensée, Dieu serait toujours la cause de cette erreur, et il voudrait quelque chose en contradiction avec lui-même. Mais si Dieu ne l'avait pas voulu, les Prophètes n'auraient pas pu faire une parabole.

[30] De plus, on peut croire, si l'on suppose que Dieu a fait don de sa Parole aux Prophètes, qu'il la leur donna de manière à ce qu'ils ne se trompent pas en la recevant. Car Dieu, en révélant sa Parole, devait avoir une fin précise, et il ne peut s'être proposé comme fin d'induire les hommes en erreur, car cela serait en Dieu une contradiction. D'autre part, l'homme ne pouvait se tromper contre la volonté de Dieu, car cela, selon vous, est impossible. Au-delà de ces considérations, on ne peut pas croire qu'un Dieu suprêmement parfait permette que sa Parole, dont il a fait don aux Prophètes pour qu'ils en fissent l'explication au commun du peuple, ait reçu des Prophètes un

autre sens que celui voulu par Dieu. Car si nous soutenons que Dieu a concédé sa Parole aux Prophètes, nous assurons aussi que Dieu est apparu aux Prophètes, ou a parlé avec eux, de manière extraordinaire. Dès lors, si les Prophètes ont formé une parabole à partir de la parole qu'ils ont reçue, autrement dit lui ont donné un sens autre que Dieu n'a voulu qu'on lui donnât, Dieu leur a aussi enseigné cela. Il est donc tout autant impossible eu égard aux Prophètes, que contradictoire eu égard à Dieu, que les Prophètes aient pu concevoir une signification différente de celle que Dieu a voulu qu'ils eussent.

[31] Je trouve aussi que vous démontrez mal ce que vous affirmez concernant le mode de révélation de Dieu, en l'occurrence, qu'il aurait seulement révélé le salut et la perdition, et aurait assigné des moyens précis à cette fin, et que le salut et la perdition ne soient que les effets des moyens assignés. Vraiment, si les Prophètes avaient reçu la Parole de Dieu en ce sens, quelles raisons auraient-ils eues de lui en donner un autre ? Mais je vois que vous n'ajoutez pas une seule démonstration pour nous convaincre qu'il faut accepter ce sens plutôt que celui des Prophètes. Et si vous estimez que cela est démontré parce que sans cela, cette Parole inclurait beaucoup d'imperfections et de contradictions, je dis alors que ceci n'est qu'une affirmation, pas une démonstration. Et qui sait, si l'on confrontait l'un et l'autre sens, lequel inclurait le moins d'imperfections ? Enfin, l'Être suprêmement parfait savait bien ce que le commun du peuple pouvait comprendre, et quel était le meilleur moyen par lequel le commun du peuple devait être instruit.

[32] En ce qui touche à la seconde partie de votre première question, vous vous demandez pourquoi Dieu a ordonné à Adam de ne pas manger des fruits de l'arbre, alors que c'est le

contraire qu'il avait décrété ; et vous répondez que l'interdiction faite à Adam consistait seulement en ce que Dieu lui avait révélé que le fait de manger de l'arbre était cause de mort, de la même manière que par la raison naturelle, il nous révèle à nous que le poison est mortel. S'il est fermement établi que Dieu a interdit quelque chose à Adam, par quelles raisons devrais-je donc croire au mode d'interdiction que vous avancez, plutôt qu'à celui que rapportent les Prophètes, auxquels Dieu lui-même l'a révélé ? Vous direz : « Ma manière de comprendre cette interdiction est plus naturelle, et pour cela plus proche de la vérité, et convient mieux avec Dieu. » Mais je nie tout cela. Et je ne peux pas plus concevoir en quoi Dieu nous aurait révélé au moyen de notre intellect naturel que le poison est mortel, ne voyant pas de raisons par où je sache jamais qu'une chose est vénéneuse, à moins de l'entendre dire et de voir les mauvais effets du poison sur d'autres. L'expérience quotidienne nous enseigne que de nombreux hommes, qui ne connaissent pas le poison, en mangent sans le savoir et en meurent. Mais vous direz que s'ils avaient su que c'était du poison, ils auraient su que c'était mauvais. Je réponds que personne n'a connaissance du poison ni ne peut en avoir, à moins d'avoir vu ou entendu dire que quelqu'un, en en prenant, s'est fait du tort. Et si nous supposons que jusqu'à ce jour, nous n'avons jamais ni vu ni entendu dire que quelqu'un se soit fait du tort en en prenant, non seulement nous n'en saurions encore rien, mais même c'est sans crainte que nous en prendrions pour notre propre tort. De telles vérités nous sont enseignées tous les jours.

[33] Qu'est-ce qui, dans cette vie, procure un plus grand plaisir à une âme sincère et noble que la contemplation de la parfaite divinité ? Car, sitôt qu'on le considère, le plus parfait doit aussi impliquer en lui-même de pouvoir tomber dans notre

intellect fini. Il n'y a rien dans ma vie que je voudrais échanger contre ce plaisir. Je peux y passer beaucoup de temps avec un céleste plaisir, mais je peux aussi, en même temps, m'attrister sincèrement en voyant tout ce qui manque à mon intellect. Pourtant, j'apaise cette tristesse par l'espoir que je possède, qui m'est plus cher que la vie, que je serai et demeurerai dans l'être et que je contemplerai cette divinité plus parfaitement qu'à présent. Quand je considère comme brève et fuyante est la vie, où je m'attends à mourir à chaque instant, si je devais croire qu'elle doit avoir une fin et que je serai exclu de cette sainte et sublime contemplation, je serais alors à coup sûr la plus misérable des créatures. Celles-ci ne connaissent pas leur fin ! Oui, avant ma propre mort, ma crainte de la mort me rendrait malheureux, car je me verrais privé de cette contemplation divine. Voilà précisément où me semblent conduire vos opinions : quand j'en aurai fini avec ce monde, alors c'en sera fini pour l'éternité.

[34] Mais contre cette opinion, la Parole et la volonté de Dieu me consolent, par le témoignage intérieur qu'elles mettent dans mon âme, selon lequel, après cette vie, je me réjouirai encore, dans un état plus parfait, en contemplant la divinité suprêmement parfaite. Vraiment, si cette espérance s'avérait être totalement fausse, elle ne me rendrait pas moins heureux, parce que j'espère. Voilà en vérité la seule chose que je demande et demanderai à Dieu dans mes prières, mes invocations et mes vœux suppliants (ah, si seulement je pouvais m'y consacrer encore plus !) aussi longtemps qu'il y aura un souffle dans ce corps : qu'il me rende heureux par l'amour de sa divinité, que je puisse continuer, quand mon corps se sera disloqué et que je serai un être intellectuel, à contempler la parfaite divinité ! Si seulement cela m'est accordé, je n'ai que faire de savoir comment l'on croit ici,

quelles sont les convictions de chacun, et si l'on peut fonder quelque chose sur l'intellect naturel, ou ce qui peut être conçu ou pas. Mon seul vœu, mon désir, ma prière continuelle, ne consiste en rien d'autre, rien, sinon que Dieu affermisse cette conviction en mon âme. Et si je la possède (ah, comme je serais misérable de ne pas l'obtenir !), mon âme criera de désir : « Comme le cerf halète sur les berges du fleuve, ainsi te désire mon âme, ô Dieu vivant ! Ah ! quand viendra le jour où je serai avec toi et te contemplerai[3] ! » Si seulement j'obtiens cela, j'aurai atteint le but et l'objet du désir de mon âme. Mais cette espérance ne m'apparaît pas dans vos opinions, parce que notre service n'est pas agréable à Dieu. Je ne comprends pas non plus que Dieu nous ait produits et conservés, s'il ne prend aucun plaisir à notre service et à nos louanges (s'il est permis du moins de parler de lui à la manière des hommes). Mais si je me trompe sur votre avis, j'attends votre explication.

[35] Mais j'ai consacré à tout cela trop de mon temps, peut-être du vôtre. Et, voyant que le temps et le papier viennent à manquer, je vais terminer là. Telles sont donc les questions que je désire voir résolues dans votre lettre. Sans doute ai-je, ici et là, tiré de vos écrits quelque conclusion qui ne sera peut-être pas votre opinion, mais sur ce point, je désire entendre votre explication.

[36] Je me suis occupé, récemment, de méditer sur certains attributs de Dieu, en quoi votre *Appendice* m'a été d'une aide non négligeable. J'ai seulement développé plus longuement votre pensée, qui dispense, il me semble, peu de démonstrations. Par conséquent, je suis très étonné de ce que L. Meyer affirme dans la préface, à savoir que tout cela n'est pas votre opinion, mais que vous avez seulement été obligé, comme vous l'aviez promis, d'enseigner à un élève la philosophie de Descartes, tandis que vous inclinez à des

opinions très différentes tant à propos de Dieu que de l'âme, et spécialement de la volonté de l'âme. Je vois aussi qu'on dit dans cette préface que vous allez bientôt publier ces *Pensées métaphysiques* de manière plus prolixe. Je désire ardemment qu'il en soit ainsi, dans les deux cas, car je m'attends à quelque chose de singulier. Mais je n'ai pas pour habitude de couvrir les gens de louanges.

[34] J'ai écrit tout cela d'une âme sincère, avec une amitié non feinte, comme vous l'aviez demandé dans votre lettre, et de manière à mettre à nu la vérité. Excusez une prolixité excessive, au-delà de mon intention. Si vous répondez à tout cela, vous m'obligerez au plus haut point. Si vous désirez écrire dans la langue où vous avez été élevé, je ne peux vous le refuser s'il s'agit du latin ou du français ; mais je vous prie de faire votre prochaine réponse dans la même langue, car je percevais votre pensée en elle, ce qui n'arriverait peut-être pas en langue latine. Ce que faisant, vous m'obligerez, et je serai et resterai,

Monseigneur, votre très attentionné et très attaché,

Willem Van Blyenbergh.

Dordrecht, 16 janvier 1665.

P.S. Dans votre réponse, je voudrais apprendre plus abondamment ce que vous entendez par négation en Dieu.

Monsieur
Ms Benedictus De Spinosa
Au Lange Boogaert Buyten
Schiedam

Lettre 21
B. d. S.
Au très savant et très distingué
Monsieur
Willem Van Blyenbergh

Monseigneur et ami [1],

[1] Quand je lisais votre première lettre, j'estimais que nos opinions concordaient presque. Mais par la seconde, qui m'a été remise le 21 de ce mois, je comprends qu'il en est de loin tout autrement. Notre désaccord, je le vois, ne porte pas seulement sur ce qu'il faut lointainement tirer des premiers principes, mais aussi sur ces principes eux-mêmes. Si bien que je ne crois pas que nous puissions, par nos lettres, nous instruire l'un l'autre. Je vois en effet qu'aucune démonstration, fût-elle la plus solide à l'aune des lois de la logique, n'a de valeur pour vous, à moins de convenir avec l'explication que vous-même, ou les autres théologiens que vous semblez connaître, attribuez à l'Écriture sainte. Mais si votre sentiment est que Dieu parle à travers l'Écriture sainte de manière plus claire et plus efficace que par la lumière de l'intellect naturel (chose que nous tenons aussi de lui et qu'il conserve continuellement, fermement, incorruptiblement par sa divine sagesse), vous avez des raisons valables de plier votre intellect aux opinions que vous attribuez à l'Écriture sainte. Moi-même, je ne pourrais guère faire autrement.

[2] En ce qui me concerne, j'avoue entièrement et sans ambages que je ne comprends pas l'Écriture sainte, quoique je lui aie consacré quelques années. Et je ne peux ignorer que lorsque j'ai découvert une solide démonstration, je ne peux jamais tomber dans des pensées qui me fassent douter d'elle. C'est pourquoi j'acquiesce du tout au tout à ce que mon

intellect me montre, sans aucun soupçon qu'il puisse me tromper sur la réalité, ni que l'Écriture sainte, quoique je n'aille pas l'examiner, puisse le contredire. En effet, la vérité n'est pas contraire à la vérité, comme je l'ai déjà clairement indiqué dans mon *Appendice <aux Principes de Descartes>* [2](je ne puis indiquer le chapitre, n'ayant pas ici, à la campagne [3], le livre sous la main). Et même si, un jour, les fruits que j'ai récoltés jusqu'ici grâce à mon intellect naturel, je m'apercevais qu'ils sont faux, cela me rendrait heureux ! dès lors que là est mon plaisir, et que je m'applique à traverser la vie non dans les plaintes et les gémissements, mais dans la tranquillité, la joie et les rires, et que régulièrement, je franchis une nouvelle étape. Pour autant, je reconnais (et cela fait naître en moi une tranquillité d'âme et une satisfaction suprêmes) que tout se fait par la puissance de l'Être suprêmement parfait, et selon son décret immuable.

[3] Pour en revenir à votre lettre, je vous le dis, je vous suis très reconnaissant, de tout mon cœur, de vous être ouvert à moi à temps sur votre façon de philosopher. En revanche, pour telle et telle conclusions que vous voulez prêter à ma lettre, je ne peux guère vous remercier. Quelle matière, je vous le demande, vous a fournie ma lettre pour me prêter ces opinions, que les hommes sont semblables aux bêtes, que les hommes meurent et disparaissent à la manière des bêtes, que nos œuvres déplaisent à Dieu, etc. ! (Il faut qu'ici notre désaccord soit à son comble, puisque vous me semblez parler exactement comme quelqu'un qui, disant que Dieu prend plaisir à nos œuvres, l'entend comme s'il était arrivé à ses fins, parce que les choses ont tourné comme il l'escomptait.) Quant à moi, j'ai dit pour ma part tout à fait clairement que les probes font honneur à Dieu, et qu'en l'honorant assidûment ils deviennent plus parfaits, et qu'ils aiment Dieu. Est-ce que c'est là les

rendre semblables aux bêtes, ou les faire périr comme des bêtes, ou rendre enfin leurs œuvres désagréables à Dieu ?

[4] Si vous aviez lu ma lettre avec plus d'attention, vous auriez clairement perçu que notre désaccord tient à une seule question : Est-ce que Dieu confère aux probes les perfections qu'ils reçoivent en tant qu'il est Dieu, c'est-à-dire absolument, sans qu'on lui assigne aucun attribut humain (comme moi, je l'entends), ou est-ce comme un juge (ce qu'en définitive vous soutenez) ? Partant de là, vous prétendez que les impies, parce qu'ils font ce qu'ils peuvent selon le décret de Dieu, servent Dieu autant que les probes. Mais vraiment, le second point ne suit en aucun cas de mes propos, car je n'y introduis pas Dieu comme un juge ! De sorte que moi, j'évalue les œuvres par la qualité des œuvres, et non par le pouvoir de celui qui les fait. Et le salaire qui suit de l'œuvre en suit aussi nécessairement qu'il suit de la nature du triangle que ses trois angles doivent être égaux à deux droits. Cela, chacun le comprendra à la seule condition d'être attentif au fait que notre suprême béatitude consiste dans l'amour envers Dieu, et que cet amour découle nécessairement de la connaissance de Dieu, dont nous faisons si grand cas. Et cela peut être démontré de manière générale très facilement, dès lors seulement que l'on porte attention à la nature du décret de Dieu, comme je l'ai expliqué dans mon *Appendice*. Mais, je le reconnais, tous ceux qui confondent la nature de Dieu avec celle de l'homme sont tout à fait inaptes à le comprendre.

[5] Je me proposais de mettre fin ici à cette lettre, pour ne pas vous ennuyer avec des choses qui (comme il est clair d'après le très dévot excursus que vous avez greffé vers la fin de votre lettre) vous servent au jeu et à la dérision, mais ne vous sont d'aucun usage. Cependant, pour ne pas rejeter entièrement votre requête, j'en viens à expliquer les termes

négation et privation, puis à exposer brièvement ce qu'il faut pour éclairer le sens de ma précédente lettre.

[6] Je dis donc premièrement que la privation n'est pas l'acte de priver, mais seulement l'exemption pure et simple, qui n'est rien en soi. Il ne s'agit, bien sûr, que d'un Être de raison, autrement dit d'un mode de penser que nous formons quand nous comparons les choses les unes aux autres. Nous disons, par exemple, qu'un aveugle est privé de la vue, parce que nous l'imaginons facilement comme quelqu'un qui voit, et cette imagination naît de ce que nous comparons soit ceux qui voient avec lui, soit son état présent avec le précédent, où il voyait. Et tandis que nous considérons cet homme sous ce rapport, c'est-à-dire en comparant sa nature avec la nature des autres ou avec celle qu'il avait précédemment, nous affirmons alors que la vue appartient à sa nature, et nous disons pour cette raison qu'il en est privé. Mais quand nous considérons Dieu et sa nature, nous ne pouvons pas plus affirmer de cet homme que d'une pierre qu'il a perdu la vue, puisqu'en ce moment la vue n'est pas moins en contradiction avec cet homme qu'avec une pierre. *Car rien de plus n'appartient à cet homme, et n'est sien, que ce que lui ont attribué la volonté et l'intellect divins*. Et pour cette raison Dieu n'est pas plus cause du fait que cet homme ne voit pas, que du fait qu'une pierre ne voit pas. Cela est pure négation. *Aussi bien, quand nous portons attention à la nature de l'homme que mène un appétit lubrique, et que nous comparons le présent appétit avec celui qu'on trouve en un homme probe, ou avec celui qu'il a eu lui-même par ailleurs, nous affirmons que cet homme est privé d'un appétit meilleur parce que nous jugeons alors qu'un désir vertueux lui appartient. Cela, nous ne pouvons le faire si c'est à la nature des décrets de Dieu que nous portons attention : car à cet égard, cet appétit meilleur n'appartient*

pas plus à la nature de cet homme à ce moment qu'à la nature du diable ou de la pierre, et, en conséquence, à cet égard, le désir meilleur n'est pas privation mais négation. De sorte que la privation revient à nier d'une chose une attribution que nous jugeons appartenir à sa nature, et que la négation revient à nier d'une chose une attribution parce que celle-ci n'appartient pas à sa nature.

[7] De là, on voit clairement pourquoi l'appétit d'Adam pour les choses terrestres est un mal seulement pour nous, et non pour l'intellect de Dieu. *Car, tout en connaissant l'état passé et l'état présent d'Adam, Dieu ne concevait pas pour autant Adam comme privé de son état passé, comme si le passé appartenait à sa nature <actuelle>*. Car, dans ce cas, Dieu concevrait quelque chose contre sa volonté, c'est-à-dire contre son propre intellect. Si vous aviez bien compris ce point, et le fait qu'en même temps je n'accorde pas à l'esprit cette liberté que Descartes lui assigne, comme L<odewijk> M<eyer> l'a signalé en mon nom dans la préface, vous n'auriez pas trouvé la moindre contradiction dans mes propos. Mais j'aurais beaucoup mieux fait, je le vois, si dans ma première lettre j'avais répondu avec des mots cartésiens, en disant (comme je l'ai fait en divers lieux de l'*Appendice <aux Principes de Descartes>*)[4] que nous ne pouvons pas savoir comment notre liberté, et tout ce qui en dépend, s'accorde avec la Providence et la liberté de Dieu, de sorte qu'entre la Création de Dieu et notre liberté, nous ne pouvons trouver aucune contradiction, puisque nous ne pouvons pas saisir comment Dieu a créé les choses, ni (cela revient au même) de quelle manière il les conserve. Mais je pensais que vous aviez lu la préface <du seigneur Meyer>, et qu'en ne répondant pas selon mon avis personnel, j'aurais manqué au devoir de l'amitié que j'offrais de bon cœur. Mais peu m'importe.

[8] Comme je vois cependant que vous n'avez pas encore bien compris la pensée de Descartes, je me permets d'attirer votre attention sur deux points. Premièrement, ni Descartes ni moi n'avons jamais dit qu'il appartient à notre nature de contenir notre volonté dans les limites de l'intellect, mais seulement que Dieu nous a donné un intellect déterminé et une volonté indéterminée, de sorte que nous ignorons à quelle fin il nous a créés. D'ailleurs, une volonté ainsi indéterminée, autrement dit parfaite, ne nous rend pas seulement plus parfaits, mais elle nous est aussi, comme je vous le dirai dans la suite, tout à fait nécessaire.

[9] Deuxièmement, notre liberté ne consiste ni en une quelconque contingence, ni en une quelconque indifférence, mais en un mode d'affirmer ou de nier. De sorte que moins nous sommes indifférents à affirmer ou à nier une chose, plus nous sommes libres. Par exemple, si la nature de Dieu nous est connue, le fait d'affirmer que Dieu existe suit aussi nécessairement de notre nature qu'il découle de la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits ; pourtant, nous ne sommes jamais plus libres que quand nous affirmons une chose de cette manière ! Or cette nécessité n'est rien d'autre que le décret de Dieu, comme je l'ai clairement montré dans mon *Appendice <aux Principes de Descartes>* [5]; partant de là, il nous est possible, d'une certaine manière, de comprendre en quel sens nous accomplissons librement un acte, et comment nous en sommes cause, sans que cela s'oppose au fait que nous agissons nécessairement et selon le décret de Dieu. C'est cela, dis-je, que nous pouvons comprendre d'une certaine manière, lorsque nous affirmons quelque chose que nous percevons clairement et distinctement. Au contraire, lorsque nous soutenons quelque chose que nous ne saisissons pas clairement et distinctement, c'est-à-dire que

nous souffrons que notre volonté outrepasse les limites de notre intellect, nous ne pouvons plus percevoir aussi bien cette nécessité ni les décrets de Dieu. Mais nous percevons notre liberté, que notre volonté inclut toujours (c'est à cet égard seulement que l'on appelle nos œuvres bonnes ou mauvaises). Or si, dans ce contexte, nous nous efforçons de concilier notre liberté avec le décret de Dieu et avec la Création continuée, nous confondons ce que nous comprenons clairement et distinctement avec ce que nous ne percevons pas, et c'est pour cette raison que nos efforts sont vains. Il nous suffit donc de savoir que nous sommes libres, et que nous pouvons l'être sans que cela s'oppose ni au décret de Dieu, ni au fait que nous sommes cause du mal (parce qu'un acte ne peut être appelé mauvais que si et seulement si on le rapporte à notre liberté). Voilà, en ce qui concerne Descartes, comment je démontre que ses propos sur cette question ne pâtissent d'aucune contradiction.

[10] Je passe à présent à ce qui me concerne, et je veux souligner, premièrement, les avantages qui naissent de ma position. Ils consistent principalement en ceci que notre intellect offre à Dieu notre corps et notre esprit sans aucune superstition, même si je ne nie pas que les prières nous soient très utiles. En effet, mon intellect est trop étroit pour déterminer tous les moyens qu'a Dieu de conduire les hommes à l'amour de lui, c'est-à-dire au salut. De sorte que cette position est loin d'être nuisible, puisqu'au contraire, pour ceux qui ne sont préoccupés d'aucun préjugé ni de puérile superstition, elle est l'unique moyen de parvenir au suprême degré de béatitude.

[11] Vous dites que je fais tellement dépendre les hommes de Dieu que je les rends semblables aux éléments, aux herbes et aux pierres. Cela montre assez que vous comprenez mon

opinion tout de travers, et que vous confondez avec l'imagination ce qui concerne l'intellect. Si, en effet, vous aviez perçu par le pur intellect ce qu'est dépendre de Dieu, vous n'iriez certainement pas penser que les choses, pour autant qu'elles dépendent de Dieu, sont mortes, matérielles et imparfaites (qui a jamais osé parler si vulgairement de l'Être suprêmement parfait ?). Vous auriez saisi au contraire que c'est par leur cause, et pour autant qu'elles dépendent de Dieu, qu'elles sont parfaites. De sorte que la dépendance et la nécessité qui lient les œuvres au décret divin, nous les comprenons d'autant mieux que nous tournons notre attention non vers les bûches et les herbes, mais vers ce qui est le plus intelligible, vers les choses créées les plus parfaites ! Cela apparaît clairement de ce que nous avons déjà rappelé plus haut, en second point, des pensées de Descartes, et que vous auriez dû considérer.

[12] Je m'étonne au plus haut point, je ne peux vous le cacher, que vous disiez : Si Dieu ne punissait pas la faute (c'est-à-dire, comme un juge, par une peine qu'il ne ferait pas suivre de la faute elle-même, car il n'est question que de cela), quelle raison m'empêcherait de ne pas perpétrer avidement tous les crimes qu'on voudra ? Il est certain que celui qui s'abstient seulement par peur de la peine (tel n'est pas votre cas, j'espère) n'a aucune raison d'agir par amour, et il embrasse la vertu aussi peu que possible. Quant à moi, je m'abstiens ou je m'applique à m'abstenir de crimes parce qu'ils répugnent expressément à ma nature singulière, et qu'ils me feraient dévier de l'amour et de la connaissance de Dieu.

[13] Ensuite, si vous aviez porté un peu d'attention à la nature humaine, si vous aviez perçu la nature du décret de Dieu, comme je l'ai expliqué dans l'*Appendice* <déjà cité>, et si enfin vous aviez appris à faire des déductions avant

d’arriver à une conclusion, vous n’auriez pas dit avec tant de témérité que cette position nous rend semblables aux bûches, etc., et vous ne m’auriez pas affublé de toutes les absurdités que vous allez imaginer.

[14] Avant de passer à votre deuxième règle, vous indiquez deux points que vous n’arrivez pas à comprendre. Je vous réponds, premièrement, que Descartes suffit à arriver à votre conclusion, selon laquelle vous faites l’expérience, en portant uniquement attention à votre nature, que vous pouvez suspendre votre jugement. Mais si vous dites que vous ne faites pas en vous-même l’expérience d’avoir assez de force pour pouvoir toujours continuer à disposer de la raison comme aujourd’hui, cela revient à dire, pour Descartes, que nous ne pouvons pas savoir aujourd’hui si nous serons toujours des choses pensantes aussi longtemps que nous existerons, autrement dit si nous garderons la nature de choses pensantes ! Cela, à l’évidence, enveloppe contradiction.

[15] Quant au second, je dis avec Descartes que si nous ne pouvions étendre notre volonté hors des limites de notre intellect très limité, nous serions très misérables. Il ne serait pas même en notre pouvoir de manger une miette de pain, ni de faire un pas, ni de rester immobiles. Car tout est incertain et plein de périls !

[16] Je passe à présent à votre seconde règle, et oui, je vous confirme que la vérité que vous croyez être dans l’Écriture, je crois que, pour ma part, je ne la lui attribue pas, mais je crois pourtant que je lui accorde autant d’autorité – sinon plus ! – et que je me garde beaucoup plus soigneusement que d’autres de ne pas lui prêter certaines doctrines puériles et absurdes. Mais on ne peut y parvenir qu’à condition de bien comprendre la philosophie, ou bien d’avoir des révélations divines. Si bien que je ne suis guère ébranlé par les explications qu’avance

sur l'Écriture le commun des théologiens, surtout si elles sont de nature à toujours prendre l'Écriture à la lettre, et en un sens extérieur. À part les sociniens [6], je n'ai jamais vu de théologien assez stupide pour ne pas s'apercevoir que l'Écriture sainte parle très fréquemment de Dieu à la manière des hommes, et que son sens s'exprime par paraboles. Quant à la contradiction que vous vous efforcez en vain (à mon avis du moins) de montrer, je crois que vous entendez par parabole tout à fait autre chose que ce qu'on entend communément. Car qui a jamais ouï dire que celui qui exprime ses conceptions par parabole s'éloigne de son sens ? Quand Michée dit au roi Achab qu'il a vu Dieu assis sur son trône, avec les armées célestes debout à droite et à gauche, auxquelles Dieu a demandé qui allait tromper Achab, cela, c'est certain, était précisément une parabole, par où le Prophète exprimait assez bien, surtout à cette occasion (qui n'était pas le moment d'enseigner les sublimes dogmes de la théologie), ce qu'il devait manifester au nom de Dieu, de sorte qu'il ne s'éloignait nullement de son sens [7]. C'est ainsi que, pareillement, les autres Prophètes, par ordre de Dieu, ont manifesté de cette manière la Parole de Dieu au peuple, non parce que c'était le moyen que Dieu voulait, mais parce que c'était le meilleur pour conduire le peuple selon la visée première de l'Écriture. En l'occurrence, d'après ce qu'en dit le Christ lui-même, celle-ci consiste en l'amour de Dieu par-dessus tout et de son prochain comme soi-même [8]. Je crois que l'Écriture s'intéresse très peu aux sublimes spéculations. En ce qui me concerne, je n'ai jamais appris ni pu apprendre de l'Écriture sainte aucun des attributs éternels de Dieu.

[17] Concernant votre argument [9] selon lequel les Prophètes ont rendu manifeste la Parole de Dieu pour cette raison, comme la vérité n'est pas contraire à la vérité, il ne me reste

plus (comme en jugera quiconque comprend la méthode de la démonstration) qu'à démontrer que l'Écriture, telle qu'elle est, est la Parole révélée de Dieu. Or je ne puis avoir de cela une démonstration mathématique, mais seulement une révélation divine. Et c'est pourquoi j'ai dit que « je crois, mais ne sais pas de manière mathématique, que tout ce que Dieu a révélé aux Prophètes, etc. », parce que je crois fermement, sans le savoir mathématiquement, que les Prophètes étaient les membres intimes du Conseil de Dieu et ses fidèles ambassadeurs. De sorte que dans tout ce que j'ai affirmé, il n'y a de part en part aucune contradiction, alors qu'au contraire, chez ceux de l'autre bord, on en trouve partout.

[28] Concernant le reste de votre lettre, là où vous dites en l'occurrence : « Enfin, l'Être suprêmement parfait savait, etc. », et ce qu'ensuite vous avancez contre l'exemple du poison, et enfin ce qui est sur l'*Appendice* et ce qui suit, je réponds que cela n'a rien à voir avec la question présente.

[29] Pour ce qui touche à la préface de L. M., il y montre encore avec certitude ce que Descartes a laissé à démontrer pour constituer une solide démonstration du libre arbitre, et il ajoute que j'incline plutôt en faveur de l'avis contraire, et comment. Peut-être expliquerai-je cela en son temps, mais pour le moment, je n'en ai pas l'intention.

[30] Quant à mon ouvrage sur Descartes, je n'y ai pas pensé ni accordé plus de soins depuis sa parution en langue hollandaise. J'ai mes raisons, bien sûr, qu'il serait long d'énumérer ici. De sorte qu'il ne me reste plus qu'à dire que je suis […].

[Schiedam, le 28 janvier 1665.]

Lettre 22
Willem Van Blyenbergh
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Monseigneur et cher ami [1],

[1] Votre lettre, écrite le 28 janvier, m'a été remise en son temps, mais d'autres occupations que les études m'ont empêché de pouvoir y répondre plus rapidement. Et parce qu'elle est pleine, ici et là, de cinglants reproches, je ne savais qu'en penser. Dans votre première lettre, écrite le 5 janvier, vous m'aviez en effet offert si volontiers votre cordiale amitié, en ajoutant cette assurance que non seulement ma lettre de l'époque, mais aussi les suivantes vous feraient très plaisir ! C'est ainsi que vous m'avez amicalement prescrit de vous objecter librement les difficultés, s'il en restait que je ne pusse lever, comme je l'ai fait de manière un peu plus prolixe dans ma lettre datée du 16 janvier. J'en attendais une réponse amicale et instructive, conformément à votre requête et à votre promesse. Au contraire, ce que j'ai reçu est loin d'avoir le parfum d'une intense amitié : « aucune démonstration, fût-elle des plus solides, n'a de valeur à [mes] yeux », « [je] ne comprends pas la pensée de Descartes », « [je] mélange trop les choses corporelles avec les spirituelles », etc., de sorte que « nous ne pouvons par nos lettres nous instruire plus longtemps l'un l'autre ».

[2] À quoi je réponds, avec beaucoup d'amitié, que je crois fermement que vous comprenez mieux que moi les choses en question, et que vous êtes plus habile à discerner les choses corporelles des spirituelles. Oui, en métaphysique où moi je débute, vous avez accédé au degré suprême ! C'est pourquoi, pour m'instruire, je sollicitais votre faveur. Mais je n'ai jamais envisagé que, par des objections faites en toute franchise,

j'allais faire naître un sujet d'offense. Je vous remercie, de tout mon cœur, d'avoir pris la peine d'écrire ces deux lettres, en particulier la seconde. Grâce à celle-ci, plus que par la première, j'ai plus clairement saisi votre pensée. Pourtant, je ne puis y donner mon assentiment sans que soient ôtées les difficultés que je trouve encore en elle. Cela ne peut être cause d'offense, car c'est un sérieux défaut dans notre intellect que d'assentir à la vérité sans fondement nécessaire. Vos conceptions seraient-elles vraies, il ne convient pas que j'y acquiesce tant qu'il demeure en moi une certaine obscurité, autrement dit des raisons de doute, même si ces doutes ne viennent pas de ce qui est proposé, mais de l'imperfection de mon intellect. Et, puisque vous êtes pleinement averti de tout cela, vous ne devez pas le prendre mal si, de nouveau, je formule quelques objections. Je suis contraint de le faire, tant que je ne puis percevoir clairement la chose. Cela n'a pas d'autre fin que de découvrir la vérité, et non de déformer votre pensée à rebours de vos intentions. C'est pourquoi je vous demande, à ces quelques remarques, une réponse amicale.

[3] Vous dites que « rien de plus n'appartient à l'essence d'une chose que ce que la volonté et la puissance divines lui ont concédé et attribué en vérité » et que « quand nous portons attention à la nature de l'homme que mène un appétit lubrique, et que nous comparons le présent appétit avec celui qu'on trouve en un homme probe, ou avec celui qu'il a eu lui-même par ailleurs, nous affirmons que cet homme est privé d'un appétit meilleur, parce que nous jugeons alors qu'un désir vertueux lui appartient. Cela, nous ne pouvons le faire si c'est à la nature du décret et de l'intellect de Dieu que nous portons attention : car à cet égard, cet appétit meilleur n'appartient pas plus à la nature de cet homme à ce moment qu'à la nature du diable ou de la pierre, etc. ». Car « tout en sachant l'état passé

et l'état présent d'Adam, Dieu ne concevait pas pour autant Adam comme privé de son état passé, comme si le passé appartenait à sa nature, etc. ». Il semble suivre clairement de ces propos que, suivant votre avis (mais vous pouvez me détromper), rien n'appartient à un être que ce qu'il a à l'instant où il est conçu. C'est-à-dire que si je suis pris d'un désir de volupté, ce désir appartient à mon essence de ce moment, et si ce n'est pas le cas, ce *non-désir* appartient à mon essence du moment où je ne désire pas. De là, il s'ensuit infailliblement que j'inclus, eu égard à Dieu, autant de perfection (qui varie seulement en degré) dans mes œuvres quand je suis pris du désir de volupté que quand je ne le suis pas, et quand je perpétue des crimes en tous genres que quand je pratique la vertu et la justice. À mon essence de ce moment n'appartient, en effet, qu'autant que ce que je mets en œuvre. Et en effet je ne peux faire, d'après votre position, ni plus ni moins que je n'ai en réalité reçu de perfection puisque le désir des voluptés et des crimes appartient à mon essence du moment où je m'y livre, et qu'à ce moment c'est celle-ci, et pas une autre plus grande, que je reçois de la puissance de Dieu. Donc, la puissance divine exige toujours de moi exclusivement ce genre d'œuvres. C'est ainsi qu'il semble suivre clairement de votre position que Dieu veut aussi bien, d'une seule et même manière, les crimes que ce à quoi vous accordez le nom de vertu.

[4] À présent, posons également que Dieu, comme dieu et non comme un juge, dote les probes et les impies de telle essence de tant, selon ce qu'il veut qu'ils accomplissent. Quelle raison y a-t-il qu'il ne veuille pas l'œuvre de l'un de la même manière que celle de l'autre ? Car, puisqu'à chacun il concède la qualité qu'aura son œuvre, il suit de toute façon qu'à celui qu'il a moins bien doté, il ne demande que

proportionnellement autant qu'à celui à qui il a donné plus. Et par conséquent, Dieu, eu égard à lui-même, exige de la même manière une plus grande ou une moindre perfection dans nos œuvres, le désir de volupté et celui de vertu. De sorte que ceux qui commettent des crimes doivent nécessairement les commettre, puisque rien d'autre n'appartient à leur essence de ce moment. De même, ceux qui pratiquent la vertu le font précisément parce que la puissance de Dieu a voulu que la vertu appartienne à leur essence de ce moment. Si bien qu'à nouveau, il me semble que Dieu veut également et de la même manière les crimes et la vertu, et que dans la mesure où il veut l'un autant que l'autre, et qu'il en est la cause, les deux doivent lui être agréables. Ce qu'il m'est difficile de concevoir de Dieu.

[5] Je vois bien que vous affirmez que les probes honorent Dieu. Mais, à partir de vos écrits, je ne comprends rien d'autre que ceci : servir Dieu, c'est seulement accomplir telles œuvres que Dieu a voulu que nous fassions. De même pour les impies et les libidineux. Quelle est donc la différence, eu égard à Dieu, entre le culte des probes et des impies ? Vous déclarez aussi que les probes servent Dieu, et qu'en servant ils deviennent continuellement plus parfaits. Mais je ne comprends pas ce que vous entendez par devenir plus parfaits, ni ce que signifie devenir continuellement plus parfaits. Car l'essence et la conservation (ou création continue) des probes et des impies leur vient également de Dieu, comme Dieu et non comme juge, et les uns et les autres exécutent sa volonté de la même manière, selon le décret de Dieu. Quelle différence, donc, eu égard à Dieu, peut-il y avoir entre eux ? Car on ne devient pas continuellement plus parfait par suite de nos œuvres, mais de la volonté de Dieu, de sorte que si les impies par leurs œuvres se font plus imparfaits, cela ne

découle pas de leurs œuvres mais de la seule volonté de Dieu. Mais si les uns et les autres exécutent seulement la volonté de Dieu, il n'est donc pas possible qu'il y ait, pour Dieu, une différence entre eux. Quelles sont donc les raisons pour que, par les œuvres, les uns deviennent continuellement plus parfaits, et que les autres périssent en servant ?

[6] Mais vous semblez placer la différence entre l'œuvre des uns et celle des autres dans le fait qu'une œuvre inclut plus de perfection que l'autre. Ici, j'en ai la ferme conviction, se cache soit votre erreur, soit la mienne. Car on ne peut trouver dans vos écrits aucune règle selon laquelle une chose doive être dite plus ou moins parfaite, sinon quand elle a plus ou moins <d'essence>. Si c'est là la règle de la perfection, alors, eu égard à la volonté de Dieu, les crimes lui sont toujours aussi agréables que les œuvres des probes : car Dieu, comme dieu, c'est-à-dire eu égard à lui-même, les veut de la même manière, puisque les unes et les autres découlent du décret de Dieu. Si c'est là la seule règle de perfection, les erreurs ne peuvent qu'improprement être désignées comme telles. En réalité, il n'y a pas d'erreurs, en réalité il n'y a pas de crimes, mais tout contient seulement une certaine essence précise, donnée par Dieu, et celle-ci, qu'elle soit comme ceci ou comme cela, enveloppe perfection ! Moi, j'avoue que je ne puis percevoir cela clairement, et vous devez m'excuser de poser la question : Est-ce que l'on plaît autant à Dieu en commettant un meurtre qu'en faisant l'aumône ? Est-ce que commettre un vol est aussi bon, eu égard à Dieu, qu'être juste ? Si vous le niez, quelles en sont les raisons ? Si vous l'affirmez, quelles raisons puis-je avoir pour me pousser à accomplir l'œuvre que vous appelez vertu, plutôt que l'autre ? Quelle loi ou quelle règle m'interdit de m'abstenir de l'une plus que de l'autre ? Si vous dites que c'est la loi de la vertu elle-même, je dois décidément

avouer que je n'en trouve aucune chez vous qui dirige la vertu ou qui la fasse connaître. Car tout dépend indissociablement de la volonté de Dieu, et par conséquent l'une et l'autre œuvres sont également vertueuses. C'est pourquoi je ne comprends pas ce que vous dites, lorsque vous affirmez que nous devons agir par amour de la vertu. Et je ne saisis pas mieux ce que sont pour vous la vertu et la loi de vertu. Vous dites bien que vous renoncez aux crimes et aux vices parce qu'ils s'opposent à votre nature singulière, et qu'ils vous font dévier de la connaissance et de l'amour divins. Mais je ne trouve rien, dans tous vos écrits, d'une règle ni d'une preuve de cela. Ainsi, pardonnez-moi si je dois dire que de vos écrits, il s'ensuit le contraire. Vous vous abstenez de ce que l'on appelle des vices parce qu'ils s'opposent à votre nature singulière, et non parce qu'en eux-mêmes ils contiennent des vices. Vous vous abstenez comme on délaisse l'aliment que notre nature a en horreur. Mais celui qui s'abstient du mal seulement parce que sa nature l'a en horreur n'a pas lieu de s'en glorifier, en termes de vertu !

[7] C'est ici qu'à nouveau se pose une question : S'il y avait une âme dont la nature ne répugnerait pas à s'abandonner aux voluptés et à accomplir des crimes, mais avec laquelle cela conviendrait, y aurait-il une raison de vertu pour la pousser à faire le bien et à renoncer au mal ? Mais comment pourrait-il se faire que quelqu'un renonce au désir de volupté, quand ce désir appartient en partie à une essence qu'il a réellement reçue de Dieu et qu'il ne peut abandonner ?

[8] Je ne vois pas non plus dans vos écrits comment les actions que je désigne du nom de crimes vous font dévier de la connaissance et de l'amour de Dieu. Car ce que vous avez fait, c'est seulement ce que Dieu voulait, et vous ne pourrez pas faire plus pour autant, puisque le pouvoir et la volonté de Dieu

n’ont alors rien donné de plus à votre essence. Comment une œuvre ainsi déterminée et dépendante vous fait-elle dévier de l’amour divin ? Dévier c’est être confus et indépendant, et selon vous c’est impossible. Car, que nous montrions soit ceci, soit cela, soit plus, soit moins de perfection, nous avons reçu en ce moment immédiatement de Dieu à travers notre essence. Comment pouvons-nous donc dévier ? Ou bien c’est moi qui ne saisis pas ce qu’on entend par déviation. Et cependant c’est ici, ici précisément, que doit se cacher soit mon erreur, soit la vôtre.

[9] Après cela, j’aurais beaucoup à dire et à demander. 1. Est-ce que les substances intellectuelles dépendent de Dieu d’une autre manière que celles qui sont sans vie ? Car, quoique les êtres intellectuels enveloppent plus d’essence que ceux auxquels manque la vie, est-ce que les uns et les autres n’ont pas besoin de Dieu et du décret de Dieu pour conserver leur mouvement en général, et tel ou tel mouvement en particulier ? Par conséquent, dès lors qu’ils en dépendent, est-ce qu’ils n’en dépendent pas d’une seule et même manière ?

[10] 2. Puisque la liberté que M. Descartes accorde à l’âme, vous ne la lui concédez pas, quelle est donc la différence entre la dépendance des substances intellectuelles et de celles qui sont sans âme ? Et si elles n’ont aucune liberté de vouloir, comment concevez-vous qu’elles dépendent de Dieu ? Et comment l’âme dépend-elle de Dieu ?

[11] 3. S’il n’y a pas de liberté dans notre âme, est-ce que notre action n’est pas proprement action de Dieu, et notre volonté proprement volonté de Dieu ?

[12] Je pourrais faire encore beaucoup d’autres questions, mais je n’ose pas vous demander autant. J’espère seulement votre réponse aux précédentes, afin de pouvoir, par ce moyen,

mieux comprendre votre pensée. Par la suite, nous discuterons de cette affaire plus amplement, de vive voix. Car je dois me rendre à Leyde dans quelques semaines, et si votre réponse m'est déjà parvenue, je vous saluerai au passage, si cela vous est agréable. Sur ce, je vous salue et vous assure de tout cœur que je reste

votre très attentionné et très attaché,

G. de Blyenbergh.

Dordrecht, 19 février 1665

[13] Si vous ne m'écrivez pas par couvert, veuillez m'écrire à Willem Van Blyenbergh, courtier en grains, à côté de la Grande Église [2].

P.S. Dans ma précipitation, j'ai oublié de faire ajouter cette question : Pouvons-nous par notre prudence empêcher ce qui sans cela nous arriverait, ou est-ce impossible ?

Lettre 23
B. d. S.
Au très savant et très distingué
Monsieur
Willem Van Blyenbergh

Monseigneur et ami [1],

[1] J'ai reçu cette semaine deux lettres de vous. La plus récente, écrite le 9 mars, servait seulement à m'informer plus sûrement de la première, écrite le 19 février, qui m'a été envoyée de Schiedam. Dans celle-ci, vous vous plaignez, je le vois, du fait que j'ai écrit qu'« aucune démonstration n'avait de valeur à vos yeux, etc. », comme si je parlais ainsi seulement en référence à mes raisonnements, parce qu'ils ne vous ont pas satisfait immédiatement. Mais cela n'est pas du tout ma pensée. Je me référais dans ma remarque à vos propres paroles, en l'occurrence à celles-ci : « Et s'il arrivait d'aventure qu'après un long examen, ma connaissance naturelle semblât contredire cette Parole, ou bien convenir très mal, etc., cette Parole a tant d'autorité sur moi que je suspecterais les conceptions que je m'imagine m'être claires, etc. » De sorte que je ne fis que reprendre brièvement vos propres paroles. Pour cette raison, je ne crois pas avoir fait naître en cette affaire la moindre cause de colère, d'autant que je les ai présentées comme un raisonnement qui montrait notre grand désaccord.

[2] De plus, vers la fin de la seconde lettre, vous avez écrit que votre unique souhait est de persévérer dans la foi et dans l'espoir, et que le reste, autrement dit ce que nous pouvons apprendre l'un de l'autre sur l'intellect naturel, vous était indifférent. Par conséquent, j'inclinais à penser, comme j'y incline toujours, que mes lettres ne vous seraient d'aucune

utilité, et qu'il serait de ce fait plus avisé pour moi de ne pas négliger mes études (qu'autrement je suis contraint de mettre de côté) pour des choses qui ne peuvent donner aucun fruit. Et cela n'est pas contraire à ma première lettre, puisque je m'adressais alors à vous comme à un pur philosophe, lequel (comme l'admettent beaucoup d'hommes qui se proclament chrétiens) n'a pour la vérité pas d'autre pierre de touche que l'intellect naturel, et non la théologie. Mais sur ce point, vous m'avez appris qu'il en allait autrement. Ce faisant, vous m'avez montré que le fondement sur lequel je pensais construire notre amitié n'était pas posé tel que je le croyais.

[3] Enfin, pour ce qui touche au reste, ce sont des choses qui arrivent souvent au cours d'une discussion, sans qu'on transgresse pour autant les limites de la bienséance, et c'est pourquoi, dans votre seconde lettre tout comme dans celle-ci, je laisse ce genre d'écarts passer inaperçus. Tout cela pour montrer que je ne vous ai pas donné de raison de vous offenser, et encore moins de penser que je ne puisse pas supporter que l'on me contredise. À présent, je passe à vos objections pour, à nouveau, y répondre.

[4] *Je dis donc, premièrement, que Dieu est la cause absolue et efficiente* de toute chose qui a une essence, quelle qu'elle soit. Dès lors, si vous pouvez démontrer que le mal, l'erreur, les crimes, etc., sont quelque chose qui exprime une essence, je vous concéderai entièrement que Dieu est cause des crimes, du mal, de l'erreur, etc. Il me semble, à moi, avoir suffisamment montré que ce qui donne forme au mal, à l'erreur, au crime, ne consiste pas en quelque chose qui exprime une essence, et que pour cette raison, on ne peut pas dire que Dieu en est cause. Par exemple, le matricide de Néron, en tant qu'il contenait quelque chose de positif, n'était pas un crime[2]. Car Oreste a accompli ce forfait extérieur, et il

avait tout autant l'intention d'assassiner sa mère[3]. Pourtant, on ne l'en accuse pas, du moins pas comme Néron. Quel est donc le crime de Néron ? Rien d'autre que d'avoir montré, avec cet acte, qu'il était ingrat, impitoyable et insoumis. Or il est certain que rien de tout cela n'exprime une essence quelconque. Par conséquent, Dieu n'en a pas été cause, même s'il fut cause de l'acte et de l'intention de Néron.

[5] De plus, je voudrais noter ici que, tant que nous parlons philosophiquement, nous ne devons pas recourir au vocabulaire de la théologie. Car la théologie a souvent représenté, et non sans raison, Dieu comme un homme parfait, de sorte qu'il arrive qu'en théologie on dise avec raison que Dieu désire quelque chose, que Dieu éprouve du déplaisir pour les œuvres des impies, ou qu'il prend plaisir à celles des probes. En philosophie au contraire, nous percevons clairement qu'on ne peut pas assigner à Dieu les attributs qui rendent l'homme parfait, sinon avec autant de difficulté que si nous donnions à un homme les attributs qui rendent parfait un éléphant ou un âne. Par conséquent, ces paroles et autres semblables n'y ont pas leur place, et on ne saurait les utiliser sans une extrême confusion de nos concepts. On ne peut donc pas dire, en termes philosophiques, que Dieu désire quelque chose, ni que quelque chose lui est agréable ou désagréable. Car ce sont là des attributs humains, qui n'ont pas leur place en Dieu.

[6] J'aurais voulu enfin noter ceci : bien que les œuvres des probes (c'est-à-dire de ceux qui ont une claire idée de Dieu, suivant laquelle toutes leurs œuvres, comme toutes leurs pensées, sont déterminées) et des impies (c'est-à-dire de ceux qui n'ont pas d'idée de Dieu, mais seulement des idées confuses des choses terrestres, suivant lesquelles toutes leurs œuvres et toutes leurs pensées sont déterminées), et enfin tout

ce qui est, découlent nécessairement des lois et décrets éternels de Dieu, et dépendent continuellement de Dieu, elles diffèrent pourtant entre elles non seulement en degré, mais même en essence. En effet, bien qu'un rat autant qu'un ange, et la tristesse autant que la joie, dépendent de Dieu, il n'est pourtant pas possible qu'un rat soit une espèce d'ange, et la tristesse une espèce de joie. Par là, j'estime avoir répondu à vos objections (si je les ai correctement comprises, car je doute parfois si les conclusions que vous en tirez ne diffèrent pas de la proposition que vous aviez entrepris de démontrer).

[7] Mais cela sera encore plus évident si, en m'appuyant sur ces fondements, je réponds aux questions que vous me proposez. 1. Est-il aussi agréable à Dieu que l'on commette un meurtre et que l'on fasse l'aumône ? 2. Voler est-il aussi bon, eu égard à Dieu, qu'être juste ? 3. S'il y avait une âme dont la nature ne répugnerait pas à s'abandonner aux voluptés et à accomplir des crimes, mais avec laquelle cela conviendrait, y aurait-il en elle une raison de vertu pour la pousser à faire le bien et à renoncer au mal ?

[8] En réponse à la première, je dis que, philosophiquement parlant, j'ignore ce que vous voulez dire par les mots « être accepté par Dieu ». Est-ce que vous demandez si Dieu hait untel et aime tel autre ? ou si l'un aura commis une offense envers Dieu, et si l'autre l'aura gratifié d'une faveur ? Je réponds non. Mais si la question est : Est-ce que ceux qui tuent des gens et ceux qui font l'aumône sont également probes et parfaits ? Je réponds encore non.

[9] En réponse à la seconde, je dis ensuite que si « bon eu égard à Dieu » implique que le juste offre à Dieu quelque chose de bon, et le voleur quelque chose de mauvais, je réponds que ni le juste ni le voleur ne peuvent causer à Dieu ni plaisir ni déplaisir. Mais si la question est de savoir si chacune

des deux œuvres, en tant qu'elle est quelque chose de réel dont Dieu est cause, est aussi parfaite que l'autre, je dis que si nous considérons seulement les œuvres, et chacune comme tel mode, il se pourrait bien que l'une et l'autre soient également parfaites. *Enfin, si vous demandez si le voleur et le juste sont également parfaits et heureux ? Je réponds non. Car, par juste, j'entends quelqu'un qui désire avec constance que chacun possède ce qui est le sien. Ce désir, dans mon* Éthique *(non encore publiée), je démontre que chez les probes, il naît nécessairement de la claire connaissance qu'ils ont d'eux-mêmes et de Dieu*[4]*. Et puisqu'un désir de ce genre, le voleur n'en a pas, c'est nécessairement qu'il lui manque la connaissance de Dieu et de lui-même, c'est-à-dire la principale chose qui fait de nous des hommes*. Cependant, vous demandez ensuite ce qui peut vous pousser à faire l'œuvre que j'appelle la vertu plutôt qu'une autre. Je dis que je ne peux pas savoir quelle voie prend Dieu, parmi une infinité, pour vous déterminer à cette œuvre. Il se pourrait que Dieu ait clairement imprimé en vous une idée de lui, de sorte qu'elle vous entraîne à l'oubli du monde par amour de lui, et que vous aimiez tous les autres hommes comme vous-même. Il est évident qu'une disposition d'esprit de ce genre s'oppose à toutes les autres que l'on appelle mauvaises. C'est pourquoi l'une et les autres ne peuvent pas être en un seul sujet. Au demeurant, ce n'est pas ici le lieu d'expliquer les fondements de l'éthique, ni même de démontrer tout ce que je dis, puisque j'en suis seulement à donner réponse à vos problèmes et à les détourner de moi.

[10] Enfin, en ce qui touche à la 3e question, elle suppose contradiction, et il m'a semblé que c'était comme si l'on me posait cette question : S'il convient mieux à la nature de quelqu'un de se pendre, aurait-il des raisons pour ne pas se

pendre ? Eh bien, admettons qu'une nature de ce genre soit possible, alors j'affirme (qu'importe que j'admette le libre arbitre ou pas) que si quelqu'un voit qu'il peut vivre mieux à une potence qu'assis à sa table, il agirait comme le dernier des idiots s'il ne se pendait pas. Et celui qui verrait clairement qu'en commettant des crimes, il vivrait mieux, autrement dit qu'il jouirait d'une essence meilleure et plus parfaite qu'en suivant la vertu, il serait un idiot lui aussi s'il ne les faisait pas. Car les crimes, pour une nature humaine à ce point pervertie, seraient des vertus.

[11] Quant à l'autre question que vous avez ajoutée à la fin de votre lettre, on pourrait en une heure en poser au moins cent du même genre, sans arriver jamais à en résoudre une seule. Par conséquent, comme vous n'êtes pas tant pressé de la réponse, je n'y répondrai pas. Pour le moment, je vous dis seulement que je vous attendrai à la date que vous m'indiquerez, et que vous serez le bienvenu. Mais je préférerais que cela soit bientôt, car je prévois d'aller passer une semaine ou deux à Amsterdam. Sur ce, je vous salue et je reste

votre ami et serviteur

B. de Spinoza.

Voorburg, le 13 mars 1665.

Lettre 24
Willem Van Blyenbergh
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Monseigneur et ami [1],

[1] Lorsque j'ai eu l'honneur d'être avec vous, je n'ai pas eu assez de temps pour rester plus longuement, ni assez de mémoire pour conserver tout ce dont nous avons parlé. Pourtant, aussitôt après vous avoir quitté, j'ai rassemblé toutes les forces de mon esprit pour retenir ce que j'avais entendu. Arrivé dans le lieu le plus proche, je m'efforçai donc de confier vos opinions au papier, mais je m'aperçus alors qu'en réalité, je n'avais pas retenu le quart de nos propos [2]. C'est pourquoi vous devez m'excuser si, encore une fois seulement, je vous ennuie par mes questions sur ce que je n'ai pas clairement compris ou pas bien retenu de votre pensée. Je voudrais avoir la faculté de vous rémunérer de cette peine par quelque service.

[2] Il s'agit en premier de savoir comment, quand je lis les *Principes* et vos *Pensées métaphysiques*, je puis faire la différence entre ce que vous affirmez en suivant la pensée de Descartes et ce que vous affirmez en suivant votre propre avis.

[3] En second, est-ce qu'il y a proprement de l'erreur, et en quoi cela consiste-t-il ?

[4] En troisième, par quel raisonnement soutenez-vous que la volonté n'est pas libre ?

[5] En quatrième, en quel sens laissez-vous Meyer affirmer dans la préface que « l'auteur admet qu'il y a dans la nature une substance pensante, mais il nie qu'elle constitue l'essence de l'âme humaine. Il pense que, de la même manière que l'étendue est illimitée, la pensée n'est pas limitée ; de sorte

que, comme le corps humain n'est pas l'étendue absolument, mais seulement l'étendue déterminée en un mode précis par le mouvement et le repos, conformément aux lois de la nature de l'étendue, de même l'âme humaine n'est pas la pensée absolument, mais seulement la pensée déterminée en un mode précis par les idées, conformément aux lois de la nature de la pensée, et il conclut qu'elle doit nécessairement exister quand un corps humain commence à exister en réalité [3] » ?

[6] Il semble suivre de là que le corps humain étant composé de milliers de petits corps, l'esprit consiste aussi, de la même manière, en milliers de pensées. Et de la même manière que le corps humain, en disparaissant, retourne et se dissout dans les milliers de corps qui le composaient, notre esprit sera aussi, en quittant notre corps, à nouveau dissout en la multitude de pensées qui le composaient. Et comme les parties dissoutes de notre corps humain ne restent plus unies, et qu'au contraire d'autres corps s'insinuent entre elles, il semble suivre aussi que pareillement, une fois notre esprit dissout, les pensées innombrables en lesquelles il consistait ne seront plus assemblées mais séparées. Et comme, après dissolution de notre corps, il reste beaucoup de corps, mais non humains, de même après la mort, notre âme pensante sera dissoute elle aussi, de façon que restent la pensée ou les substances pensantes, mais non telles qu'elles étaient en tant qu'essence des corps, quand elles étaient appelées esprit humain.

[7] Partant de là, il me semble que vous soutenez que la substance pensante de l'homme se transforme et se dissout comme les corps, et même que certaines, comme vous l'avez affirmé (si ma mémoire ne me trompe) à propos des impies, périssent intégralement et qu'il n'en reste aucune pensée. Meyer dit que Descartes ne fait que présupposer que l'âme est

absolument une substance pensante, mais il me semble que dans ce passage, vous et Meyer faites la même chose : vous utilisez pour la plus grande part des présupposés. C'est pourquoi sur cette question, je ne comprends pas clairement votre pensée.

[8] En cinquième, pendant notre discussion, comme dans votre dernière lettre, écrite le 13 mars, vous avez soutenu que la claire connaissance de Dieu et de nous-mêmes nous fait désirer avec constance que chacun possède ce qui est sien. Mais reste à expliquer la raison pour laquelle la connaissance de Dieu et de nous-mêmes produit en nous la volonté constante que chacun possède ce qui est sien, c'est-à-dire comment cela découle de la connaissance de Dieu et nous contraint à aimer la vertu et à renoncer aux œuvres que nous appelons des vices, et d'où vient (dès lors que selon vous, tuer et voler contiennent quelque chose de positif tout comme faire l'aumône) que commettre un meurtre n'enveloppe pas autant de perfection et de béatitude et de satisfaction que distribuer des aumônes.

[9] Vous direz peut-être, comme dans votre dernière lettre signée du 13 mars, que cette question concerne l'éthique, et que c'est là que vous en traitez. Mais puisque sans éclaircissement sur cette question et sur la précédente, je ne peux pas comprendre votre pensée sans que demeurent encore des absurdités que je ne peux pas résoudre, je vous prie amicalement de répondre plus amplement à cela, et surtout d'exposer et d'expliquer quelques-unes des principales définitions, postulats et axiomes par où commence votre *Éthique*, surtout ceux qui peuvent éclairer ce problème. Peut-être serez-vous réticent devant cette tâche et voudrez-vous vous en excuser. Mais j'insiste fortement pour que, cette fois-ci au moins, vous satisfassiez ma requête. Car, sans la

solution ultime à ces problèmes, jamais je ne pourrai comprendre correctement votre pensée. Je voudrais qu'il me soit possible de vous rémunérer de cette peine par quelque service. Je n'ose pas vous prescrire un délai d'une ou deux semaines, mais je vous demande seulement de donner réponse à tout cela avant votre séjour à Amsterdam. Ce faisant, vous m'obligerez extrêmement, et je vous montrerai que, pour ma part, je suis et reste,

Monseigneur,
votre très dévoué et très affectionné,

Willem Van Blyenbergh.

Dordrecht, le 27 mars 1665.

Monsieur
Benedictus de Spinosa
À Voorburg
Par couvert

Lettre 25
Henry Oldenburg
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Très illustre Monsieur, mon cher ami [1],

[1] Quelle joie pour moi d'avoir appris, par une récente lettre du seigneur Serrarius [2], que vous étiez en vie, en bonne santé, et que vous entreteniez en vous le souvenir de votre Oldenburg ! Pourtant, au même moment, j'accusais violemment ma fortune (s'il est permis d'utiliser ce mot) de m'avoir privé, tant de mois durant, du délicieux commerce que j'entretenais naguère avec vous. Tantôt une foule d'occupations, tantôt une déferlante de désastres domestiques, voilà ce qu'il faut accuser. Vraiment, mon immense dévouement envers vous et ma fidèle amitié tiendront toujours ferme, et ils demeureront inébranlables à travers les ans ! Il n'est pas rare que le seigneur Boyle et moi-même nous entretenions de vous, de votre érudition et de vos profondes méditations. Nous aurions voulu que l'enfant de votre génie fût mis au jour et confié aux attentions des gens instruits, et nous sommes sûrs que vous donnerez bientôt satisfaction à nos espoirs à ce sujet.

[2] Il n'y a pas de raison qu'on imprime chez vous la dissertation du seigneur Boyle sur le nitre, la solidité et la fluidité, puisqu'elle est déjà parue ici en version latine. Des exemplaires attendent de vous être amenés dès qu'un moyen commode se présentera. Je vous prie donc de ne laisser aucun imprimeur de chez vous entreprendre rien de tel.

[3] Pareillement, le remarquable *Traité des couleurs* de Boyle a vu le jour, et en anglais et en latin, en même temps que son *Histoire expérimentale du froid, des thermomètres, etc.* [3], où il y a beaucoup de choses remarquables, beaucoup de

découvertes. Il n'y a que cette malheureuse guerre qui s'oppose à ce que ces livres vous soient transmis[4]. Il a paru aussi un traité assez remarquable sur soixante observations au microscope, où il y a beaucoup d'audaces, mais présentées de manière philosophique (et finalement conforme aux principes mécaniques)[5]. J'espère que nos libraires vont trouver moyen de vous expédier des exemplaires de tout cela. Pour moi, je ne désire rien tant que d'apprendre de votre propre main ce que vous avez fait récemment, ou ce que vous avez sur le métier – moi qui suis

votre très dévoué et très attaché

Henry Oldenburg.

Londres, le 28 avril 1665.

Lettre 26
B. d. S.
Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Irréprochable ami [1],

[1] Il y a quelques jours, l'un de mes amis disait qu'un libraire d'Amsterdam [2] lui avait remis votre lettre du 28 avril, que celui-ci avait sans doute reçue des mains de M. Ser[rarius]. Cela m'a mis au comble de la joie. Enfin, il m'était donné d'apprendre de vous-même que vous allez bien, et que la bienveillante disposition de votre cœur à mon égard est la même que jadis ! Pour moi vraiment, toutes les fois où l'occasion m'en a été donnée, je n'ai pas manqué de demander à M. Ser[rarius] et à Christiaan Huygens, seigneur de Z[eelhem], qui m'avait dit vous connaître aussi, des nouvelles de vous et de votre santé [3]. De plus, j'ai su par le même M. Huygens que le très érudit M. Boyle était en vie et avait mis au jour son remarquable *Traité des couleurs* en anglais, et il me l'aurait prêté si j'avais maîtrisé la langue anglaise.

[2] Je me réjouis donc d'apprendre de vous que ce traité, en même temps que l'autre sur le froid et les thermomètres dont je n'avais pas entendu parler jusqu'à présent, ont désormais reçu la citoyenneté romaine et les droits civils. M. Huygens possède aussi le livre sur les observations au microscope, mais en anglais si je ne m'abuse. Il m'a dit des choses étonnantes de ces microscopes, et aussi de certains télescopes confectionnés en Italie [4]. Par leur moyen, on a réussi à observer les éclipses de Jupiter dues à l'interposition de satellites, et même une certaine ombre faite sur Saturne par son anneau ! À cette occasion, je ne puis assez m'étonner de la précipitation de

Descartes, lorsqu'il affirme que si les planètes proches de Saturne ne bougent pas (il a pensé, en effet, que ses anses étaient des planètes, sans doute faute d'avoir jamais observé qu'elles touchaient Saturne), la cause en pourrait être que Saturne ne tourne pas autour de son propre axe. Pourtant, autant cette explication elle-même convient peu avec ses principes, autant en les suivant il aurait pu expliquer très facilement la cause des anses, s'il n'avait pas été mis en peine par un préjugé ! etc. [5].

[Voorburg, mai 1665.]

Lettre 27
B. d. S.
Au très courtois et très distingué
Monsieur
Willem Van Blyenbergh

Monseigneur et ami [1],

[1] Quand votre lettre datée du 27 mars m'a été transmise, j'étais sur le point de prendre la route pour Amsterdam. Et donc, l'ayant à moitié lue, je l'ai laissée à la maison jusqu'à mon retour. Je comptais y répondre à ce moment-là, parce que je pensais qu'elle ne comprenait que des questions portant sur la première discussion. Mais, la lisant ensuite en entier, je découvris que son propos était très différent. Vous me demandez là non seulement la preuve de ce que j'ai fait écrire dans la préface à mes *Démonstrations géométriques des principes cartésiens* (dont le but était seulement d'avertir chacun de mes avis et de mes pensées, et non de les exposer ou de les démontrer), mais aussi une grande partie de l'éthique qui, comme chacun sait, doit se fonder sur la métaphysique et la physique. C'est pourquoi je n'ai pu me résoudre à vous donner satisfaction en cela, mais j'ai voulu attendre l'occasion de vous prier amicalement, de vive voix, de retirer votre demande. Je vous aurais également donné la raison de mon refus et je vous aurais montré que ces problèmes ne concernent en rien la solution de votre première requête – au contraire, c'est de la solution de ce litige qu'ils dépendent pour la plus grande partie ! Il est donc faux qu'on ne peut pas comprendre sans eux mon opinion sur la nécessité des choses, puisqu'en réalité il faut d'abord l'avoir comprise elle, pour pouvoir les comprendre. Car, comme vous le savez, la

nécessité des choses concerne la métaphysique, dont la connaissance doit précéder le reste.

[2] Mais, avant que je n'aie pu trouver l'occasion désirée, mon hôte m'a remis, cette semaine, une nouvelle lettre de vous, qui semblait montrer un certain agacement causé par cette longue attente. C'est pourquoi j'estime nécessaire de vous écrire ces quelques lignes, pour vous dire brièvement mon intention et ma décision. À présent, c'est chose faite. J'espère qu'en méditant sur cette affaire, vous retirerez volontiers votre requête, et que vous resterez néanmoins bien disposé à mon égard. Pour ma part, autant que je le puis, je montrerai que je suis

votre affectionné ami et serviteur

B. de Spinoza.

Voorburg, le 3 juin 1665.

À Monsieur
Monsieur Willem Van
Bleyen Bergh
Courtier en grains
À Dordrecht près de la grande Église

Lettre 28
B. d. S.
Au très docte et très savant Monsieur Johannes Bouwmeester

Incomparable ami [1],

[1] Je ne sais pas si tu m'as définitivement oublié, mais j'ai beaucoup de raisons de le croire. Pour commencer, je voulais te saluer avant mon départ, et je ne doutais pas de te trouver chez toi, où tu m'avais toi-même invité [2]. À ce moment-là, j'appris que tu étais en route pour La Haye. Je suis ensuite revenu à Voorburg, sans douter aucunement qu'ici, nous nous verrions au moins sur ton passage. Mais toi, les dieux me pardonnent, tu es retourné chez toi sans le moindre salut pour ton ami ! Trois semaines, pour finir, j'ai attendu ! Et pendant tout ce temps, je n'ai pas vu l'ombre d'une lettre de toi ! Donc, si tu veux qu'on me délivre de l'impression que j'ai, c'est facile, tu vas, toi, te délivrer d'une lettre. Tu pourras y indiquer, en plus, un moyen d'établir le commerce épistolaire dont nous avons parlé une fois chez toi.

[2] En attendant, je voudrais te faire une demande expresse. Non, mieux, je t'en prie et je t'en supplie au nom de notre amitié : mets-toi au travail, avec une vraie conviction, pour quelque chose de sérieux ! Ne méprise pas le fait de consacrer la meilleure partie de la vie à cultiver l'intellect et l'âme. Je te le demande tant qu'il est encore temps, et avant que tu ne te lamentes d'avoir laissé le temps passer, et toi avec.

[3] Je veux dire aussi un mot sur le commerce que nous devons mettre en place, pour que tu oses m'écrire plus librement. Sache qu'il y a longtemps que je te soupçonne (j'en ai presque la certitude), d'une certaine manière, de n'avoir pas

confiance en tes talents, et beaucoup moins qu'il n'est juste. Tu crains d'avancer une question ou une hypothèse qui ne sente pas son homme instruit. Allons, il n'est pas convenable que je fasse devant toi ta louange et l'histoire de tes mérites. Cependant, si tu crains que je n'aille communiquer tes lettres à d'autres dont tu serais ensuite la risée, je te donne ma parole sur ce point : désormais, je les conserverai scrupuleusement, et sans ta permission, je ne les communiquerai à personne au monde. Dans ces conditions, tu peux commencer notre correspondance, à moins peut-être que tu ne doutes de ma parole, mais je n'y crois guère. Cela étant, j'espère savoir par ta première lettre ton avis sur tout cela.

[4] J'attends aussi un peu de cette confiture de roses rouges que tu m'avais promise, même si je me porte mieux depuis longtemps déjà [3]. Depuis que je suis parti [d'Amsterdam], j'ai fait une seule saignée, et la fièvre n'a pas cessé pour autant (par ailleurs, j'étais d'une certaine manière déjà plus dispos avant la saignée, grâce, à mon avis, au changement d'air). Mais j'ai souffert deux ou trois fois de fièvre tierce. Avec une bonne diète, j'ai pourtant fini par l'expulser et par l'envoyer se faire pendre ailleurs. Va savoir où elle est allée ! Ce qui m'importe c'est qu'elle ne revienne plus.

[5] Pour ce qui touche à la troisième partie de notre philosophie, j'en enverrai un bref quelque chose soit à toi, si tu veux en être le traducteur, soit à l'ami De Vries. J'avais décidé de ne rien envoyer avant de l'avoir entièrement terminée, mais comme elle s'avère plus longue que je ne voudrais, je ne veux pas vous retenir trop longtemps. J'enverrai ce qui va jusqu'à la proposition 80 environ [4].

[6] Quant aux affaires anglaises [5], j'entends beaucoup de choses, mais rien de certain. Le peuple n'a de cesse de soupçonner tous les malheurs, mais il ne sait trouver aucune

raison, quelle qu'elle soit, pour expliquer qu'on ne lâche pas la bride à la flotte. Il est vrai que cette affaire ne semble pas encore être en eau calme ! Je crains que les nôtres ne veuillent être trop sages et trop prévoyants. Cela étant, les événements eux-mêmes finiront par indiquer ce qu'ils ont en tête, ce qu'ils préparent – puissent les dieux le faire tourner à bien ! Je voudrais savoir ce qu'en pensent nos amis, ce qu'ils savent de certain, mais plus encore et par-dessus tout, que tu me considères. […]

[Voorburg, début juin 1665.]

Lettre 29
Henry Oldenburg
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Très éminent Monsieur, très précieux ami [1],

[1] D'après votre dernière lettre, que vous m'avez écrite le 4 septembre, il est clair que votre intérêt pour nous est loin d'être un caprice ! Vous avez su vous attacher non seulement moi-même, mais aussi notre très renommé Boyle. Il vous est très reconnaissant, tout comme moi-même. Il se tient prêt, en échange de votre amabilité et de votre affection, à vous rendre à l'occasion tout genre de service qui puisse vous être utile. Soyez fermement convaincu qu'il en est également de même pour moi.

[2] En revanche, concernant le monsieur trop empressé qui n'a pas tenu compte de la traduction du *Traité des couleurs* déjà prête ici, et qui n'en a pas moins voulu en mettre une autre en chantier, il sentira sans doute qu'il a pris une mauvaise résolution par ce travail inopportun. En effet, que deviendra sa traduction, si l'auteur de la version latine qu'on prépare en Angleterre l'augmente entre-temps de nombreuses expériences qu'on ne trouve pas dans la version anglaise ? C'est nécessairement la nôtre, qu'on devrait désormais diffuser bientôt, qui sera alors unanimement préférée à la sienne. C'est elle qui gagnera partout l'estime du plus grand nombre parmi les honnêtes gens. Mais qu'il abonde dans son propre sens, s'il le veut, nous nous occuperons de suivre le nôtre, tant qu'il nous semblera plus réfléchi.

[3] Le *Monde souterrain* de Kircher [2] n'a pas encore fait son apparition dans notre monde anglais, à cause de la peste qui interdit entièrement tout commerce [3]. À cela s'ajoute la guerre abominable, qui ne va jamais sans une Iliade de

malheurs, si tant est qu'elle n'éradique pas de ce monde toute notion d'humanité. Enfin, en attendant, notre Société philosophique ne saurait tenir, en des temps si périlleux, aucune réunion publique. Pourtant, tel ou tel de ses membres n'oublient pas ce qu'ils sont. C'est ainsi qu'en privé, ils se penchent les uns sur des expériences d'hydrostatique, les autres d'anatomie, les autres de mécanique, les autres d'autres encore. M. Boyle a soumis à l'examen l'origine des formes et des qualités, telle que les écoles et les pédagogues en ont traité jusqu'à présent, et il a composé à ce sujet un traité (qui fera date, sans aucun doute) qu'on doit mettre sous presse prochainement [4].

[4] Vous, je vois que vous n'en êtes pas tant à philosopher qu'à, si je puis m'exprimer ainsi, théologiser, puisque vous consignez par écrit vos méditations sur les anges, les prophéties, les miracles ! Mais peut-être faites-vous cela philosophiquement ? Quoi qu'il en soit, je suis certain que l'ouvrage sera digne de vous, et qu'il sera l'objet de tous les désirs – du mien le premier. Comme ces temps difficiles font obstacle à la liberté des échanges, je vous demande au moins de ne pas vous montrer réticent à me faire savoir dans votre prochaine lettre quel propos et quelle perspective sont les vôtres dans cet ouvrage.

[5] Chaque jour, nous attendons ici de savoir les nouvelles d'une seconde bataille navale, ou si d'aventure votre flotte, se repliant au port, n'aurait pas battu en retraite [5]. Le courage, dont vous suggérez qu'on débat parmi vous [6], est le propre des bêtes, non des hommes. Si en effet les hommes agissaient sous la conduite de la raison, ils ne se mettraient pas ainsi en pièces les uns les autres, comme c'est si ouvertement le cas. Mais pourquoi me lamenter ? Il y aura des vices tant qu'il y aura des

hommes, mais les vices ne sont pas perpétuels, et ils sont compensés par l'intervention des meilleurs [7].

[6] Pendant que j'écris ceci, on m'apporte une lettre que m'a écrite M. Johannes Hévélius, ce célèbre astronome de Dantzig [8]. Il m'y fait savoir, entre autres choses, que sa *Cométographie*, qui compose douze livres, restera à se distiller sous presse pendant encore toute une année, et que déjà 400 pages (autrement dit les 9 premiers livres) sont achevées. Il indique également qu'il m'a fait envoyer quelques exemplaires du *Prodrome aux comètes*, dans lequel il a abondamment décrit la première des deux récentes comètes. Mais ces volumes ne sont pas encore parvenus entre mes mains. De plus, il a résolu de publier encore un autre livre sur la seconde comète, et de le soumettre au jugement des savants.

[7] J'aimerais savoir ce que l'on pense chez vous des pendules de Huygens. En particulier, il y en a, dit-on, qui donnent une mesure si exacte du temps qu'elles pourraient servir à s'informer en mer de sa position longitudinale ! Et où en est-il de sa *Dioptrique* et de son *Traité du mouvement*, que nous attendons l'un et l'autre depuis longtemps déjà ? Je suis bien certain qu'il ne flâne pas, je voudrais simplement savoir quels sont ses progrès [9]. Quant à vous, portez-vous au mieux, et continuez d'aimer

votre très dévoué

H. O.

À Monsieur
Mons[r]. Benedictus Spinosa
Dans la rue Baggyne à la
Haye
À la maison de M. Daniel,
De la peinture d'Adam et
Eve

Lettre 30
Extraits d'une lettre de B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

[Henry Oldenburg à Robert Moray :] [1]*Il ne me restait plus rien ici à ajouter, mais on m'apporte à l'instant une lettre d'un philosophe original, qui vit en Hollande sans être hollandais. Comme il a eu récemment une conversation avec M. Huygens, il nous écrit ceci :*

[1] […] J'ai consulté le *Monde souterrain* de Kircher avec le seigneur Huygens, qui a plus d'admiration pour sa piété que pour ses talents. La cause en est peut-être que Kircher traite des pendules pour conclure qu'il ne peuvent pas servir à déterminer la longitude. Cette opinion est assez contraire à celle de Huygens.

[2] Voulez-vous savoir ce que l'on pense ici des pendules de Huygens ? Pour le moment, je ne peux guère vous donner d'information certaine à ce sujet, mais voici ce que je sais. L'artisan qui a seul le droit de les fabriquer a entièrement cessé leur production, parce qu'il n'arrive pas à les vendre. Je ne sais si cela est dû à l'interruption du commerce ou au prix excessivement élevé qu'il en demande, car il les évalue à trois cents florins carolins pièce [2].

[3] Lorsque j'ai interrogé Huygens sur sa *Dioptrique* et sur un autre traité concernant les parhélies [3], il m'a répondu qu'il cherchait encore la solution d'un problème dans la *Dioptrique* ; dès qu'il l'aura trouvée, il mettra ce livre sous presse en même temps que son traité sur les parhélies.

Cependant, je crois pour ma part qu'il est plus préoccupé par son voyage en France que par toute autre chose (il se prépare à s'installer en France dès que son père sera de retour). Le problème qu'il cherche à résoudre dans la *Dioptrique* est le suivant : Est-il possible d'arranger les lentilles des télescopes de manière à ce que la déficience de l'une corrige la déficience de l'autre, et puisse donc faire en sorte que tous les rayons parallèles passant à travers la lentille objective atteignent l'œil comme s'ils convergeaient vers un point mathématique ? Pour le moment, cela me semble impossible. Par ailleurs, d'après ce que j'en ai lu et d'après ce qu'il m'en a dit, il ne traite dans toute sa *Dioptrique* (à moins que je ne me trompe) que de figures sphériques.

[4] Quant au *Traité du mouvement* sur lequel vous m'interrogez, je pense que vous le chercherez en vain. Cela fait déjà quelque temps que Huygens a commencé à se vanter d'avoir montré, par ses calculs, que les règles du mouvement et les lois de la nature sont très différentes de celles qu'a énoncées Descartes, et que celles de Descartes sont presque toutes fausses. Pourtant, il n'a fourni jusqu'à présent aucune preuve à ce sujet. Je sais qu'il m'a dit, il y a environ un an, que tout ce qu'il avait découvert par le calcul concernant le mouvement lui avait été confirmé depuis en Angleterre par l'expérience. Sur ce point, j'ai du mal à le croire, et je pense qu'en ce qui concerne la sixième règle du mouvement de Descartes, lui et Descartes sont tous deux dans l'erreur [4][…].

J'ai pensé que cette transcription s'imposait, pensant que vous auriez plaisir à voir ces allusions à quelques points de détail. Mais je n'ai aucun souvenir que Monsr Huygens ait réalisé des expériences ici dont l'objet eût été de soutenir des lois du mouvement en contradiction avec celles de

M. Descartes. Si pourtant vous en avez un quelconque souvenir, je vous en prie, rappelez-le à ma mémoire, je vous en serai très obligé. Mon humble considération à M. Boyle ; vous lui transmettrez cet extrait. Adieu [5].

[Henry Oldenburg à Robert Boyle :] *Dans la même lettre à Sir Robert, j'ai mentionné ce qu'un certain philosophe original (vous le connaissez mieux que lui : il s'agit de Signior Spinoza) m'a écrit très récemment à propos de l'installation de Huygens en France, de ses pendules, de son avancement en dioptrique, etc. Le même Spinoza vous fait part de son plus grand respect, et se met humblement à votre disposition. Il a bien peur que les éditeurs hollandais ne mettent en vente, sous notre nez, une* Histoire des couleurs *de leur cru, avant que la traduction faite ici ne puisse être expédiée là-bas. En guise d'extrait de ce qu'il fait et de ce qu'il pense, il écrit :*

[5] […] Je me réjouis que les philosophes de chez vous se montrent fidèles à ce qu'ils sont et à leur République [6]. Pour connaître leurs travaux récents, j'attendrai le moment où les combattants seront rassasiés de sang et qu'afin de reprendre un peu leurs forces, ils se tiendront tranquilles. Si le célèbre railleur vivait à notre époque, il mourrait de rire à coup sûr. Moi pourtant, ces troubles ne m'incitent ni au rire ni aux larmes, mais plutôt à philosopher et à observer mieux la nature humaine. Car j'estime qu'il ne me sied pas de railler la nature, encore moins de la déplorer, dès lors que je pense que les hommes, comme les autres choses, sont seulement une partie de la nature, et que j'ignore comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et comment se fait sa cohésion avec les autres. Et, je m'en rends compte, c'est seulement ce manque de connaissance qui me fait percevoir certaines

natures de cette manière-là, partielle et toujours mutilée. Celles qui conviennent très peu avec notre esprit philosophique m'ont jadis semblé vaines, désordonnées, absurdes. Désormais, au contraire, je laisse vivre chacun suivant ses propres inclinations, et mourir ceux qui le veulent (pour leur bien sans aucun doute), tant qu'il m'est possible, à moi, de vivre pour le vrai.

[6] Je compose actuellement un traité de mon cru à propos du sens de l'Écriture, et voici ce qui me pousse à le faire : 1. Les préjugés des théologiens. Je sais en effet que ce sont surtout ces préjugés qui empêchent les hommes de pouvoir consacrer leur esprit à la philosophie. Donc je travaille à les mettre en évidence et à en préserver l'esprit des plus avertis. 2. L'opinion qu'a de moi l'homme du commun, qui ne cesse de m'accuser d'athéisme – autre malheur que je suis contraint de détourner, autant que faire se peut[7]. 3. La liberté de philosopher et de dire son sentiment, que je désire réclamer par tous les moyens, et qui aujourd'hui est en quelque sorte supprimée par le trop d'autorité et le trop de virulence des prédicants.

[7] Jusqu'à présent, je n'ai pas entendu dire qu'aucun cartésien ait expliqué par les hypothèses de Descartes le phénomène des récentes comètes, et je doute qu'elles puissent être rigoureusement expliquées par elles […].

[Voorburg, peu avant le 7 octobre 1665.]

Lettre 31
Henry Oldenburg
À l'illustre Monsieur B. d. S.

Très éminent Monsieur, ami précieux [1],

[1] Vous faites comme il sied à un homme de cœur et à un philosophe : vous aimez les hommes de bien ! N'en doutez pas, ils vous retournent votre affection et apprécient vos mérites à leur juste valeur. Le seigneur Boyle, se joignant à moi, vous envoie ses meilleures salutations, et vous encourage à continuer activement et ἀκριβῶς [2] à philosopher.

[2] Surtout, si quelque éclat de lumière vous a frappé, pris au piège dans la chasse difficile qui touche à ce que nous connaissions comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et sous quel rapport se fait sa cohésion avec le reste, nous vous le demandons très affectueusement : faites-nous en part ! Les causes que vous avancez comme des motifs de composer un traité sur l'Écriture, je les approuve du tout au tout, et je souhaiterais terriblement pouvoir déjà voir de mes yeux ce que vous méditez à ce sujet. Peut-être que le seigneur Serrarius me transmettra quelque petite liasse où, si bon vous semble, vous aurez pu rassembler sans crainte ce que vous avez déjà rédigé sur la question ? En échange, je m'engagerai à vous servir avec empressement.

[3] J'ai rapidement feuilleté le *Monde souterrain* de Kircher, et quoique ses calculs et ses théories ne mettent pas en valeur ses talents, les observations et les expériences qui nous y sont rapportées font cependant honneur au discernement de l'auteur, ainsi qu'à sa volonté de bien mériter de la République des Philosophes. Vous voyez par là que je lui accorde un peu plus que de la piété, et vous faites facilement la différence avec les âmes qui l'aspergent d'eau bénite.

[4] Quand vous parlez du traité de Huygens sur le mouvement, vous suggérez que les règles du mouvement de Descartes sont presque toutes fausses. Je n'ai pas à présent sous la main le petit livre que vous avez publié jadis sur les *Principes de Descartes démontrés géométriquement*. Il ne me revient pas à l'esprit si vous y avez montré leur fausseté ou si, au contraire, dans l'intérêt des autres, vous avez suivi Descartes κατὰ πόδα [3].

[5] Puissiez-vous enfin mettre au jour un enfant de votre propre génie, et confier au cercle des philosophes la charge de le soigner et de le faire grandir ! Je me souviens que vous avez indiqué quelque part que les hommes pouvaient comprendre avec évidence et expliquer très clairement beaucoup de choses que Descartes lui-même disait dépasser les capacités humaines, et même un grand nombre parmi les plus sublimes et les plus subtiles. Qu'est-ce qui vous retient, mon ami ! Que craignez-vous ? Osez, commencez et terminez une œuvre d'une telle importance ! Vous verrez alors le chœur des philosophes au grand complet vous prendre sous son patronage. J'ose vous donner ma parole, ce que je ne ferais pas si j'avais l'arrière-pensée de pouvoir m'en défaire, qu'en aucun cas je n'irai croire que vous avez en tête quoi que ce soit contre l'existence de Dieu, ou qui entame sa Providence. Tant que ces fondements-là sont intacts, la religion tient de pied ferme. De plus, on peut alors très facilement soit défendre, soit faire tolérer toutes les contemplations philosophiques que vous voudrez. Donc, n'attendez plus, retroussez vos manches !

[6] C'est bientôt, je pense, que vous aurez vent de ce qu'il faut penser des récentes comètes. Hévélius de Dantzig et le Français Auzout [4], tous deux hommes de science et mathématiciens, disputent entre eux sur les faits observés. Cette controverse est débattue en ce moment, et quand le

différend aura été tranché, toute l'affaire me sera, je crois, communiquée, ainsi qu'à vous, par mon biais. Je puis déjà affirmer que tous les astronomes, ceux du moins que je connais, estiment qu'il n'y a pas eu une, mais deux comètes. Et jusqu'à présent, je n'ai pas trouvé parmi eux celui qui s'efforcerait d'expliquer ces phénomènes à partir des hypothèses de Descartes.

[7] Par ailleurs, je vous en prie, si vous aviez vent de quelque chose à propos des études et des travaux du seigneur Huygens, et de ce qu'ont donné les pendules, comme aussi de son installation en France, n'hésitez pas à me le faire savoir dès que possible. Ajoutez-y, s'il vous plaît, ce qui peut-être se dit par chez vous du traité de paix, des projets de l'armée suédoise qui a pris position en Allemagne et de l'avancée de l'évêque de Munster [5]. Toute l'Europe, à ce que je crois, va se trouver l'été prochain engagée dans la guerre, et il semble que toutes choses se dirigent vers un bouleversement extraordinaire [6]. Quant à nous, servons l'Être suprême d'une âme intègre, et cultivons une philosophie vraie, solide, et utile !

[8] Certains de nos philosophes, ayant suivi le roi à Oxford, tiennent là-bas des assemblées assez fréquentes, et réfléchissent ensemble sur le moyen de faire avancer les études en physique. Entre autres, ils ont entrepris récemment des recherches sur la nature des sons. Ils vont, je crois, faire des expériences pour examiner dans quelle proportion les poids qui tendent une corde doivent être augmentés, afin que sans aucune autre force, elle tende vers une note plus aiguë qui consonne de manière prédéterminée avec le son d'avant. Sur ceci, je vous en dirai plus une autre fois. Portez-vous au mieux, et soyez fidèle à

votre très dévoué

Henry Oldenburg.

Londres, le 12 octobre 1665.

Lettre 32
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble Monsieur [1],

[1] Je vous suis très reconnaissant, ainsi qu'au très noble M. Boyle, de m'encourager amicalement à philosopher. Bien entendu je continue mes travaux, à la mesure de mes faibles moyens, autant que je le peux ! Et je ne doute pendant ce temps ni de votre soutien, ni de votre bienveillance.

[2] Vous me demandez ici mon sentiment sur la question qui touche « à ce que nous connaissions comment chaque partie de la nature convient avec son tout, et sous quel rapport se fait sa cohésion avec le reste ». Je pense que ce vous réclamez, ce sont les raisons qui nous persuadent que chaque partie de la nature convient avec son tout et qu'elle est en cohésion avec le reste. Car connaître <absolument> comment se fait, en réalité, la cohésion des parties et comment chacune convient avec son tout, c'est bien ce que j'ignore, je l'ai dit dans ma dernière lettre ! Pour connaître cela, il faut en effet connaître la nature entière, ainsi que toutes ses parties. Je vais donc <aussi brièvement que je pourrai> m'efforcer de montrer la raison qui me pousse à affirmer cela. Je voudrais cependant, en premier lieu, avertir que je n'attribue à la nature ni beauté ni laideur, ni ordre ni confusion. Car les choses ne peuvent être dites belles ou laides, ordonnées ou confuses, que pour notre imagination.

[3] Par cohésion donc des parties, je n'entends rien d'autre que le fait que les lois, autrement dit la nature de chaque

partie, s'adaptent aux lois, autrement dit à la nature de la suivante, de telle sorte qu'elles se contrarient le moins possible. Concernant le tout et les parties, je considère les choses comme les parties d'un tout quelconque, dans la mesure où leurs natures s'adaptent entre elles de manière à ce qu'elles s'accordent <toutes> les unes aux autres autant que possible. Mais, dans la mesure où elles ne s'accordent pas, chacune forme une idée distincte des autres en notre esprit, et par conséquent, on la considère comme un tout, non comme une partie[a]. Par exemple, comme les mouvements des particules de la lymphe, du chyle, etc., s'adaptent les uns aux autres, selon leurs rapports de grandeur et de figure, de telle sorte qu'ils s'accordent tout à fait entre eux et qu'ils constituent tous ensemble un seul fluide, en cela seulement le chyle, la lymphe, etc. sont considérés comme les parties du sang. Mais, dans la mesure où nous concevons que les particules lymphatiques ne s'accordent avec les particules du chyle sous le rapport ni de la figure ni du mouvement, en cela nous les considérons comme un tout, non comme une partie.

[4] Figurons-nous[b] à présent, si vous voulez bien, un ver vivant dans le sang. Il pourrait discerner par la vue les particules du sang, de la lymphe, <du chyle>, etc., et observer par le raisonnement comment chaque particule, en rencontrant une autre, soit rebondit, soit communique une partie de son mouvement, etc. Ce ver vivrait assurément dans le sang comme nous dans cette partie de l'Univers, et c'est comme un tout, non comme une partie, qu'il considérerait chaque particule du sang. Il ne pourrait pas non plus savoir comment toutes les parties sont réglées par la nature universelle du sang, ni comment elles sont contraintes à s'adapter, dans la mesure où l'exige la nature universelle du sang, de sorte à s'accorder entre elles sous un certain rapport. En effet, feignons qu'il n'y

a en dehors du sang aucune cause susceptible de communiquer de nouveaux mouvements au sang, et qu'il n'y a pas d'espace en dehors du sang, ni d'autres corps auxquels les particules du sang puissent transmettre leurs mouvements. Alors, c'est certain, le sang demeurera toujours en son état, et ses particules ne subiront aucune autre variation que celles qui peuvent se concevoir par le rapport de mouvement donné par le sang à la lymphe, au chyle, etc.[c]. Dans ce cas, le sang devrait toujours être considéré comme un tout, et non comme une partie. Mais il y a au contraire beaucoup d'autres causes qui d'une certaine manière règlent les lois de la nature du sang <comme un tout>, et que le sang règle en retour ! Par conséquent, de là vient que d'autres mouvements et d'autres variations se font jour dans <les parties du> sang, qui sont les conséquences non seulement du rapport de mouvement réciproque entre ces parties, mais aussi en même temps du rapport de mouvement réciproque entre le sang <comme un tout> et des causes extérieures (de manière que le sang tient le rôle de partie, et non pas de tout). Voilà pour le rapport entre le tout et la partie.

[5] À présent, tous les corps de la nature peuvent et doivent se concevoir de la même manière que nous avons ici conçu le sang. Car tous les corps sont entourés par d'autres, et ils sont déterminés les uns par les autres à exister et à opérer de façon précise et déterminée, et toujours au service d'un même rapport entre mouvement et repos chez tous à la fois, c'est-à-dire dans tout l'Univers. Il suit de là que tout corps, en tant que modification existant selon un certain mode, doit se considérer comme une partie de l'Univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps. Et puisque la nature de l'Univers n'est pas limitée comme la nature du sang, mais absolument infinie, c'est par la nature de cette puissance

infinie que ses parties sont réglées selon une infinité de modes, et contraintes de subir une infinité de variations. Cependant, sous le rapport de la substance, je conçois que chaque partie a une union très étroite avec son tout. En effet, comme je vous l'ai écrit jadis dans ma première lettre, alors que j'habitais encore Rijnsburg, je me suis efforcé de démontrer que, comme la nature de la substance est d'être infinie, il suit que chaque partie de la substance corporelle appartient à toute la substance, et sans le reste de la substance ne peut ni être ni se concevoir [d].

[6] Vous voyez donc sous quel rapport, et par quelle raison, le corps humain est selon moi une partie de la nature. Et en ce qui concerne l'esprit humain, j'estime que lui aussi est une partie de la nature. Oui, car je considère qu'il y a également dans la nature une puissance infinie de penser qui, en tant qu'infinie, contient en soi objectivement la nature entière, et dont les pensées procèdent de la même manière que la nature, qui est bien sûr son idéat. Ensuite, je considère que l'esprit humain est cette puissance elle-même, non en tant qu'elle est infinie et qu'elle perçoit la nature entière, mais en tant qu'elle est finie, c'est-à-dire qu'elle perçoit seulement le corps humain, et sous ce rapport je considère que l'esprit humain est partie d'un certain intellect infini. Mais il serait trop long ici d'expliquer soigneusement et de démontrer ce point et toutes les choses qui s'y rattachent, et je ne crois pas que c'est ce que vous attendez de moi présentement. Je doute même si j'ai suffisamment compris votre pensée, et si je n'ai pas répondu autre chose que ce que vous aviez demandé. J'espère que vous me direz ce qu'il en est.

[7] Vous écrivez ensuite que j'aurais suggéré que les règles du mouvement de Descartes sont presque toutes fausses. Mais si je m'en souviens bien, j'ai dit que tel était le sentiment de

M. Huygens, et je n'ai rien affirmé d'autre, sinon que la sixième règle de Descartes était fausse. À ce propos, j'ai dit qu'à mon avis M. Huygens aussi se trompait. C'est à cette occasion que je vous ai demandé de me communiquer l'expérience que, selon son hypothèse à lui, vous avez fait réaliser dans votre Société royale. Mais je suppose que cela ne vous est pas permis, puisque vous ne répondez rien à ce sujet.

[8] Ledit Huygens a été tout occupé, et l'est encore, à polir des verres optiques. À cette fin, il a équipé une machine dans laquelle il peut même tourner les lentilles. Assurément, elle est assez élégante. Quant à ce qu'il va en tirer, pour l'instant je n'en sais rien, et à vrai dire, j'avoue que je n'ai pas grand désir de le savoir. Car à moi, l'expérience m'a suffisamment montré, pour ce qui est des lentilles sphériques, qu'on polit mieux et plus sûrement à main levée qu'avec n'importe quelle machine. Sur ce qu'ont donné les pendules, et sur la date de son installation en France, je ne peux rien écrire de certain pour l'instant.

<[9] L'évêque de Munster, mal avisé, après s'être engagé en Frise comme le bouc d'Ésope dans un puits, n'a pas fait un pas de plus [2]. Et même, à moins que l'hiver ne commence très à propos, il ne quittera pas la Frise sans beaucoup de dégâts. Nul doute que ce sont les conseils de quelque traître qui lui ont donné l'audace d'entreprendre ce forfait. Mais tout cela est déjà trop ancien pour que je vous l'écrive comme dernière nouvelle, et dans l'intervalle, d'une semaine à l'autre, il ne s'est rien passé de neuf qui mérite d'être écrit.

[10] Quant à la paix avec les Anglais, il n'y a aucune lueur d'espoir, ce n'est qu'une rumeur qui s'est répandue récemment du fait qu'un certain ambassadeur hollandais aurait, croit-on, été envoyé en France, et aussi parce que les États d'Overijssel, qui s'attachent de toutes leurs forces à mettre en avant le

prince d'Orange – ceci, beaucoup le pensent, plus pour nuire aux États de Hollande que pour en tirer eux-mêmes profit –, ont rêvé d'une solution consistant à envoyer en Angleterre le prince en question à titre de médiateur[3]. Mais il en est tout autrement. À l'heure qu'il est, la paix, les Hollandais n'y pensent pas même en rêve, à moins que les choses ne tournent de telle manière qu'ils puissent acheter la paix pour de l'argent. On doute encore des projets de la Suède : plusieurs pensent qu'elle brigue Metz, d'autres la Hollande, mais ce ne sont que des conjectures.

[11] J'avais écrit cette lettre la semaine dernière, mais je n'ai pas pu la poster, parce que les intempéries interdisaient de se mettre en route pour La Haye. C'est l'un des inconvénients du fait d'habiter dans un village, car je reçois rarement une lettre en son temps. En effet, si le hasard ne fournit pas l'occasion qu'on l'amène en son temps, il se passe une à deux semaines avant que je la reçoive. Ensuite, il n'est pas rare qu'une difficulté naisse, et que je ne puisse pas non plus envoyer la réponse en son temps ! Quand donc vous voyez que je ne vous réponds pas aussi promptement que je le devrais, ne pensez pas que cela vient du fait que je vous ai oublié.

[12] Cependant le temps me presse de clore cette lettre. Le reste à une autre occasion ! À présent, je ne peux rien dire d'autre que de vous demander de faire mes salutations au très noble M. Boyle, et de vivre en vous souvenant de moi, qui suis

votre affectionné

B. de Spinoza.

Voorburg, le 20 novembre 1665.

[13] Je voudrais savoir si tous les astronomes sont d'avis qu'il y a eu deux comètes du fait de leurs mouvements, ou

pour ne pas remettre en cause l'hypothèse de Kepler [4] ? Portez-vous bien.>

À Monsieur Henry Oldenburg
Secrétaire de la Société royale
Dans le Pall Mall
À Saint James' Fields
Londres

Lettre 33
À l'illustre Monsieur B. d. S.
Henry Oldenburg

Très éminent Monsieur, ami précieux à tous égards [1],

[1] Je suis enchanté de vos considérations philosophiques sur la concordance des parties de la nature avec leur tout et sur leur enchaînement. Cependant, je n'arrive pas assez bien à comprendre comment nous pouvons exclure de la nature l'ordre et la symétrie, comme vous semblez le faire. D'autant que vous reconnaissez vous-même que tous les corps y sont entourés par d'autres et qu'ils se déterminent les uns les autres selon un rapport précis et constant à exister et à opérer, toujours au service du même rapport de mouvement et de repos chez tous à la fois – ce qui est très précisément, semble-t-il, la raison formelle d'un véritable ordre ! Mais c'est sans doute qu'ici je ne vous saisis pas suffisamment, et peut-être aussi mal que vos précédentes remarques à propos des règles de Descartes. Puissiez-vous bien vouloir prendre la peine de m'exposer entièrement en quoi vous jugez que Descartes autant que Huygens se trompent dans les lois du mouvement ! Vous vous montrerez vraiment très aimable en me rendant ce service, que je m'appliquerai bien entendu à mériter à la mesure de mes forces.

[2] Je n'étais pas présent quand M. Huygens a fait ici, à Londres, les expériences qui confirment son hypothèse. J'ai su depuis que l'une d'entre elles consistait à suspendre une bille d'une livre à la manière d'un pendule, à lui en faire percuter une autre suspendue de la même manière, mais d'une demi-livre, selon un angle de quarante degrés. Huygens avait prédit, avec très peu de calcul algébrique, quel serait l'effet, et le résultat avait répondu à sa prédiction au millimètre près. Un

certain monsieur éminent avait proposé beaucoup d'expériences semblables et Huygens, dit-on, les a toutes résolues, mais ce monsieur ne se trouve plus ici [2]. Dès qu'il me sera donné de rencontrer cet absent en personne, je vous exposerai l'affaire peut-être plus en détails et plus proprement. Quant à vous, pendant ce temps, je vous demande encore et encore de ne pas négliger ma précédente requête, et si vous avez connaissance d'une quelconque issue des travaux de Huygens sur le polissage de verres pour télescopes, n'hésitez à m'en faire part ! Comme la peste, par la grâce de Dieu, s'apaise déjà notablement, j'espère que notre Société royale reviendra à Londres bientôt et reprendra ses réunions hebdomadaires. Vous pourrez vous promettre avec certitude d'avoir communication de tous ses résultats dignes d'être connus.

[3] J'avais fait mention précédemment d'observations astronomiques. Sur un autre sujet, le seigneur Boyle (qui vous salue très chaleureusement) m'a écrit il y a quelque temps qu'il avait appris avec certitude que des anatomistes distingués d'Oxford avaient trouvé la trachée artère de quelques ovins, ainsi que de bovins, entièrement emplie d'herbe. Peu de semaines auparavant, les anatomistes en question [3] avaient été appelés auprès d'un bœuf vivant, qui pendant deux ou trois jours avait presque continuellement tenu son cou incliné et tendu, et était mort d'une maladie que ses propriétaires ignoraient tout à fait. L'ayant disséqué, en examinant le cou et la gorge, ils avaient découvert avec étonnement que sa trachée artère avait été sur toute sa longueur entièrement remplie d'herbe, comme si quelqu'un l'avait introduite de force à l'intérieur. Voilà qui incite à rechercher une cause qui puisse expliquer au mieux, d'une part, pour quelle raison une telle quantité d'herbe est arrivée jusque-là ; d'autre part, comment

un tel animal a pu survivre si longtemps avec de l'herbe logée là.

[4] Par ailleurs, notre ami m'a fait savoir qu'un certain médecin scrupuleux, lui aussi d'Oxford, avait trouvé du lait dans le sang humain. Il raconte en effet qu'une jeune fille, ayant pris une collation très généreuse à sept heures du matin, saigna du pied le même jour à onze heures. D'abord, le sang fut recueilli dans une cuvette. Peu après, un moment étant passé, il vira au blanc. On versa enfin le sang dans un récipient plus petit, qu'on appelle soucoupe si je ne me trompe (*saucer* en anglais), et il prit aussitôt l'aspect de lait caillé. Après cinq ou six heures, le médecin examina le sang versé dans chacun des récipients. Ce qui était dans la cuvette était, pour moitié, du sang, tandis que l'autre moitié était semblable à du chyle, et ce chyle flottait dans le sang comme le sérum dans du lait. Mais ce qui était dans la *soucoupe* était entièrement du chyle, sans aucune apparence de sang. Lorsqu'il fit chauffer, au-dessus d'une flamme, chacun des deux à part, les deux liquides se solidifièrent. Quant à la jeune fille, elle se portait bien, et elle n'avait saigné que parce qu'elle n'avait jamais eu ses règles, quoiqu'elle eût une santé et un teint florissants.

[5] Mais je passe à la politique. La rumeur est ici sur toutes les bouches : les Juifs, dispersés depuis plus de deux mille ans, retourneraient à leur patrie. Peu de gens y croient pour l'instant, mais beaucoup l'espèrent. Et vous ? Vous ferez savoir à votre ami ce qui vous vient aux oreilles, et à l'esprit, à ce propos. En ce qui me concerne, je ne puis accorder foi à ces nouvelles, tant que certains hommes dignes de foi, que cette affaire concerne plus que toute autre, ne m'en auront pas écrit les détails depuis la ville de Constantinople[4]. Je brûle de savoir ce que les Juifs d'Amsterdam ont ouï dire sur la question, et comment ils reçoivent une telle annonce. Si elle

était vraie, elle impliquerait assurément en toutes choses, ce semble, un bouleversement du monde [5].

[6] <Il semble qu'il n'y ait pas d'espoir de paix entre l'Angleterre et la Hollande.>

[7] Expliquez-moi, si vous le pouvez, ce que méditent à présent la Suède et le Brandebourg [6], et croyez que je suis

votre très dévoué

Henr. Oldenburg.

Londres, le 8 décembre 1665.

P.S. Ce que nos philosophes pensent des récentes comètes, je vous l'indiquerai bientôt, si Dieu le veut.

<*La réponse à cette lettre est perdue*.> [7]

Lettre 34
B. d. S.
Au très considérable et très avisé
Monsieur
Johannes Hudde

Très considérable Monsieur [1],

[1] Voici la démonstration de l'unité de Dieu, déduite exclusivement du fait que sa nature enveloppe l'existence nécessaire. Vous en aviez fait la demande et je vous l'avais accordée en moi-même, mais je n'ai pas pu vous l'envoyer jusqu'à présent, à cause de certaines occupations. Et donc, pour y parvenir, je présupposerai :

I. Que la vraie définition d'une chose quelconque n'inclut rien d'autre que la simple nature de la chose définie. <De là suit :>

II. Qu'aucune définition n'enveloppe ni n'exprime aucune multiplicité, ni aucun nombre précis d'individus, dans la mesure où c'est la nature de la chose en tant qu'elle est en soi, et rien d'autre, qu'elle enveloppe et exprime. Par exemple, la définition du triangle n'inclut rien d'autre que la simple nature du triangle, et non un quelconque nombre précis de triangles. De la même manière, la définition de l'esprit, à savoir qu'il est une chose pensante, ou la définition de Dieu, à savoir qu'il est l'Être parfait, n'incluent rien d'autre que la nature de l'esprit et de Dieu, et non un nombre précis d'esprits ou de dieux.

III. Qu'il doit nécessairement y avoir une cause positive de l'existence de chaque chose, par laquelle elle existe.

IV. Qu'il faut trouver cette cause soit dans la nature et définition de la chose même (dans le cas où l'existence

appartient à sa nature même, ou bien l'inclut nécessairement), soit en dehors de la chose.

[2] De ces principes, il suit que si dans la nature il existe un certain nombre précis d'individus, il doit y avoir une cause ou plusieurs qui ont pu produire précisément ce nombre d'individus, ni plus ni moins. Si, par exemple, il existe dans la nature des choses vingt hommes (que je supposerai, afin d'éviter toute cause de confusion, être les premiers dans la nature), il ne suffit pas de chercher la cause de la nature humaine en général pour rendre compte de la raison pour laquelle il en existe vingt, mais il faut aussi rechercher la raison pour laquelle il existe vingt hommes, ni plus ni moins. Car (selon la troisième hypothèse) il faut rendre compte de la raison et cause qui fait que chacun de ces hommes existe. Or cette cause (selon les deuxième et troisième hypothèses) ne saurait être contenue dans la nature même de l'homme : la vraie définition de l'homme n'enveloppe pas, en effet, le nombre de vingt hommes. Et c'est ainsi (selon la quatrième hypothèse) que la cause de l'existence de ces vingt hommes, et conséquemment de chacun pris à part, doit se trouver en dehors d'eux. On doit donc conclure absolument que toutes les choses qui sont conçues comme numériquement multiples dans l'existence sont nécessairement produites par des causes extérieures, et non par la force de leur nature propre. Au contraire, puisque (selon la seconde hypothèse) l'existence nécessaire appartient à la nature de Dieu, il est nécessaire que sa vraie définition inclue elle aussi l'existence nécessaire. Et, pour cette raison, de sa vraie définition on doit conclure à son existence nécessaire. Mais de sa vraie définition (comme je l'ai déjà démontré jadis à partir des deuxième et troisième hypothèses) on ne peut conclure à la nécessité de l'existence

de plusieurs dieux. S'ensuit donc seulement l'existence d'un Dieu unique. C.Q.F.D.

[3] Voilà, très considérable Monsieur, ce qui me semble aujourd'hui être la meilleure méthode pour démontrer cette proposition. J'ai jadis démontré la même chose autrement, en recourant à la distinction entre essence et existence[2]. Mais, parce que je tiens compte de ce que vous m'avez demandé, j'ai préféré vous envoyer, bien volontiers, cette démonstration-ci. J'espère qu'elle vous satisfera. J'attends votre jugement à son sujet, et je reste entre-temps […].

Voorburg, le 7 janvier 1666.

Lettre 35
B. d. S.
Au très considérable et très avisé
Monsieur
Johannes Hudde

Très considérable Monsieur [1],

[1] Il y avait, dans votre lettre qu'on m'a apportée le 10 février, quelque chose d'un peu obscur, mais vous l'avez très bien mis au clair dans la dernière, écrite le 30 mars. Comme je sais donc quel est proprement votre avis, je vais aborder la question sous le même angle que vous la concevez, à savoir : N'y a-t-il qu'un seul Être qui subsiste par sa propre suffisance, autrement dit sa force ? Non seulement je réponds oui, mais même je me propose de démontrer cette affirmation, précisément en partant du fait que sa nature enveloppe l'existence nécessaire. On peut très facilement démontrer ce point à partir de l'intellect de Dieu (comme je l'ai fait moi-même dans la proposition 11 de mes démonstrations géométriques, dans les *Principes de Descartes*) ou d'autres attributs de Dieu. Et donc, pour nous mettre à notre affaire, je vais d'abord montrer brièvement quelles propriétés doit avoir l'Être incluant l'existence nécessaire, à savoir qu'il doit :

I. être éternel. Si en effet une durée déterminée lui était attribuée, cet Être, en dehors d'une durée déterminée, se concevrait comme non existant, ou comme n'enveloppant pas l'existence nécessaire, ce qui est contraire à sa définition ;

II. être simple, et non pas composé de parties. Car il est nécessaire que les parties composantes soient antérieures, dans l'ordre de la nature et de la connaissance, à ce qui est

composé. Or cela n’a pas de sens pour une chose qui, par nature, est éternelle ;

III. ne pas pouvoir être conçu comme déterminé, mais seulement infini. Bien entendu, si la nature de cet Être était déterminée et se concevait aussi comme déterminée, cette nature serait conçue comme n’existant pas hors de ces bornes, ce qui est encore une fois contraire à sa définition ;

IV. être indivisible. Si en effet il était divisible, il pourrait se diviser soit en parties de même nature, soit de natures différentes. Dans le second cas, il pourrait être détruit, et ainsi ne plus exister, ce qui s’oppose à sa définition. Dans le premier cas, n’importe quelle partie inclurait par soi l’existence nécessaire, et de cette manière l’une pourrait exister, et par conséquent se concevoir, sans l’autre. Et en cela, sa nature pourrait se comprendre comme finie, ce qui, par la note précédente, est opposé à sa nature.

[2] Dès lors, il apparaît que si dans quelque Être de cette nature nous voulons introduire de l’imperfection, nous tombons aussitôt dans la contradiction. L’imperfection que nous voulons feindre en une telle nature réside en effet ou bien dans un certain manque, ou un certain terme, que posséderait une nature de ce genre, ou bien dans quelque changement qu’elle pourrait subir, par manque de force, d’une cause extérieure. Nous en sommes toujours conduits à ceci que la nature impliquant l’existence nécessaire soit n’existe pas, soit n’existe pas nécessairement. En conséquence, j’en conclus que :

V. Tout ce qui inclut l’existence nécessaire ne peut avoir en soi aucune imperfection, et doit au contraire exprimer la perfection pure.

VI. De plus, puisque c'est uniquement du fait de sa perfection qu'il peut se faire qu'un Être quelconque suffise à exister par lui-même, par sa propre force, il suit que si nous supposons qu'un Être qui n'exprime pas toutes les perfections existe par sa nature, nous devons aussi supposer qu'il en existe un autre qui comprend en lui-même toutes les perfections. Car si un être doté d'un pouvoir moindre suffit à exister par lui-même, un autre doté d'un pouvoir plus grand existe d'autant plus.

[3] Pour enfin parvenir au but, j'affirme que seul peut être unique un être dont l'existence appartient à sa nature. Et il s'agit seulement, bien entendu, de l'Être qui a en soi toutes les perfections et que j'appellerai Dieu. Car si l'on posait quelque Être à la nature duquel l'existence appartînt, cet Être devrait ne contenir en lui aucune imperfection, et exprimer au contraire toute perfection (par la note V). Et c'est ainsi que la nature de cet Être devrait appartenir à Dieu (dont, par la note VI, nous devons aussi poser l'existence), puisqu'il aurait en lui toutes les perfections, sans aucune imperfection. Or, en dehors de Dieu, un tel être ne peut exister, car s'il existait en dehors de Dieu, une seule et même nature – celle qui enveloppe l'existence nécessaire – existerait en double, ce qui, selon la démonstration précédente, est absurde. Donc Dieu est la seule chose qui enveloppe l'existence nécessaire ; il n'y en a aucune en dehors de lui. Ce qu'il fallait démontrer.

[9] Voilà, très considérable Monsieur, ce que je sais aujourd'hui vous proposer pour démontrer ce point. Je souhaiterais qu'il me soit possible aussi de vous démontrer que je suis […].

<B. d. S.>

Voorburg, le 10 avril 1666.

Lettre 36
B. d. S.
Au très considérable et au très avisé Monsieur Johannes Hudde

Très considérable Monsieur [1],

[1] Quelque chose m'a empêché de répondre plus vite à votre lettre datée du 19 mai. Mais comme je me suis aperçu que vous suspendiez votre jugement à propos de ma démonstration, au moins pour la plus grande partie (du fait, je crois, de l'obscurité que vous y avez trouvée), je vais m'efforcer d'en expliquer ici le sens plus clairement.

[2] Premièrement donc, j'ai énuméré quatre propriétés que doit avoir l'Être suffisant à exister par lui-même, autrement dit par sa propre force. Dans une cinquième note, je les ai rassemblées toutes les quatre (avec d'autres semblables) en une seule. Ensuite, afin de toutes les déduire par une démonstration nécessaire à partir d'une seule prémisse, je me suis efforcé dans une sixième note de démontrer l'existence de Dieu à partir de l'hypothèse donnée. Et de là, je suis enfin arrivé à la conclusion qui était demandée, sans présupposer aucune connaissance, sinon celle de la simple signification des mots.

[3] Voilà brièvement quel était mon propos, quel était mon but. À présent, j'expliquerai le sens de chaque étape, une à une. Commençons d'abord par les prémisses des propriétés.

[4] Dans la première, vous ne trouvez aucune difficulté, et ce n'est rien d'autre qu'un axiome, tout comme la seconde. Par simple, je n'entends en effet rien d'autre que ce qui n'est pas composé, autrement dit constitué de parties différentes par

nature ou convenant par nature avec les autres. Assurément la démonstration est universelle.

[5] Vous avez très bien perçu le sens de la troisième (du moins, pour ce qui touche au fait que si l'Être est pensée, il n'est pas déterminé dans la pensée, et s'il est étendue, n'est pas déterminé dans l'étendue, mais peut seulement se concevoir indéterminé). Vous dites cependant que vous ne percevez pas la conclusion. Elle s'appuie pourtant sur le fait qu'il y a contradiction à concevoir sous le rapport de la négation d'existence quelque chose dont la définition inclut l'existence, autrement dit (c'est la même chose) affirme l'existence. Et comme le déterminé n'est rien de positif, mais révèle seulement une privation d'existence dans la nature que l'on conçoit déterminée, il suit que ce dont la définition affirme l'existence ne peut se concevoir déterminé. Par exemple, si le terme d'étendue inclut l'existence nécessaire, il sera tout aussi impossible de concevoir de l'étendue sans existence que de l'étendue sans étendue. Si l'on admet cela, concevoir une étendue déterminée sera en ce sens également impossible. Car, si on la concevait déterminée, il faudrait qu'elle soit déterminée par sa propre nature, à savoir par l'étendue. Et cette étendue par laquelle elle serait déterminée devrait se concevoir sous le rapport de la négation d'existence, ce qui, selon la seconde hypothèse, est une contradiction manifeste.

[6] Dans la quatrième, je n'ai voulu montrer rien d'autre que le fait qu'un tel Être ne peut se diviser ni en parties de même nature, ni en parties de nature différente de lui. En l'occurrence, celles qui seraient de nature différente soit envelopperaient l'existence nécessaire, soit ne l'envelopperaient pas. Or, disais-je, s'il se trouvait dans ce dernier cas, il pourrait être détruit, puisque détruire une chose,

c’est la décomposer en parties de sorte qu’aucune, parmi elles toutes, n’exprime la nature du tout. Si, en revanche, il se trouvait dans le premier cas, cela serait contraire aux trois propriétés déjà mentionnées.

[5] Dans la cinquième, j’ai seulement présupposé que la perfection consistait dans le fait d’être, et l’imperfection dans la privation d’être. Je dis privation : en effet, quoique par exemple l’étendue nie d’elle-même la pensée, il n’y a pourtant pas pour cela d’imperfection en elle. Mais si à la perfection on ôtait l’étendue, cela témoignerait de son imperfection, comme il arriverait en réalité si elle était déterminée, de même que s’il lui manquait de la durée, du lieu, etc.

[6] Vous concédez absolument la sixième, et cependant vous dites que votre problème (qui consiste en ce qu’il ne peut pas y avoir plusieurs êtres existant par eux-mêmes et différents par nature, et que pourtant la pensée et l’étendue sont différentes, et qu’elles peuvent peut-être subsister par leur propre suffisance) demeure entier. Dès lors, je ne puis que juger que vous la prenez en un sens très éloigné de moi. Je pense que je perçois en quel sens vous l’entendez, mais pour ne pas perdre de temps, je mentionnerai seulement le sens qu’elle a pour moi.

[7] Je dis donc qu’en ce qui concerne la sixième, si nous posons qu’une chose indéterminée et parfaite seulement en son genre suffit par elle-même à exister, il faudra aussi admettre l’existence d’un être indéterminé et parfait absolument. Cet Être, pour ma part, je l’appellerai Dieu. Si, par exemple, nous voulons poser que l’étendue, ou la pensée (n’importe laquelle des deux peut être parfaite en son genre, c’est-à-dire en un genre d’être précis), suffit à exister par elle-même, alors il faudra concéder l’existence de Dieu, c’est-à-dire de l’être absolument indéterminé, qui est parfait absolument.

[8] Ici, je voudrais souligner ce que j'ai dit tout à l'heure en ce qui concerne le mot d'*imperfection*. Il signifie, c'est évident, qu'à une certaine chose il manque quelque chose qui appartient pourtant à sa nature. Par exemple, l'étendue ne peut être dite imparfaite qu'eu égard à la durée, au lieu, à la quantité. En l'occurrence, il faudrait qu'elle ne dure pas plus longtemps [qu'une certaine durée], qu'elle ne se maintienne pas en [un certain] lieu, ou qu'elle ne soit pas plus grande [qu'une certaine quantité]. On ne dirait jamais qu'elle est imparfaite parce qu'elle ne pense pas, dans la mesure où sa nature n'exige rien de tel : celle-ci consiste seulement en étendue, c'est-à-dire en un genre d'être précis. C'est à cet égard seulement qu'on doit la dire déterminée ou indéterminée, imparfaite ou parfaite. Or, dans la mesure où la nature de Dieu ne consiste pas en un genre d'être précis, mais dans l'Être, qui est absolument indéterminé, sa nature exige encore tout ce qui exprime parfaitement le fait d'être. Cela parce qu'autrement, sa nature serait déterminée et défaillante.

[9] Les choses étant ainsi, il suit qu'il ne peut y avoir qu'un seul Être, à savoir Dieu, qui existe par sa propre force. De fait, si nous posions, pour discuter, que l'étendue enveloppe l'existence, il faudrait qu'elle soit éternelle et indéterminée et qu'elle exprime la perfection, sans la moindre imperfection. Dès lors, l'étendue appartiendra à Dieu, ou sera quelque chose qui exprime la nature de Dieu selon un certain mode, puisque Dieu est l'Être, lequel est indéterminé et omnipotent non pas seulement sous un certain aspect, mais absolument, en essence. Et ce que je dis de l'étendue (prise au hasard), il faudra aussi l'affirmer de tout ce que nous poserions être tel. Je conclus donc, comme dans ma lettre précédente : Dieu est la seule chose qui suffit par elle-même à subsister ; il n'y en a aucune en dehors de lui. Je crois que ces considérations

suffiront à éclairer le sens des précédentes, mais sur ce point, c'est vous qui pourrez porter le jugement le meilleur.

[10] Je pourrais finir là, mais comme j'ai l'intention de me faire fabriquer de nouvelles cuvettes à polir le verre, j'ai grand désir de connaître votre avis sur ce point. Je ne vois pas en quoi nous aurions avantage à tourner des verres convexes-concaves. Ce sont les plans-convexes, au contraire, qui sont les plus utiles : si j'ai bien mené mes calculs, c'est une nécessité. Car si (pour faire simple) nous posons un indice de réfraction de 3 sur 2, et que sur la figure ci-contre nous notons les lettres de la même manière que dans votre petite *Dioptrique*, on trouvera une fois l'équation mise en ordre :

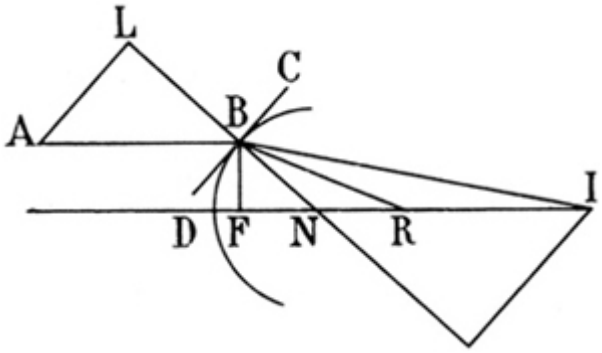
NI, qu'on appelle $z = \sqrt{\frac{9}{4}z^2 - x^2} - \sqrt{1-x^2}.$.

D'où suit que si x = 0, on aura z = 2, or c'est précisément sa plus grande longueur. Et si x = 3/5, on aura z = 43/25, ou un peu plus, si bien sûr nous supposons que le rayon BI ne subit pas de seconde réfraction quand il quitte le verre pour tendre vers I. Mais à présent, supposons qu'au sortir du verre, il se réfracte sur la surface plane BF, et qu'il ne tende plus vers I mais vers R. Quand donc les longueurs BI et BR sont dans le même rapport que celui de la réfraction, à savoir (selon notre hypothèse) de 3 sur 2, et que dans ces conditions nous suivons le fil de notre équation, on arrive à :

$$\mathrm{NR} = \sqrt{z^2 - x^2} - \sqrt{1-x^2}.$$

Et si, de la même manière que précédemment, nous posons x = 0, on aura NR = 1, c'est-à-dire égal à la moitié du diamètre. Mais si x = 3/5, on aura NR = 20/25 + 1/50. Voilà qui montre que dans ce cas, le foyer est plus petit que dans l'autre, quoique le tube optique soit plus petit de tout un rayon. De sorte que si nous fabriquions un télescope de même

longueur que DI, en faisant un rayon = 1½, et BF demeurant dans la même ouverture, le foyer sera bien plus petit. De plus, la raison pour laquelle les verres convexes-concaves sont moins attirants, outre qu'ils exigent le double de travail et de dépense, c'est que les rayons, puisqu'ils ne tendent pas tous vers un seul et même point, ne tombent jamais perpendiculairement à la surface concave. Mais, je n'en doute pas, vous avez déjà examiné ces points auparavant, vous les avez soumis à un calcul plus rigoureux, et vous avez enfin déterminé ce qu'il en est de la chose même. C'est pourquoi je désire avoir votre avis et vos conseils à ce propos […].



[Voorburg, mi-juin 1666.]

Lettre 37
B. d. S.
Au très savant et très accompli
Monsieur
Johannes Bouwmeester

Très savant Monsieur, incomparable ami [1],

[1] J'ai reçu il y a quelque temps ta dernière lettre, mais jusqu'à présent je n'ai pas pu y répondre. J'ai été empêché par tant d'occupations et de soucis divers que je n'ai pu enfin m'en dégager qu'à grand-peine. Cependant, puisque mon esprit a droit à un moment de répit, je ne veux pas manquer à mon devoir. Tout d'abord, je veux te dire un très grand merci pour l'amour et pour la sollicitude dont tu fais preuve envers moi. Tu en témoignes très souvent par tes actes, et désormais aussi par tes lettres, plus que suffisamment […].

[2] Je passe à la question que tu formules en ces termes : « Y a-t-il ou peut-il y avoir une méthode telle qu'avec elle, on puisse sans faux pas méditer continuellement et sans s'ennuyer, sur les choses les plus élevées ? ou est-ce qu'au contraire, pareillement à nos corps, nos esprits sont exposés aux accidents, et est-ce par la fortune, plus que par l'art, que sont régies nos pensées ? » Je pense t'apporter satisfaction en montrant qu'il doit nécessairement y avoir une méthode par laquelle nous pouvons diriger et lier entre elles nos perceptions claires et distinctes, et que notre intellect n'est pas, comme le corps, exposé aux accidents. Oui, cela est avéré par le fait qu'une seule perception claire et distincte, ou plusieurs à la fois, peuvent être absolument cause d'une autre perception claire et distincte. Bien plus, toutes les perceptions claires et distinctes que nous formons ne peuvent naître que d'autres perceptions claires et distinctes qui sont en nous, et qui ne

reconnaissent pas d'autre cause en dehors de nous. D'où il suit que les perceptions claires et distinctes que nous formons dépendent de notre seule nature et de ses lois précises et fixes, c'est-à-dire de notre absolue puissance, et non de la fortune, c'est-à-dire de certaines causes agissant selon des lois tout aussi précises et fixes, mais que nous ignorons et qui sont étrangères à notre nature et à notre puissance. Quant à ce qui touche au reste des perceptions, elles, je l'avoue, dépendent au plus haut point de la fortune.

[3] De tout cela, il ressort donc clairement quelle devra être la vraie méthode, et en quoi elle consiste principalement. Il s'agit seulement de la connaissance de l'intellect pur, de sa nature et de ses lois. Pour l'acquérir, il est nécessaire avant tout de faire la distinction entre l'intellect et l'imagination, autrement dit entre les idées vraies et le reste, à savoir les fictives, les fausses, les douteuses, et absolument toutes celles qui dépendent de la seule mémoire. Pour comprendre cela, autant du moins que la méthode l'exige, il n'est pas besoin de connaître la nature de l'esprit par sa première cause. Il suffit d'assembler une petite histoire de l'esprit, autrement dit des perceptions, à la manière de ce que Bacon enseigne. Et avec ce peu de choses, je pense t'avoir expliqué et démontré la vraie méthode, en même temps que je t'ai montré la voie par laquelle nous y accédons. Il me reste cependant à t'avertir que pour tout cela, une méditation assidue et une intention, un projet inflexibles sont indispensables, et que pour s'en pourvoir, il est en tout premier lieu nécessaire d'établir un certain mode de vie, une règle, et de se proposer une certaine fin précise. Mais sur ce point, assez pour l'instant. <Porte-toi bien et aime celui qui t'aime de tout son cœur,

Bened. De Spinosa>

Voorburg, le 10 juin 1666.

Lettre 38
B. d. S.
Au très distingué Monsieur Johannes Van der Meer

Très distingué Monsieur [1],

[1] Comme je vis seul ici, à la campagne, le problème que vous m'avez soumis un jour m'est revenu et je l'ai trouvé tout à fait simple. La démonstration universelle en repose sur ce fondement, qu'un jeu équitable est celui où chacun dispose de chances de gagner ou de perdre égales aux chances de l'adversaire. Cette égalité dépend des chances et des sommes d'argent que les joueurs misent et risquent. C'est-à-dire que si les chances sont égales de part et d'autre, chacun doit aussi miser et risquer des sommes égales. Mais si les chances doivent être inégales, l'un doit miser d'autant plus d'argent que ses chances sont plus grandes. Alors, l'espoir sera égal de part et d'autre, et par conséquent le jeu sera équitable. Si en effet A, par exemple, jouant avec B, a deux chances de gagner et seulement une de perdre, et qu'à l'inverse B a une seule chance de gagner et deux de perdre, il ressort clairement que A doit risquer autant pour chacune de ses chances que B risque pour la sienne, c'est-à-dire A doit risquer le double de B.

[2] Pour montrer cela encore plus clairement, supposons que trois joueurs A, B, C ont entre eux des chances égales, et que chacun mise une égale somme d'argent. Il est manifeste que, puisque chacun mise le même montant, chacun ne risque qu'un tiers pour gagner les deux tiers, et puisque chacun joue contre deux, il a seulement une chance de gagner et deux de perdre. Si l'on suppose que l'un des trois, par exemple C, veut se désister avant le début du jeu, il est clair qu'il doit récupérer uniquement ce qu'il a misé, à savoir le tiers. Et B, s'il veut

acheter les chances de C et prendre sa place, doit miser autant que C a repris. A ne saurait s'opposer à ce marché ! Car c'est la même chose pour lui que de jouer une chance contre deux, qu'elles appartiennent à deux joueurs différents ou à un seul.

[3] Dès lors, puisqu'il en est ainsi, il suit que si quelqu'un laisse la main pour laisser un autre deviner entre deux nombres et gagner une certaine somme d'argent si sa conjecture tombe juste, ou perdre au contraire la même somme s'il se trompe, les chances sont égales de part et d'autre, c'est-à-dire tant pour celui qui laisse deviner l'autre que pour celui qui doit deviner. Ensuite, s'il laisse la main pour que l'autre devine du premier coup entre trois nombres, et gagne une certaine somme d'argent s'il devine juste ou sinon perde la moitié de la somme, alors les chances et les espoirs sont égaux de part et d'autre. De même, les chances sont encore égales si celui qui laisse la main permet à l'autre de faire deux conjectures, de sorte que si sa conjecture tombe juste, il gagne une certaine somme, mais que s'il se trompe, il doive payer le double. Les chances sont encore égales, s'il lui permet de faire trois conjectures d'un nombre parmi quatre pour gagner une certaine somme, ou sinon perdre le triple <de la somme> en cas d'erreur ; ou quatre <conjectures d'un> nombre parmi cinq, pour gagner un ou perdre quatre, et ainsi de suite. D'où il suit que, pour celui qui laisse la main <à chaque fois>, c'est la même chose que l'autre ait pour lui autant d'essais qu'il veut de deviner un nombre parmi beaucoup d'autres, pourvu qu'à chaque fois qu'il fait une conjecture, il mise et risque autant que le nombre d'essais divisé par la somme des nombres.

[4] Si, par exemple, il y a 5 nombres et que le joueur doit deviner en une fois, il doit risquer seulement 1/5 contre les 4/5 de l'autre. S'il doit faire deux conjectures, alors 2/5 contre les 3/5 de l'autre. Si trois, 3/5 contre 2/5 de l'autre, et de

même encore 4/5 contre 1/5, et 5/5 contre 0/5. Et, par conséquent, c'est la même chose pour celui qui laisse la main, s'il a par exemple risqué seulement1/6 de la mise pour gagner les 5/6, qu'il s'agisse cinq fois d'un seul joueur, ou de cinq hommes qui devinent une fois chacun, comme le voulait votre problème.

1er octobre 1666.

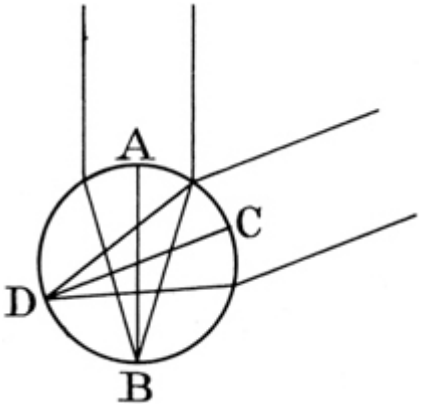
Lettre 39
B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

<Cher ami> [1],

[1] Divers obstacles m'ont empêché de répondre plus vite à ta lettre. Je suis allé voir et relire ce que tu as remarqué dans la *Dioptrique* de Descartes. La seule cause qu'il attribue au fait que les images qui se forment au fond de l'œil sont plus petites ou plus grandes est le croisement des rayons provenant de divers points de l'objet, selon qu'ils commencent à se croiser plus près ou plus loin de l'œil. De sorte qu'il ne porte pas attention à la grandeur de l'angle que font ces rayons quand ils se croisent l'un l'autre à la surface de l'œil. Et, bien que cette dernière cause soit la plus importante à remarquer pour les télescopes, il semble pourtant avoir voulu la passer sous silence. Cela vient, je suppose, du fait qu'il ne disposait d'aucun moyen pour rassembler des rayons émanant parallèlement de divers points en autant d'autres points, et c'est pourquoi il n'a pas pu déterminer mathématiquement cet angle.

[2] Peut-être n'a-t-il rien dit pour ne pas donner au cercle la préférence sur d'autres figures introduites par lui ? Car il n'y a pas de doute qu'en cette affaire, le cercle surpasse toutes les autres figures qu'on peut trouver. En effet, un cercle est partout identique, il a partout les mêmes propriétés. Si, par exemple, un cercle ABCD possédait la propriété selon laquelle tous les rayons parallèles à l'axe AB, venant du côté de A, sont réfractés à sa surface de manière à converger ensuite tous ensemble vers le point B, alors tous les rayons parallèles à

l’axe CD, venant du côté de C, seraient aussi bien réfractés à sa surface de sorte à converger ensemble vers le point D. On ne peut affirmer cela d’aucune autre figure, quoique les hyperboles et les ellipses aient des diamètres infinis. Donc, la chose est bien comme tu l’écris : si l’on ne porte attention qu’à la longueur de l’œil ou du télescope, nous serons contraints de fabriquer de très longs tubes avant de pouvoir observer des choses aussi distinctes sur la Lune que celles qui sont sur Terre. Mais, comme je l’ai dit, le principal est dans la grandeur de l’angle que font les rayons, émanant de divers points, à la surface de l’œil lorsqu’ils s’y croisent les uns les autres. Et cet angle devient aussi plus ou moins grand, selon que les foyers des verres placés dans le tube sont plus ou moins éloignés. Si tu as envie d’en avoir la démonstration, je suis prêt à te l’envoyer quand tu voudras.



Voorburg, le 3 mars 1667.

Lettre 40
B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

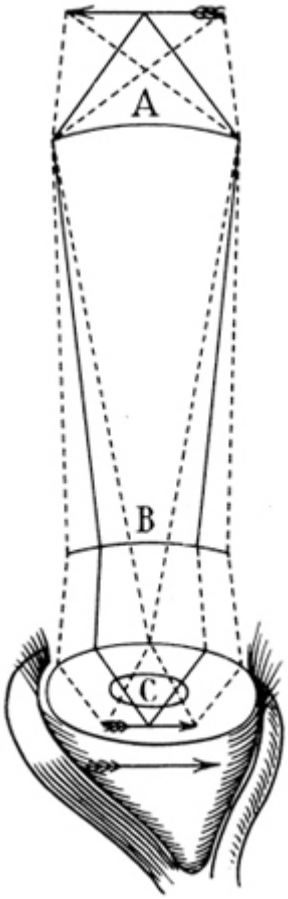
<Cher ami> [1],

[1] Ta dernière lettre, écrite le 14 de ce mois, m'a été dûment remise, mais plusieurs empêchements ne m'ont pas permis de répondre plus vite. J'ai discuté de l'affaire Helvétius avec le seigneur Vossius [2], et (pour ne pas faire dans cette lettre tout le récit de notre entretien) il en a ri à pleine gorge. Il s'est même étonné que je puisse l'interroger sur de pareilles sottises. Cependant, sans en tenir compte, je suis allé moi-même chez l'orfèvre qui avait éprouvé l'or. Son nom est Brechtelt. Et celui-ci me tint un tout autre langage que le seigneur Vossius, affirmant que l'or avait augmenté de poids entre la fonte et la séparation, et qu'il était devenu plus lourd en proportion du poids d'argent introduit dans le creuset pour effectuer la séparation. Si bien qu'il croyait fermement que cet or, ayant transmuté son argent en or, contenait en lui-même quelque chose de singulier. Non seulement il en était convaincu, mais divers autres messieurs, présents à ce moment-là, l'étaient aussi. Suite à cela, je suis allé chez Helvétius lui-même, qui m'a montré et l'or et le creuset encore recouvert d'or à l'intérieur, me disant que le plomb fondu qu'il avait introduit était l'équivalent d'à peine un quart de grain d'orge ou de moutarde. Il ajouta qu'il allait publier un bref récit de toute l'affaire, et rapporta ensuite qu'un certain homme (le même qui lui avait rendu visite, pensait-il) avait fait à Amsterdam la même opération. Tu en as sans doute entendu parler. Voilà ce que j'ai pu apprendre sur la question.

[2] L'auteur du petit livre que tu mentionnes [3](qui se fait gloire d'avoir démontré que les arguments de Descartes pour démontrer l'existence de Dieu dans les troisième, quatrième <et cinquième> méditations, sont faux) va certainement lutter contre son ombre, et il nuira plus à lui-même qu'aux autres. L'axiome de Descartes, je l'avoue, est d'une certaine manière obscur <et confus>, comme tu l'as noté toi aussi, et il aurait dit avec plus de clarté et de vérité : *La puissance de la pensée n'est pas plus grande pour penser, que la puissance de la nature pour exister et opérer*. C'est là un axiome clair et vrai, d'où l'existence de Dieu suit très clairement et très efficacement de son idée. L'argument que tu cites, de l'auteur en question, montre assez clairement qu'il n'a pas encore compris la chose. Il est vrai qu'on peut aller à l'infini quand on décompose l'objet en question en toutes ses parties. Mais si l'on s'en garde, c'est une grande sottise ! Par exemple, si quelqu'un demande quelle est la cause qui fait qu'un corps déterminé se meut d'une certaine manière, il convient de répondre qu'il a été déterminé à tel mouvement par un autre corps, et que celui-ci à son tour par un autre, et ainsi de suite, à l'infini. Cette réponse, dis-je, on est libre de la faire, puisque le problème porte seulement sur le mouvement, et qu'en posant continuellement un autre corps, nous assignons à ce mouvement une cause suffisante et éternelle. Mais si je vois un livre empli de sublimes méditations et d'une belle écriture dans les mains de quelque homme du peuple, et que je lui demande d'où il tient ce livre, s'il me répond qu'il l'a recopié sur un autre livre d'un autre homme du peuple, qui avait lui aussi une belle écriture, et qu'il continue ainsi, à l'infini, cela ne me satisfait pas. Car ce n'est pas seulement sur l'aspect et sur l'ordre des lettres que je l'interroge (et sa réponse ne porte que sur cela) mais aussi sur les méditations et sur le sens qu'indique leur composition. En régressant ainsi à l'infini, il

n’y répond pas du tout. Comment peut-on appliquer cela aux idées ? On peut le percevoir facilement d’après ce que j’ai expliqué dans les *Principes de la philosophie de Descartes* que j’ai démontrés géométriquement, axiome 9.

[3] Je continue en répondant maintenant à ta seconde lettre, datée du 9 mars. Tu y demandes plus ample explication de ce que j’ai écrit dans ma précédente lettre sur la figure du cercle. Tu pourras facilement le comprendre si tu veux bien considérer que tous les rayons qu’on suppose tomber en parallèle sur le verre antérieur du télescope, en réalité ne sont pas parallèles, car ils viennent tous <exclusivement> d’un seul et même point. Mais on les considère comme tels du fait que l’objet est si éloigné de nous que l’ouverture du télescope, vu la distance, doit être considérée seulement comme un point. Ensuite, il est certain que, pour observer un objet en entier, nous avons besoin non seulement des rayons d’un seul point, mais aussi de tous les autres cônes de rayons provenant de tous les autres points. Et par conséquent, il est également nécessaire qu’ils convergent en autant de nouveaux foyers lorsqu’ils traversent le verre. Certes, la constitution de l’œil lui-même n’est pas assez précise pour faire que tous les rayons venant de divers points de l’objet se rassemblent très précisément en autant de points au fond de l’œil, mais il est certain, néanmoins, que les figures qui peuvent le faire sont préférables à toutes les autres.



Or, dès lors qu'un segment défini de cercle peut réussir à rassembler (en termes mécaniques) tous les rayons qui émanent d'un seul point en un autre point de son diamètre, tous les autres rayons provenant d'autres points de l'objet, il les rassemblera aussi en autant d'autres points. En effet, de n'importe quel point de l'objet, on peut tirer une ligne qui passe par le centre du cercle, même si pour cela l'ouverture du télescope doit être beaucoup plus réduite que dans le cas où l'on n'aurait pas besoin d'un foyer unique, comme tu pourras facilement voir.

[4] Ce que je dis ici du cercle, on ne peut l'affirmer ni de l'ellipse, ni de l'hyperbole, encore moins des autres figures plus composées, puisque d'un seul et unique point de l'objet, il n'est possible de tracer qu'une seule ligne passant par chacun des foyers. Voilà ce que je voulais indiquer à ce propos dans ma première lettre.

[5] La démonstration que l’angle fait par les rayons émanant de divers points à la surface de l’œil est plus ou moins grand, selon que les foyers sont plus ou moins éloignés, tu pourras la comprendre à partir de la figure ci-contre. De sorte qu’après mon salut tout dévoué, <il ne me reste qu’à te dire que je suis> […].

<B. d. S.>

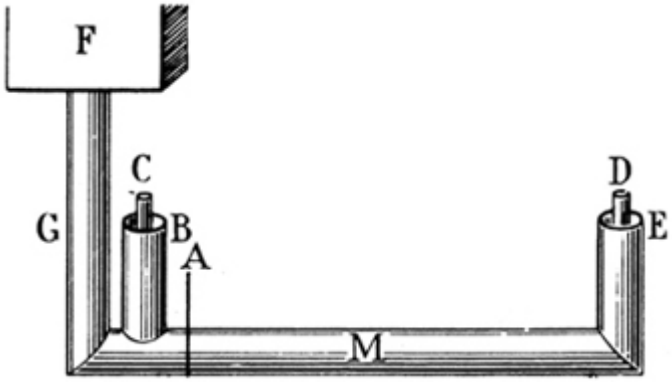
Voorburg, le 25 mars 1667.

Lettre 41
B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

Cher ami [1],

[1] Voici brièvement, sur la question que tu m'as posée d'abord de vive voix puis par écrit, ce que j'ai tiré de l'expérience. Je vais t'en faire le récit, puis j'ajouterai l'opinion que j'ai désormais sur cette affaire.

[2] Je me suis fait fabriquer un tube en bois, dont la longueur était de 10 pieds et l'ouverture d'1 pouce 2/3, auquel j'ai appliqué trois tubes perpendiculaires, comme le montre la figure ci-dessous.



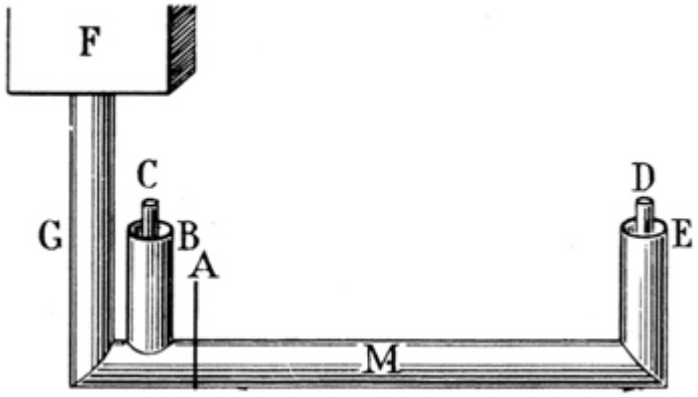
[3] Pour d'abord éprouver si la pression de l'eau était aussi grande sur le tube B que sur le tube E, j'ai obturé le tube M par un chevron A prévu à cet effet. De plus, j'ai réduit l'ouverture de B lui-même pour qu'il reçoive un tube de verre tel que C. Après avoir rempli le tube d'eau à l'aide d'un vase F, je notai donc à quelle hauteur celle-ci avait poussé le tube C. Puis je fermai le tube B et, une fois ôté le chevron A, je laissai l'eau gagner le tube E, que j'avais préparé de la même manière que B. Et, après avoir de nouveau rempli tout

le tube d’eau, je m’aperçus qu’elle avait poussé D à la même hauteur qu’elle avait fait pour C, ce qui m’a convaincu que la longueur du tube n’avait fait aucun embarras, ou très peu.



[4] Mais, pour en faire l’épreuve plus précisément, j’essayai si le tube E pouvait, en un espace de temps aussi bref que B, remplir un cube d’un pied de côté, préparé à cet effet. Et pour mesurer le temps, comme je n’avais pas d’horloge à pendule sous la main, je <m’arrangeai pour> utiliser un tube de verre courbé, comme H, dont la plus petite branche était immergée dans l’eau, et la plus grande pendait à l’air libre. Cela prêt, je laissai d’abord l’eau couler à plein tube dans B, jusqu’à ce que le pied cube fût rempli. Alors, avec une balance précise, j’examinai combien d’eau s’était déversée pendant ce temps dans le récipient L, et je m’aperçus que ce poids était d’<environ> quatre onces. Ensuite, le tube B fermé, je laissai l’eau couler à plein tube à travers E dans le cube d’un pied. Quand il fut rempli, je pesai comme auparavant l’eau qui s’était déversée pendant ce temps dans le récipient, et je découvris que son poids ne dépassait pas l’autre même d’une demi-once. Mais comme le flot, tant de B que de E, n’avait pas toujours eu la même force, je renouvelai l’opération, et j’apportai, pour l’avoir sous la main, autant d’eau qu’il était besoin d’après ce que nous avions expérimenté la première

fois. Nous étions trois à nous attacher, du moins autant que possible, à réaliser cette expérience plus soigneusement que précédemment. Mais ce ne fut pas aussi précis que je l'avais espéré. Cela m'a pourtant fourni assez d'éléments pour conclure en quelque sorte sur cette affaire, puisque j'ai trouvé à peu près la même différence la seconde fois que la première.



[5] Après avoir étudié ces expériences, je suis contraint de conclure que la différence que la longueur du tube peut produire n'a lieu qu'au début, c'est-à-dire quand l'eau commence à s'écouler. Mais quand elle a continué de couler pendant un court temps, elle traverse avec la même force un tube plus long ou plus court. La raison de cela est que la pression de l'eau surélevée garde toujours la même force, et que tout le mouvement qu'elle communique, elle le reçoit continuellement du fait de la gravitation. Ainsi, elle communiquera continuellement ce même mouvement à l'eau contenue dans le tube, jusqu'à ce que l'eau poussée en avant ait reçu une vitesse égale à la force exercée par le poids de l'eau surélevée. Il est certain, en effet, que si l'eau contenue dans le tube G confère dans un premier moment à l'eau dans le tube M une vitesse d'une unité, dans un second moment, si du moins elle garde la force du début comme on le suppose, elle communiquera à cette même eau une vitesse de quatre unités, et ainsi de suite, jusqu'à ce que l'eau dans le plus grand tube M ait reçu exactement autant de <vitesse> que <peut lui

communiquer la force du poids de l'eau surélevée contenue dans le tube G>. De sorte que l'eau courant dans un tube de quarante mille pieds de long, après délai d'un court espace de temps, et seulement sous la pression de l'eau surélevée, devra acquérir autant de vitesse qu'elle en acquerrait si le tube M n'était égal qu'à un pied. J'aurais pu déterminer le temps que requiert l'eau dans un tube plus long pour recevoir une telle vitesse si j'avais pu me procurer des instruments plus précis. Pourtant, je n'estime pas que cela soit tellement nécessaire, dès lors que le plus important est suffisamment déterminé […].

<B. d. S.>

<Voorburg, le 5 septembre 1669.>

Lettre 42
M. D. Lambert De Velthuysen
Au très savant et très distingué
Monsieur
Jacob Ostens

Très savant Monsieur[1],

[1] Ayant enfin trouvé un peu de temps libre, je me suis aussitôt appliqué à satisfaire vos souhaits et vos requêtes. En l'occurrence, vous me demandez de vous dire mon impression, jointe à mon jugement, sur le livre intitulé *Discours théologico-politique*. J'ai résolu de le faire ici, à la mesure du temps et des facultés qui me sont donnés. Mais je n'irai pas dans le détail, et j'exposerai au plus court les sentiments et les pensées de l'auteur envers la religion.

[2] De quelle naissance est-il, quel genre de vie mène-t-il ? Je l'ignore, et il n'est même d'aucun intérêt de le savoir. Il n'est pas sot de son naturel, et c'est sans désinvolture ni négligence qu'il a étudié et pénétré les controverses religieuses dont on débat entre chrétiens en Europe – le propos de son livre le montre suffisamment. L'auteur de ce livre est convaincu qu'il s'appliquerait avec plus de bonheur à l'examen des opinions qui font que les hommes se divisent en factions et s'érigent en partis, après avoir renoncé et échappé aux préjugés. Il a travaillé plus qu'assez à affranchir son esprit de toute superstition et, pour montrer qu'il en est exempt, il est tombé dans l'excès inverse. Afin d'éviter la faute des superstitieux, il s'est, me semble-t-il, dépouillé de toute religion. En tout cas, il ne s'élève pas au-delà de la religion des déistes, qu'on trouve partout en assez grand nombre (voilà où en sont les mœurs déplorables de ce siècle), surtout en France. Mersenne a publié contre eux un traité que je me

souviens d'avoir lu jadis [2]. Mais je pense qu'il n'y a presque personne parmi tous les déistes qui ait plaidé cette déplorable cause dans un si mauvais esprit, avec autant d'habileté et de ruse, que l'auteur de cette dissertation. Au reste, si je ne me trompe en ma conjecture, cet homme ne se cantonne pas dans les limites des déistes, et il ne laisse subsister parmi les hommes pas la moindre partie de culte.

[3] Il reconnaît Dieu, il avoue qu'il est l'artisan et le fondateur de l'Univers. Mais il soutient que la forme, l'espèce, l'ordre du monde sont entièrement nécessaires, tout comme la nature de Dieu et les vérités éternelles, qu'il veut avoir été constituées sans l'arbitre de Dieu. Partant de là, il énonce même explicitement que tout advient par une invincible nécessité et un destin inévitable. Et il soutient que, pour ceux qui pensent correctement les choses, il ne reste de place pour aucun précepte ni aucun commandement. C'est l'ignorance des hommes qui aurait inventé les mots de ce genre, tout comme la grossièreté du vulgaire aurait donné lieu à des façons de parler par lesquelles on attribue à Dieu des affects humains. Par conséquent, c'est encore Dieu qui s'adapte aux capacités humaines quand il expose aux hommes sous la forme de commandements les vérités éternelles et les événements qui doivent nécessairement advenir. Il enseigne encore que les comportements prescrits par les lois, et que l'on pense soumis à la volonté de l'homme, adviennent aussi nécessairement qu'est nécessaire la nature du triangle. Partant de là, le contenu des préceptes, lui non plus, ne dépend pas de la volonté humaine. Qu'ils les enfreignent ou qu'ils les suivent, ils ne procurent aux hommes ni bien ni mal, pas plus que les prières n'infléchissent la volonté de Dieu ou ne changent ses décrets éternels et absolus. C'est pourquoi les préceptes et les décrets ont une même raison d'être : ils conviennent en ceci que la

grossièreté et l'ignorance de l'homme ont poussé Dieu à faire qu'ils soient d'un certain usage parmi ceux qui ne peuvent pas former de Dieu de parfaites pensées, ceux qui ont besoin de misérables secours de cette sorte pour exciter en eux-mêmes le zèle pour la vertu et la haine du vice. Et l'on peut voir par là que l'auteur ne fait nulle mention dans son texte de l'usage de la prière, pas plus que de la vie, de la mort, ni d'une quelconque rémunération ou d'un châtiment qui soient dispensés aux hommes par le juge de l'Univers.

[4] Cette position est en accord avec ses principes. En effet, quelle place peut-il y avoir pour le Jugement dernier, et quelle récompense, quel châtiment peut-on attendre, quand par destin tout est écrit, et qu'on soutient que tout émane de Dieu avec une inévitable nécessité, ou plutôt quand on soutient que tout cet Univers est Dieu ? Car je crains que notre auteur ne soit pas tellement éloigné d'avoir cette opinion. Du moins n'y a-t-il pas grande différence entre soutenir que tout émane nécessairement de la nature de Dieu, et que l'Univers est Dieu lui-même.

[5] Il situe cependant la suprême volupté de l'homme dans le culte de la vertu, qu'il dit être à elle-même son propre prix, et la scène où se montre ce qu'il y a de plus grand. Il veut pour cette raison que l'homme qui comprend droitement les choses ait le devoir de travailler à la vertu, non à cause des préceptes et de la loi de Dieu, ni par l'espoir des récompenses ou la crainte du châtiment, mais pour attirer à lui la beauté de la vertu et la joie de l'esprit que l'homme perçoit dans la pratique de la vertu.

[6] C'est pourquoi il soutient que Dieu, par le biais des Prophètes et de la révélation, exhorte les hommes à la vertu seulement par apparence d'espoir de récompense et crainte de châtiment, les deux étant toujours connexes dans les lois, parce

que la complexion des hommes du commun est ainsi faite et si mal formée, que c'est seulement par des arguments tirés de la nature de la loi, empruntant à la crainte du châtiment et à l'espoir des récompenses, qu'on peut les pousser à l'exercice de la vertu. Au contraire, les hommes qui jugent de la chose selon le vrai comprennent qu'il n'y a dans ce genre d'arguments ni vérité ni force.

[7] Il pense que cela n'a aucune importance, quoique cela résulte directement de son axiome, si les Prophètes et les Saints Docteurs, par la bouche desquels Dieu a parlé aux hommes, et par conséquent Dieu lui-même, ont usé d'arguments par eux-mêmes faux (si l'on considère leur nature). En effet, il déclare et enseigne tantôt ouvertement, tantôt à mots couverts, que la Sainte Écriture n'a pas été composée pour enseigner la vérité ni la nature des choses dont elle fait mention, ni celles qu'elle utilise seulement afin de former les hommes à la vertu. Et il nie que les Prophètes aient été assez instruits pour être entièrement exempts des erreurs du vulgaire dans leur façon d'argumenter et de chercher des raisons pour inciter les hommes à la vertu, bien que sur la nature des vertus et des vices moraux, ils fussent les plus renseignés de tous.

[8] Ensuite, l'auteur enseigne également que les Prophètes, même alors qu'ils instruisaient de leurs devoirs ceux à qui ils avaient été envoyés, n'ont pas manqué d'errer dans leurs jugements, sans que leur sainteté et leur αὐτοπιστία [3] en soient diminuées pour autant, même s'ils avaient coutume d'user de discours et d'arguments qui n'étaient pas vrais mais adaptés aux opinions préconçues de ceux à qui leurs paroles s'adressaient, et même s'ils excitaient les hommes à des vertus sur lesquelles nul n'a jamais eu de doutes, et sur lesquelles il n'y eut jamais de controverse parmi les hommes. Car la

mission des Prophètes avait pour fin de promouvoir le culte de la vertu parmi les hommes, et non une doctrine de la vérité. Et, partant, il estime que les erreurs et l'ignorance d'un Prophète ne nuisaient pas aux auditeurs dont il enflammait la vertu, puisqu'il pense que peu importent les arguments par lesquels nous nous incitons à la vertu, du moment qu'ils ne s'écartent pas de la vertu morale qu'ils sont faits pour enflammer et qui pousse les Prophètes à les employer. Car la vérité des autres choses perçues par l'esprit n'a aucune importance, pense-t-il, pour la piété, dès lors qu'en réalité, la sainteté des mœurs ne réside pas dans cette vérité, et qu'il pense que la connaissance de la vérité et même des mystères n'est plus ou moins nécessaire qu'à mesure qu'elle mène plus ou moins à la piété.

[9] Je pense que l'auteur s'appuie sur l'axiome des théologiens qui distinguent entre le discours dogmatique des Prophètes et les récits qu'ils font simplement. C'est là, si je ne me trompe, une distinction reçue de tous les théologiens et, par une très grande erreur, il pense que sa doctrine s'accorde avec elle.

[10] Pour cette raison, il estime que suivront son avis tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient les interprètes de l'Écriture. Tous reconnaissent en effet que, dans l'Écriture, on prédique de Dieu une infinité de choses qui ne lui conviennent pas, mais qui sont adaptées à la compréhension humaine, de manière à émouvoir les hommes et à les inciter à la pratique de la vertu. Dès lors, il pense qu'on doit soutenir que le Docteur sacré a voulu, par ces arguments non vrais, éduquer les hommes à la vertu, autrement dit, qu'on ne doit pas accorder à n'importe quel lecteur de la Sainte Écriture la liberté de juger de sa signification et du propos du Docteur sacré d'après les principes de sa propre raison. Cette opinion, l'auteur la condamne et la rejette entièrement, tout

comme celle qu'enseignent certains, suivant le théologien paradoxal[4], selon laquelle la raison est l'interprète de l'Écriture. Il juge en effet que l'Écriture doit être comprise en son sens littéral, et qu'on ne doit pas concéder aux hommes la liberté d'interpréter d'après leur propre arbitre et raisonnement le sens qu'il faut accorder aux paroles des Prophètes. Ainsi, les hommes ne devraient pas déterminer à l'aune de leur propre raisonnement et de la connaissance qu'ils se sont faite des choses, à quels moments les Prophètes ont parlé au sens propre ou au sens figuré. Mais il y aura lieu d'en parler par la suite.

[11] Et, pour revenir à ce dont je me suis quelque peu écarté, l'auteur, conformément à ses principes de fatale nécessité de toutes choses, nie qu'aucun miracle se produise en opposition aux lois de la nature <*>, puisqu'il soutient, comme nous l'avons signalé plus haut, que la nature et l'ordre des choses ne sont pas moins nécessaires que ne le sont la nature de Dieu et les vérités éternelles. Pour cette raison, il enseigne qu'il ne peut pas plus se faire que quelque chose dévie des lois de la nature qu'il n'est possible que les trois angles d'un triangle ne soient pas égaux à deux droits. Que Dieu ne peut pas faire qu'un poids léger soulève un poids plus lourd ou qu'un corps mû d'un mouvement de deux unités puisse poursuivre un corps que meut un mouvement de quatre unités. Il soutient donc que les miracles sont soumis aux lois communes de la nature, lesquelles, enseigne-t-il, sont aussi immuables que les essences des choses elles-mêmes (oui, puisque ces essences sont contenues dans les lois de la nature). Et il n'admet en Dieu pas d'autre puissance que l'ordinaire, laquelle se déploie selon les lois de la nature, et l'on ne peut, pense-t-il, s'en figurer d'autre, puisqu'elle détruirait les essences des choses et serait en conflit avec elle-même.

[12] *Un miracle*, dans l'esprit de l'auteur, *est donc quelque chose qui advient inopinément et dont le vulgaire ignore la cause*. De la même manière, le vulgaire attribue encore à la force de la prière et au concours singulier de Dieu le fait qu'après des prières conformes au rite, quelque mal imminent soit évité, ou qu'il lui semble avoir obtenu un bien espéré. Au contraire, de l'avis de l'auteur, Dieu avait déjà absolument décrété ces événements de toute éternité, que le vulgaire estime advenir par l'intervention et l'efficacité <de ses prières>. Les prières en effet ne sont pas les causes du décret, c'est le décret qui est la cause des prières.

[13] Toutes ces considérations sur le destin et l'invincible nécessité des choses, tant de leur nature que de leur événement, touchant à notre quotidien, il les fonde dans la nature de Dieu, ou, pour parler plus clairement, dans la nature de la volonté et de l'intellect de Dieu, qui certes diffèrent par les mots, mais conviennent en réalité en Dieu. Il soutient ainsi que Dieu a voulu cet Univers et tout ce qui y arrive successivement, aussi nécessairement qu'il connaît ce même Univers. Or, si Dieu connaît nécessairement cet Univers et ses lois, comme aussi les vérités éternelles contenues dans ces lois, Dieu, conclut-il, n'a pu créer un autre Univers, pas plus qu'inverser la nature des choses et faire que deux fois trois fassent sept. De la même manière, nous ne pouvons rien concevoir qui diffère de cet Univers et de ses lois, selon lesquelles se font l'apparition et la disparition des choses. De ce fait, tout ce que nous pouvons nous figurer d'autre se contredit soi-même. C'est pourquoi il enseigne que la nature de l'intellect divin, et de tout l'Univers, et des lois selon lesquelles procède la nature, est ainsi faite que Dieu n'a pu comprendre par son intellect aucune chose hormis celles qui sont à présent, pas plus qu'il ne peut se faire que les choses

soient autres qu'elles ne sont présentement. Il conclut donc que Dieu ne peut présentement réaliser des choses qui se contredisent elles-mêmes, de même qu'il ne peut ni feindre ni connaître des natures différentes de celles qui sont présentement. Car la compréhension et l'intellection de telles natures est aussi impossible (de l'avis de l'auteur, cela implique contradiction) qu'est présentement impossible la production d'autres choses que celles qui sont. En effet, toutes ces natures, si on les conçoit différentes de celles qui sont présentement, seraient alors nécessairement en conflit avec celles qui sont présentement. Car, puisque les choses comprises dans cet Univers sont par nature (selon l'opinion de l'auteur) nécessaires, elles ne peuvent tenir d'elles-mêmes cette nécessité, mais de la nature de Dieu, dont elles émanent nécessairement. En effet, il ne veut pas, comme Descartes, dont il prétend pourtant avoir adopté la doctrine, que puisque les natures de toutes choses sont différentes de la nature et essence de Dieu, leurs idées se trouvent donc librement dans l'esprit divin.

[14] Avec tout ce dont il a été question jusqu'ici, l'auteur s'est préparé la voie qui mène à la fin de son livre, vers où converge tout ce qu'il a enseigné dans les précédents chapitres. À savoir, qu'il veut inscrire dans l'esprit du Magistrat et de tous les hommes l'axiome selon lequel le Magistrat possède le droit d'instituer le culte divin qui doit être publiquement observé dans l'État. Ensuite, qu'il est permis au Magistrat d'autoriser les citoyens à avoir et à dire leur sentiment sur la religion tel qu'il leur est dicté en leur âme et conscience, et qu'il faut concéder cette liberté aux sujets, même en tant qu'elle a trait aux actes du culte extérieur, tant que la pratique de la vertu morale, autrement dit la piété, peut rester ferme et intacte. Car, dès lors qu'il ne peut y avoir nulle

controverse sur ces vertus, le reste des connaissances et des pratiques ne contient aucune vertu morale. De là, il conclut que Dieu ne peut s'offusquer d'aucun sacrement que les hommes puissent adopter. L'auteur parle alors de ces sacrements qui ne fondent ni ne concernent la vertu morale, et qui ne sont ni opposés ni défavorables à la vertu, mais que les hommes adoptent et respectent comme les tuteurs des vraies vertus, de sorte que, par leur pratique de ces vertus, ils peuvent avoir l'assentiment de Dieu et lui être agréables. Car Dieu ne s'offense pas de leur respect pour ces pratiques, puisqu'elles sont indifférentes et qu'elles ne font rien ni dans le sens des vertus ni dans celui des vices, et que pourtant les hommes les rapportent à l'exercice de la piété et en usent comme des aides au culte de la vertu.

[15] Cependant l'auteur, pour préparer l'esprit des hommes à embrasser ces paradoxes, soutient d'abord que l'ensemble du culte institué par Dieu et transmis aux Juifs, c'est-à-dire aux citoyens de la république d'Israël, a été défini à seule fin de leur faire passer une vie heureuse dans leur république, mais que pour le reste, les Juifs n'étaient ni plus chers ni plus aimés de Dieu que les Gentils. Dieu l'aurait régulièrement témoigné aux Juifs par le biais des Prophètes, qui leur reprochaient leur grossièreté et l'erreur par laquelle ils plaçaient la sainteté et la piété dans ce culte institué et imposé à eux par Dieu, alors qu'il ne fallait les situer nulle part ailleurs que dans la pratique des vertus morales, à savoir dans l'amour de Dieu et la charité envers le prochain.

[16] Et comme Dieu a imprimé dans l'âme de tout le genre humain les principes et les germes, pour ainsi dire, des vertus, de sorte qu'ils jugent par eux-mêmes, presque sans aucune instruction, de la différence du bien et du mal, il conclut de là que Dieu n'a pas laissé les autres peuples démunis de ce par

quoi on peut parvenir à la vraie béatitude, mais qu'il s'est montré également bienfaisant envers tous les hommes.

[17] Bien plus, pour rendre les Juifs semblables aux Gentils en tout ce qui peut être secourable ou utile sous quelque rapport pour atteindre la vraie félicité, il soutient que les Gentils n'ont pas manqué de vrais Prophètes, ce qu'il entreprend de montrer par des exemples. Il insinue même que Dieu, par le biais de bons anges qu'il appelle des dieux selon l'habitude en usage dans l'Ancien Testament, a régné sur d'autres peuples. Que, par conséquent, les sacrements des autres peuples ne déplaisaient pas à Dieu, aussi longtemps que la superstition humaine ne les corrompait pas au point de rendre les hommes étrangers à la vraie sainteté, et ne les poussait pas à commettre pour la religion des actes contraires à la vertu. Mais Dieu aurait interdit aux Juifs, pour des raisons singulières et propres à ce peuple, d'honorer les dieux des Gentils, qui, par institution et procuration de Dieu, étaient honorés des Gentils avec autant de légitimité que les anges, établis comme gardiens de la république des Juifs, étaient comptés au nombre des dieux par les Juifs, à leur manière, et recevaient d'eux les honneurs divins.

[18] Et comme l'auteur juge admis que le culte extérieur n'est pas en soi agréable à Dieu, il estime qu'il n'est guère important de savoir par quelles cérémonies assurer ce culte extérieur, pourvu qu'il soit d'un genre qui s'accorde avec Dieu, faisant en sorte d'exciter dans l'esprit des hommes le respect de Dieu et de les engager à la pratique de la vertu.

[19] Ensuite, puisqu'il pense que la somme de toute la religion consiste dans le culte de la vertu, et que toute connaissance des mystères est superflue quand elle n'est pas d'emblée apte, par elle-même, à promouvoir la vertu, et qu'il tient pour plus forte et plus nécessaire celle qui donne plus de

poids pour guider et enflammer les hommes vers la vertu, il conclut que toutes les opinions sur Dieu, sur son culte et sur tout ce qui appartient à la religion doivent être approuvées, ou au moins n'être pas rejetées. Dans l'esprit des hommes qui les embrassent, elles sont vraies : elles préparent le terrain pour que la probité s'affermisse et fleurisse. Et, pour fondement de ce dogme, il cite les Prophètes eux-mêmes comme auteurs et témoins de cet avis. Instruits du fait que Dieu n'est en rien concerné par les opinions qu'ont les hommes sur la religion, mais que les cultes et les avis profitables à la pratique de la vertu et au respect du divin sont agréables à Dieu, les Prophètes sont allés jusqu'à avancer des arguments capables d'inciter les hommes à la vertu, mais qui en eux-mêmes n'étaient pas vrais. Pourtant, du fait de l'opinion de ceux à qui leurs paroles s'adressaient, on les tenait pour tels, et ils étaient aptes d'emblée à leur fournir un aiguillon pour s'appliquer avec plus d'ardeur à la pratique de la vertu. Et ainsi, il pose que Dieu a laissé aux Prophètes le choix des arguments, de sorte à employer ceux qui étaient adaptés aux temps et aux raisonnements des personnes, et qu'ils pensaient à leur portée, bons et efficaces pour eux.

[20] De là vint, pense-t-il, que les divins Docteurs ont usé d'arguments étrangers et souvent contraires les uns aux autres, que Paul a enseigné que l'homme n'est pas justifié par ses œuvres, et que Jacques a enseigné le contraire. En d'autres termes, Jacques a vu, estime l'auteur, les chrétiens détourner la doctrine de la justification par la foi, et c'est pourquoi il prouve abondamment que l'homme est justifié par la foi et par les œuvres. En effet, il comprenait qu'eu égard aux chrétiens de son temps, cette doctrine de la foi par laquelle les hommes se reposaient placidement en la miséricorde de Dieu, et n'avaient presque pas cure des bonnes œuvres, n'était pas à

enseigner ni à exposer de la manière qu'avait fait Paul. Celui-ci s'adressait seulement aux Juifs, dont l'erreur était de poser leur justification dans les œuvres de la loi transmise spécialement à eux par Moïse. Se pensant élevés par elle au-dessus des Gentils, le chemin vers la béatitude tracé pour eux seuls, ceux-ci rejetaient l'argument du salut par la foi, qui les égalait aux Gentils et les montrait nus et dénués de tout privilège. Chaque doctrine, tant celle de Paul que celle de Jacques, compte tenu du fait qu'entre autres circonstances, leurs époques étaient différentes et que les personnes concernées n'étaient pas les mêmes, parvenait excellemment à tourner l'âme des hommes vers la piété. L'auteur pense donc que les Apôtres montrèrent de la prudence à employer la première dans un cas, la deuxième dans l'autre.

[21] Voilà la cause, entre autres, pourquoi l'auteur pense qu'il est tout à fait étranger à la vérité de vouloir expliquer le texte sacré par la raison, et d'instituer celle-ci comme interprète de l'Écriture, ou d'interpréter un Docteur sacré par un autre, alors qu'ils sont d'une égale autorité, et que les paroles dont ils se sont servis doivent être expliquées par la forme du discours et les propriétés du langage familier à ces Docteurs. Il faudrait plutôt porter attention, dans l'investigation du vrai sens de l'Écriture, non pas à la nature de la chose, mais seulement au sens de la lettre.

[22] Comme donc le Christ lui-même et les autres Docteurs chargés d'une mission divine, par leur exemple et leurs règles de vie, ont annoncé et montré que c'est seulement par la pratique de la vertu que les hommes accèdent à la félicité, et qu'il n'y a pas lieu de faire cas du reste, l'auteur veut en conclure que le Magistrat doit seulement avoir soin d'affermir la justice et la probité dans l'État. Il considère comme une attribution minime le fait d'examiner quel culte et quelle

doctrine s'accordent le mieux avec la vérité. Car il devrait prendre soin que ceux auxquels on souscrit ne fassent pas obstacle à la vertu, de l'avis même de ceux qui les professent. Et ainsi, le Magistrat pourrait aisément, sans offense pour la divinité, tolérer divers sacrements dans sa République. Voici par quelle voie il en vient à soutenir cela. Il pose que la mesure des vertus morales, telles qu'elles sont pratiquées dans une société et consistent en actions extérieures, est telle que personne ne devrait s'y appliquer d'après son jugement et son arbitre personnels. Le culte, la pratique et les modalités de ces vertus dépendent de l'autorité et de l'empire du Magistrat, tant parce que les actes extérieurs de la vertu changent de nature selon les circonstances que parce que le devoir qu'ont les hommes d'accomplir ces actions extérieures est estimé d'après les bienfaits ou les dommages qui naissent de ces actes. De sorte que ces actes extérieurs, si on ne les fait pas en temps opportun, perdent leur nature de vertu, et ce sont alors leurs contraires qu'il faudrait compter au nombre des vertus. L'auteur juge qu'il y a une autre façon de considérer les vertus, telles qu'elles demeurent aussi à l'intérieur de l'âme. Celles-là conservent toujours leur nature, et elles ne dépendent pas de l'état changeant des circonstances.

[23] Jamais il n'est permis d'être enclin à la cruauté et à la violence, ni d'être sans amour pour son prochain ou pour la vérité. Mais il peut venir des temps où il convient, non de renoncer tout à fait à cette disposition d'esprit et à la pratique desdites vertus, mais du moins soit de s'en abstenir, en tant qu'il s'agit d'actes extérieurs, soit encore d'accomplir ce qu'on pense être, vu de l'extérieur, en conflit avec ces vertus. C'est ainsi qu'il arrive qu'il ne soit plus le devoir d'un honnête homme de mettre à jour la vérité et de faire, par ses paroles ou par ses écrits, participer les citoyens à cette vérité, et de la

partager avec eux, si nous pensons que cet éclairage doit entraîner, pour les citoyens, plus de dommages que de bienfaits. Et quoique tous les hommes singuliers doivent être liés par l'amour, et qu'il ne soit jamais permis d'abandonner cette affection, il arrive pourtant souvent que nous puissions, sans vice, en traiter durement certains, quand il est évident qu'un plus grand mal naîtrait pour nous de la clémence que nous sommes prêts à montrer pour eux. De la même manière, tous reconnaissent qu'il n'est pas opportun d'exposer à tout moment toutes les vérités, qu'elles aient trait à la religion ou à la vie civile. Et celui qui enseigne qu'on ne doit pas donner de la confiture aux cochons, quand on craint qu'ils se montrent féroces envers ceux qui la leur prodiguent, celui-là estime également que ce n'est pas le devoir des hommes de bien d'instruire le peuple sur certains chapitres de la religion, desquels il est à craindre qu'ils ne troublent la République ou l'Église, s'ils sont jetés en plein milieu et dispersés parmi le peuple, de sorte que l'on aura plus nui que profité aux citoyens et aux saints hommes.

[24] Ensuite, les sociétés civiles, dont la souveraine autorité de promulguer les lois ne peut être séparée, ont établi entre autres qu'on ne doit pas laisser l'arbitre de chacun décider de ce qui est utile aux hommes rassemblés en un corps civil, mais qu'on doit laisser cela aux gouvernants. De là, l'auteur prétend que le Magistrat a le droit de statuer sur la nature et le détail des dogmes qui doivent être publiquement enseignés dans la République, et que les sujets ont le devoir, en ce qui concerne les déclarations extérieures, de s'abstenir d'enseigner et de professer des dogmes sur lesquels le Magistrat a imposé, par les lois, le silence en public. Car Dieu n'a pas plus laissé cela au jugement des particuliers qu'il ne leur a accordé, contre les vues et les décrets du Magistrat ou contre l'avis du juge, de

commettre des actes qui entravent la force des lois, et rendent vaine l'action du Magistrat. L'auteur estime en effet que les hommes peuvent s'accorder en ce qui concerne le culte extérieur et la manière de le respecter, et que les actes du culte extérieur de Dieu peuvent être entièrement confiés au jugement du Magistrat, tout comme on lui concède le droit et le pouvoir d'estimer l'offense faite à la Cité et de la réprimer par la force. Car, dans le cas d'une offense faite à la Cité, le particulier n'est pas tenu de conformer son jugement au jugement du Magistrat, et il peut au contraire disposer de son propre sentiment, quoiqu'il soit tenu (le cas échéant) de prêter son concours à l'exécution de la sentence rendue par le Magistrat. De même, l'auteur estime pareillement que, dans l'État, il appartient aux particuliers de juger de la vérité et de la fausseté, comme aussi de la nécessité, d'un dogme quelconque, et que le particulier ne peut pas être contraint par les lois de la Cité d'avoir les mêmes opinions religieuses. Pourtant, il dépend du jugement du Magistrat d'établir quels dogmes doivent être exposés publiquement, et dans quels cas les particuliers ont le devoir d'enfouir dans le silence leurs sentiments religieux qui diffèrent de l'avis du Magistrat, et de ne rien faire qui fasse perdre leur force aux lois sur le culte instituées par le Magistrat.

[25] Mais il peut arriver que le Magistrat diffère d'avis avec une grande part du peuple, qu'il veuille que soient publiquement enseignées des choses qui sont étrangères au jugement du peuple, et que le Magistrat estime cependant que l'honneur divin implique qu'on fasse ouvertement profession dans sa République de tels dogmes. L'auteur voit donc qu'il reste cette difficulté, que l'écart entre le jugement du Magistrat et le jugement du peuple peut engendrer le plus grand dommage pour les citoyens. C'est pourquoi, au raisonnement

précédent, il en ajoute un autre, pour apaiser à la fois l'esprit du Magistrat et celui des sujets, et préserver la liberté de la religion ferme et intacte. Le voici : le Magistrat ne doit pas craindre la colère de Dieu, même s'il autorise qu'il y ait dans sa République des sacrements qu'il juge inconvenants, du moment qu'ils ne s'opposent pas aux vertus morales et ne les renversent pas. La raison de cette opinion ne peut vous échapper, puisque je l'ai évoquée régulièrement plus haut. L'auteur soutient en effet que Dieu n'a ni cure ni souci de savoir quelles opinions religieuses les hommes préfèrent, approuvent et défendent en leur âme, ou quels sacrements ils respectent en public, puisque tout cela doit être compté au nombre des choses qui n'ont aucun rapport avec la vertu et le vice, quoique chacun ait le devoir d'établir son propre raisonnement pour se donner les dogmes et le culte qu'il pense les plus aptes à pouvoir faire progresser sa pratique de la vertu.

[26] Vous avez là, très distingué Monsieur, le résumé de l'ensemble de la doctrine du théologo-politicien. À mon avis, il supprime tout culte et toute religion, en renverse le fondement, enseigne l'athéisme à mots couverts, ou forge un Dieu tel que sa divinité n'a rien pour frapper les hommes de respect, puisqu'il est lui-même soumis au destin, et qu'il ne reste aucune place pour une Providence ou un gouvernement divins, et que la distribution des peines et des récompenses est supprimée. En tout cas, il suffit d'ouvrir l'écrit de l'auteur pour voir que sa raison et ses arguments ruinent totalement l'autorité de l'Écriture, dont l'auteur ne fait mention que pour la forme. De la même manière, il suit de ses positions que même l'Alcoran est égal au Verbe de Dieu. Et il ne reste à l'auteur pas un seul argument pour prouver que Mahomet ne fut pas un vrai Prophète, puisque les Turcs aussi, selon la prescription de leurs Prophètes, honorent les vertus morales,

lesquelles n’ont jamais fait litige entre les peuples. Et, d’après la doctrine de l’auteur, il n’est pas rare que les peuples qui n’ont pas reçu les oracles confiés aux Juifs et aux chrétiens, Dieu les guide par d’autres révélations sur le chemin de la raison et de l’obéissance.

[27] C’est pourquoi j’estime que je ne me suis pas trop éloigné du vrai, et que ce ne serait pas commettre une injustice à l’égard de l’auteur, si je le dénonçais comme enseignant, sous des arguments cachés et déguisés, l’athéisme pur et simple.

<L. v. V.>

<Utrecht, le 24 janvier 1671.>

Lettre 43
B. d. S.
Au très savant et très distingué
Monsieur
Jacob Ostens

Cher ami [1],

[1] Tu seras sans doute étonné que je t'aie fait attendre si longtemps. Mais pour ma part, je ne peux qu'à grand-peine plier mon âme à répondre à l'auteur du pamphlet [a] que tu as bien voulu me faire parvenir. Je ne le fais à présent pour nulle autre raison que parce que je l'ai promis. Pour suivre malgré tout ma propre inclination, dans la mesure du possible, je m'en acquitterai en aussi peu de mots que je le pourrai, et je vais brièvement montrer à quel point il a interprété ma pensée de travers. Est-ce par méchanceté ou par ignorance ? J'aurais peine à le dire. <Les gens méchants sont en effet comme ceux que l'ignorance a rendus superstitieux : ils ont généralement mauvais esprit. Quoi qu'il en soit, ses attaques ne m'atteignent pas, parce que je connais la façon dont on a coutume de traiter les hommes vertueux dans ce genre de chanson. Pour formuler le plus brièvement mes explications, je ne ferai que quelques remarques sur les nombreuses choses qu'il a dites. Je te laisserai juger le reste par toi-même.> [2] Mais allons au fait.

[2] Il dit premièrement qu'il n'est « d'aucun intérêt de savoir de quelle naissance [je suis], ou quel genre de vie [je] mène ». Il est clair que s'il l'avait su, il ne se serait pas si aisément persuadé que j'enseigne l'athéisme. Les athées en effet ont l'habitude de rechercher plus que tout les honneurs et les richesses. Pour ma part, je les ai toujours méprisés, comme le savent tous ceux qui me connaissent. Ensuite, pour préparer le terrain où il veut en venir, il dit que je ne suis pas sot de

mon naturel. La conséquence en est, bien entendu, qu'il a pu facilement s'apercevoir que j'avais parlé avec subtilité, adresse et mauvais esprit, en faveur de la déplorable cause des déistes. Cela montre assez qu'il n'a pas compris mes raisons. En effet, qui pourrait être d'un tempérament assez subtil et assez adroit pour donner d'une âme feinte des raisons aussi nombreuses et aussi solides en faveur d'une cause qu'il estime aussi fausse ? Après cela, je le demande, quel est l'auteur qu'il reconnaîtra comme sincère, s'il croit que l'on peut démontrer aussi solidement les fictions que ce qui est vrai ? Mais cela ne m'étonne plus, dès lors que jadis, Descartes par Voetius[3], et les meilleurs <par les plus mauvais>, furent régulièrement calomniés.

[3] Ensuite il continue. « Afin d'éviter la faute des superstitieux, il s'est, me semble-t-il, dépouillé de toute religion. » Qu'est-ce qu'il entend par religion, quoi par superstition ? Je ne sais. Est-ce que, je pose la question, l'on s'est dépouillé de toute religion quand on soutient qu'il faut reconnaître Dieu comme le souverain bien, et l'aimer comme tel d'une âme libre, et que c'est là seulement que réside notre suprême félicité, notre suprême liberté ? et puis, que la récompense de la vertu est la vertu elle-même, et qu'au contraire le supplice de la sottise et de l'impuissance, c'est la sottise elle-même ? et enfin que chacun doit aimer son prochain et obéir aux commandements du pouvoir suprême ? Or tout cela, non seulement je l'ai dit expressément, mais je l'ai même démontré par les plus solides raisonnements. Mais je pense voir dans quelle fange cet homme est embourbé. À l'évidence, il ne trouve rien dans la vertu elle-même ni dans l'intellect qui lui fasse plaisir, et il préférerait vivre selon les impulsions de ses affects s'il n'y avait cet unique obstacle : il craint d'être puni ! C'est donc comme un esclave, de mauvais

gré, l'âme flottante, qu'il s'abstient des actions mauvaises et qu'il exécute les commandements divins. Et pour prix de ce service, il attend de Dieu <un salaire> [4] bien plus délicieux que l'amour divin lui-même. Oui, c'est d'autant plus évident que le bien qu'il accomplit lui répugne plus, et qu'il le fait de mauvais gré ! C'est pour cela qu'il croit que tous ceux que cette crainte n'arrête pas vivent sans retenue et se sont dépouillés de toute religion. Mais je laisse cela et je passe au raisonnement qui est le sien, par où il veut montrer que, sous des arguments cachés et déguisés, j'enseigne l'athéisme.

[4] Le fondement de son raisonnement est qu'il pense que je supprime la liberté de Dieu et que je le soumets au destin. Ce qui, vraiment, est faux. Car j'ai soutenu pour ma part que tout suit avec une inévitable nécessité de la nature de Dieu, de la même manière que tout le monde soutient qu'il suit de la nature de Dieu qu'il se comprend lui-même. Vraiment, personne ne nie que cela suive nécessairement de la nature de Dieu, et pourtant personne ne conçoit que Dieu se comprenne sous la contrainte d'un quelconque destin : il le fait en toute liberté, quoique nécessairement. <Mais cela semble hors de la portée de cet homme. Et j'ai l'impression qu'avec son Descartes, il n'a pas encore réussi à comprendre que la liberté ne consiste pas dans le caprice mais que nous sommes le plus libres lorsque nous acquiesçons aux choses que nous avons perçues clairement et distinctement, même s'il est impossible de ne pas y acquiescer quand on les a perçues de cette façon.> Et je ne trouve là rien qui ne puisse être perçu par n'importe qui. S'il croit pourtant que je dis cela par mauvais esprit, que pense-t-il donc de son Descartes ? Celui-ci soutient que rien ne nous arrive qui n'ait été d'abord préordonné par Dieu, et même, que nous sommes à chaque instant comme à nouveau créés par Dieu, et que nous n'agissons pas moins selon notre

libre arbitre (ce qu'assurément, de l'aveu de Descartes lui-même, personne ne peut comprendre) [5].

[5] Au demeurant, cette inévitable nécessité des choses ne supprime ni les lois divines ni les lois humaines. Car les enseignements moraux, qu'ils reçoivent ou non de Dieu lui-même la forme de lois, sont toujours divins et salutaires. Et si le bien qui suit de la vertu et de l'amour divin, nous le recevons de Dieu comme d'un juge, ou s'il émane de la nécessité de la nature divine, il n'en sera pour cela ni plus ni moins désirable. De même qu'à l'inverse, les maux qui suivent des œuvres mauvaises, justement parce qu'ils suivent nécessairement d'elles, n'en sont pas moins à craindre. Enfin, que nous fassions nécessairement ou librement ce que nous faisons, ce sont toujours l'espoir et la crainte qui nous mènent. Il a donc tort d'affirmer que je soutiens qu'« il ne reste aucune place pour aucun précepte ni commandement », ou, continue-t-il plus loin, qu'« il n'y a ni récompense ni châtiment à attendre, quand par destin tout est écrit, et qu'on soutient que tout émane de Dieu avec une inévitable nécessité ».

[6] Maintenant, je ne demande pas ici pourquoi ce serait la même chose, ou sans grande différence, de soutenir que tout émane nécessairement de la nature de Dieu, et que l'Univers est Dieu. Mais je voudrais que vous notiez ceci, qu'il ajoute non moins perfidement, à savoir que je voudrais que « l'homme ait le devoir de travailler à la vertu, non à cause des préceptes et de la loi de Dieu, ni par l'espoir des récompenses ou la crainte du châtiment, mais etc. ». Ce que, vraiment, vous ne trouverez nulle part dans mon traité. Tout au contraire, j'ai dit expressément au chapitre 4 que le résumé de la loi divine (qui est divinement inscrite en notre esprit, comme je l'ai dit chap. 12), autrement dit sa prescription suprême, est d'aimer Dieu comme bien suprême, c'est-à-dire non par crainte d'un

supplice quelconque (car l'amour ne saurait naître de la crainte), ni par amour d'une autre chose dont nous désirons jouir, car alors nous n'aimerions pas Dieu autant que la chose désirée. Et cette loi elle-même, j'ai montré dans le même chapitre que c'est Dieu qui l'a révélée aux Prophètes. Et soit que je soutienne que cette loi de Dieu a reçu forme légale de Dieu lui-même, soit que je la conçoive comme les autres décrets de Dieu qui enveloppent nécessité et vérité éternelles, elle n'en reste pas moins le décret et l'enseignement salutaire de Dieu. Et soit que j'aime Dieu librement, soit du fait des décrets de Dieu, j'aimerai toujours Dieu et je serai sauvé. En conséquence, je pourrais donc affirmer ici que cet homme est de ceux dont je préférerais, je l'ai dit à la fin de ma préface, qu'ils ne fassent aucun cas de mon livre plutôt que d'être choqués en l'interprétant de travers, comme ils le font toujours. Ils ne s'apportent rien à eux-mêmes et ils créent des soucis aux autres.

[7] Quoique cela suffise, je crois, à montrer ce que je voulais, il me semble qu'il vaut pourtant la peine de faire encore quelques remarques. En l'occurrence, il a tort de penser que je m'appuie sur l'axiome des théologiens qui distinguent entre le discours des Prophètes qui dogmatisent et de ceux qui font simplement un récit. Car s'il fait allusion à l'axiome d'un certain R. Jehuda Alpakhar que j'ai cité au chap. 15 [6], comment aurais-je pu me trouver d'accord avec lui, alors que dans le même chapitre, je l'ai rejeté comme faux ? Mais s'il pense à autre chose, j'avoue que j'ignore cet axiome, de sorte que je n'ai guère pu m'appuyer dessus.

[8] De plus, je ne vois pas pourquoi, selon lui, j'estimerais que me suivront tous ceux qui nient que la raison et la philosophie soient interprètes de l'Écriture, puisque j'ai réfuté leur avis, tout comme celui de Maïmonide [7].

[9] Il serait bien trop long de relever tout ce qui montre que son jugement sur moi n'est pas celui d'un esprit calme. C'est pourquoi je passe à sa conclusion, où il dit qu'« il ne [me] reste pas un seul argument pour prouver que Mahomet ne fut pas un vrai Prophète », ce qu'il s'efforce de montrer à partir de mes propos eux-mêmes. Au contraire, il suit clairement de ceux-ci qu'il fut un imposteur, car j'ai montré que la liberté qu'accorde la religion universelle, à la fois selon la lumière naturelle et selon celle révélée aux Prophètes, doit être accordée intégralement. Or il la supprime tout entière ! Et si tel n'était pas le cas, pourquoi, je le demande, serais-je, moi, tenu de montrer que quiconque a été faux Prophète ? Allons, ce sont les Prophètes au contraire qui étaient tenus de montrer qu'ils en étaient vraiment ! Et si quelqu'un répond que Mahomet aussi a enseigné la loi divine et qu'il a donné des signes certains de sa vocation, comme ont fait les autres Prophètes, alors c'est lui assurément qui n'aura aucune raison de nier que Mahomet ne fut pas un vrai Prophète.

[10] En ce qui concerne les Turcs eux-mêmes et les autres Gentils, s'ils adorent Dieu par le culte de la justice et de la charité envers le prochain, je crois qu'ils ont l'esprit du Christ et qu'ils sont sauvés, quelles que soient les convictions qui sont les leurs, par ignorance, sur Mahomet et sur les oracles.

[11] Eh bien mon ami, tu vois que ce monsieur s'est grandement éloigné du vrai. Néanmoins, je concède qu'il ne m'atteint aucunement, mais qu'il se blesse très gravement lui-même, quand il déclare sans rougir que « sous des arguments cachés et déguisés, [j'enseigne] l'athéisme ».

[12] Au reste, je ne pense pas que tu trouveras ici quoi que ce soit que tu puisses juger malveillant envers ce monsieur. Cependant, si tu rencontrais un passage dans ce ton, je te prie de le supprimer ou de le corriger comme bon te semblera. Mon

intention n’est pas de l’irriter, quelle que soit en définitive son identité, ni de me faire volontairement des ennemis. Et c’est souvent le résultat des discussions de cette sorte ! C’est pourquoi je n’ai pu qu’à grand-peine me contraindre à répondre, et je n’aurais pu m’y contraindre si je ne l’avais promis. Portez-vous bien. Je confie cette lettre à votre prudence, ainsi que moi-même, qui suis […].

[La Haye, février-mars 1671.]

Lettre 43A
Nicolas Sténon
Au Réformateur de la Nouvelle Philosophie, à propos de la Vraie Philosophie

[1] Dans le livre dont tu es l'auteur[1], comme d'autres me l'ont dit et comme je le soupçonne pour diverses raisons, j'observe que tu rapportes tout à la sécurité publique, ou plutôt à ce qui est selon toi le but de la sécurité publique : ta propre sécurité. Pourtant, tu as choisi des moyens bien contraires à la sécurité que tu désires ! Et tu as entièrement négligé la partie de toi dont la sécurité est la seule qui compte. Le fait que tu aies opté pour des moyens contraires à la sécurité que tu souhaitais est évident, car tandis que tu cherches la paix publique, tu sèmes le trouble partout ! Et tandis que tu essayes d'éviter tout danger, tu t'exposes, sans aucune nécessité, au danger le plus grand ! Quant au fait que tu aies entièrement négligé la partie de toi dont la sécurité est la seule qui compte, on le voit à ceci que tu permets à chacun de penser et de dire ce qu'il veut de Dieu, pourvu que cela ne soit pas une manière de lever l'obéissance que l'on doit, selon toi, plus aux hommes qu'à Dieu. Cela revient à réduire tout le bien des hommes à celui du gouvernement civil, c'est-à-dire au bien du corps. Et tu aggraves plutôt ton cas en disant que tu réserves le soin de l'âme à la philosophie. Car, d'une part, ta philosophie traite de l'âme au moyen d'un système construit sur des suppositions. D'autre part, tu abandonnes ceux qui ne peuvent accéder à ta philosophie à un genre de vie comparable à celui d'automates privés d'âme, comme s'ils étaient nés seulement au corps !

[2] Comme je vois plongé dans ces ténèbres un homme qui fut naguère mon ami, et qui ne m'est pas plus, je l'espère,

défavorable aujourd'hui (car je suis convaincu que le souvenir du passé préserve encore notre amour mutuel), et que je me souviens que moi aussi, j'ai été pris jadis dans des erreurs qui n'étaient pas tout à fait les mêmes, mais non moins graves, je mesure d'autant mieux l'évidente miséricorde de Dieu envers moi, vu l'ampleur des dangers dont j'ai été libéré, et j'ai d'autant plus de compassion pour toi. Je prie pour que te soit accordée la même grâce céleste que celle que j'ai obtenue, nullement pour mes mérites, mais par la seule bonté du Christ. Et pour joindre les œuvres aux prières, je m'offre à toi comme le mieux disposé à examiner, avec toi, tous les arguments que l'on voudra pour découvrir et suivre fermement le chemin de la vraie sécurité. Car, même si tes écrits montrent que tu es très loin de la vérité, j'ai naguère perçu chez toi un amour de la paix et de la vérité qui n'est pas encore éteint au milieu des ténèbres, et cela me donne espoir que tu prêteras une oreille attentive à notre Église, dès lors qu'on t'aura suffisamment exposé ce qu'elle promet à tous, et ce qu'elle donne à ceux qui veulent y entrer.

[3] Pour le premier point, l'Église promet à tous la vraie sécurité, la sécurité éternelle, autrement dit l'imperturbable paix qui va de pair avec une vérité infaillible, en même temps qu'elle offre les moyens nécessaires pour acquérir un tel bien : premièrement, la grâce certaine de toutes les mauvaises actions ; deuxièmement, la norme la plus parfaite d'action ; troisièmement, la vraie perfection pratique de toutes les occupations en fonction de cette norme. Et cela, elle ne l'offre pas seulement aux gens instruits, dotés d'un tempérament subtil et libérés des affaires en tous genres, mais elle le met à portée de tous les hommes, quels que soient leur âge, leur sexe ou leur condition ! Est-ce que cela ne suscite pas ton admiration ? Sache au moins qu'elle demande à celui qui veut

entrer plus qu'une non-résistance, mais une coopération, même si tout cela se produit à l'intérieur de l'officiant, qui prononce à haute voix des paroles adressées aux membres visibles de l'Église. Bien sûr, elle dit au nouveau venu qu'il doit gémir de ses péchés au regard de Dieu, et qu'il doit par des œuvres dignes faire montre de sa douleur au regard des hommes, et qu'il doit croire ceci et cela sur Dieu, l'âme et le corps, etc., mais elle ne veut pas dire par là que celui qui entre devrait tout accomplir par ses propres forces. Car on ne lui demande rien d'autre que de ne pas refuser son accord et sa coopération pour faire et pour croire ces choses. Cela seul est en son pouvoir, car les vouloir vraiment, et vouloir les faire à tel moment, dépend de l'esprit du Christ qui anticipe, accompagne et parachève notre coopération. Je ne suis pas surpris que tu ne comprennes pas encore cela, et je ne cherche pas ici – c'est même au-delà de mes forces – à te le faire comprendre.

[4] Cependant, afin que cela ne te semble pas entièrement étranger à la raison, je vais esquisser brièvement la forme du gouvernement chrétien, autant que peut le faire un nouvel habitant de cette Cité, ou plutôt un étranger encore installé aux marches les plus basses. Le but de ce gouvernement est de faire que l'homme conduise non seulement toutes ses actions extérieures, mais aussi ses pensées intimes, selon l'ordre institué par l'auteur de l'Univers, autrement dit (c'est la même chose) que l'âme dans tous ses actes considère Dieu comme son auteur et comme son juge. À cet égard, la vie de tout homme souillé par les péchés se divise en quatre degrés.

[5] Le premier degré est celui dans lequel un homme accomplit tous ses actes comme si ses pensées n'étaient soumises à aucun jugement. C'est l'état des hommes qui soit n'ont pas encore été purifiés par le baptême, soit se sont

endurcis dans le péché après le baptême. On appelle ce degré tantôt l'aveuglement, parce que l'âme ne s'aperçoit pas que Dieu la voit, comme il est dit dans Sages, II : « Leur malice les aveuglait [2] » ; tantôt la mort, parce que l'âme gît ensevelie sous les plaisirs périssables, au sens où le Christ a dit : « Laissez les morts enterrer les morts [3] », et bien d'autres choses de ce genre. Pour autant, cet état n'exclut pas qu'on puisse dire bien des choses, souvent vraies, sur Dieu et sur l'âme, mais parce qu'on en parle alors comme d'objets éloignés ou extérieurs, on a à leur propos des doutes incessants, beaucoup d'idées contradictoires, et de fréquentes absences sinon dans les actes extérieurs, du moins dans la pensée, parce que l'âme, privée de l'esprit qui donne vie aux actions, est comme morte et se balance au vent des désirs.

[6] Le second degré est celui où l'homme ne résiste plus à la Parole, soit externe soit interne, de Dieu, et commence à écouter son appel. À la lumière surnaturelle de ses rayons, il reconnaît alors qu'il y a beaucoup de faux dans ses opinions et de vice dans ses actions, et il s'en remet tout entier à Dieu. Celui-ci, à travers ses agents, lui administre les sacrements et lui accorde sous des signes visibles une grâce invisible. Le degré de ceux qui renaissent est appelé premier âge, ou enfance, et la Parole de Dieu qu'on leur prêche est comparée à du lait.

[7] Le troisième degré est celui où, par l'exercice continu de la vertu, dominant la concupiscence, l'esprit se prépare à bien comprendre les mystères scellés dans les lettres sacrées, qui ne peuvent être saisis par l'âme tant qu'elle n'a pas atteint avec un cœur désormais purifié le quatrième degré, où elle commence à voir Dieu et atteint la sagesse des êtres parfaits. C'est alors que l'union de la volonté est perpétuelle, et parfois

mystique, comme il en existe aujourd'hui encore des exemples parmi nous.

[8] Toute l'institution des chrétiens tend ainsi à faire que l'âme passe d'un état de mort à un état de vie, au sens où elle avait d'abord les yeux de l'esprit détournés de Dieu et fixés sur l'erreur, et que bientôt, les détournant de toute erreur, elle les dirige toujours vers Dieu en toutes les actions du corps et de l'esprit. Ce qu'elle veut et ne veut pas, c'est ce que veut et ne veut pas son auteur et celui de tout ordre. C'est pourquoi, à bien examiner toutes choses, tu ne trouveras de vraie philosophie que dans le christianisme, qui enseigne sur Dieu ce qui est digne de Dieu, et sur l'homme ce qui convient à l'homme, et qui conduit ses fidèles à la vraie perfection de toutes leurs actions.

[9] Pour le second point, elle est la seule qui donne ce qu'elle promet à ceux qui ne le refusent pas. En effet, seule l'Église catholique a donné à chaque siècle de parfaits exemples de vertu. Encore aujourd'hui, elle prépare ce que la postérité vénérera chez des personnes de tous âges, de tous sexes et de toutes conditions. Et l'on ne saurait douter de sa foi, qui promet la sécurité éternelle, dès lors qu'elle fournit, avec la plus grande constance, tous les moyens subordonnés à cette fin, et jusqu'aux miracles.

[10] Je ne suis pas encore au terme de ma quatrième année dans l'Église, et pourtant j'ai déjà vu de tels exemples de sainteté que je devrais à la vérité m'exclamer comme David : « Ton témoignage est très certain[4] ! » Je ne dis rien des évêques, je ne dis rien des prêtres : les paroles qu'ils m'ont dites lors de conversations amicales étaient les signes humains de l'esprit divin ! Je pourrais l'attester par mon propre sang, tant leurs vies sont innocentes et vertueuse leur éloquence. Je ne nommerai pas les nombreuses personnes qui ont embrassé

une règle de vie très stricte, dont je pourrais dire la même chose. Je donnerai simplement des exemples de deux genres, l'un rassemblant les personnes passées d'une mauvaise vie à une grande sainteté, l'autre rassemblant les idiots, pour parler comme tu le fais, qui, sans avoir fait d'études, n'ont pas moins atteint, aux pieds du Crucifié, une sublime connaissance de Dieu. De ce genre-là, j'ai rencontré des hommes et des femmes travaillant dans les arts mécaniques, astreints à des devoirs serviles, qui furent élevés par la pratique des vertus divines à la contemplation de Dieu et à la connaissance de l'âme. Leur vie est sainte, leur parole, divine, et leurs œuvres sont fréquemment miraculeuses (par exemple, ils prédisent l'avenir, et je passe le reste pour être bref).

[11] Je sais que tu pourras faire objection aux miracles. Mais notre foi ne tient pas seulement aux miracles, et lorsque nous voyons la parfaite conversion de quelque âme passant du vice à la vertu comme l'effet d'un miracle, nous le mettons, à bon droit, au crédit de l'Auteur de toutes les vertus. Car c'est le plus grand de tous les miracles, à mon avis, que de voir des hommes qui ont passé trente, quarante ans et plus à donner licence à tous leurs désirs se détourner presque en un instant de toute malice et devenir des exemples de la plus sainte vertu. J'en ai vu de mes yeux et je les ai embrassés dans mes bras, et souvent ils passaient des uns aux autres, pour la joie qu'ils me donnaient jusqu'à me faire pleurer. Il n'y a pas de Dieu tel que le nôtre.

[12] Vraiment, si tu consultes l'histoire du passé ou l'état présent de l'Église, non dans les livres de nos adversaires ni chez ceux qui sont parmi nous des morts ou des enfants (c'est-à-dire qui n'ont pas encore grandi), mais comme on le fait d'habitude pour étudier toute autre doctrine, chez ceux que l'on tient parmi nous pour les vrais catholiques, tu verras

qu'elle a toujours tenu ses promesses et qu'elle le fait encore. Alors, tu la trouveras si évidemment digne d'être crue que tu en seras satisfait. D'autant que tes sentiments pour le Pontife romain sont plus doux, de très loin, que ceux de nos autres adversaires, et que tu admets la nécessité des bonnes œuvres. Examine donc notre cas à travers nos écrits ! Tes propres dogmes sur la force des préjugés t'en persuaderont très aisément.

[13] J'aurais volontiers cité les passages de l'Écriture qui donnent l'autorité au Pontife, puisque tu n'as pas d'autre raison de la nier que le fait de ne pas en voir trace dans l'Écriture, et que tu n'admets pas la similitude entre la République chrétienne et la république des Juifs. Mais, parce que ton opinion sur l'interprétation de l'Écriture diffère de notre doctrine, qui n'admet que l'Église pour interprète, je passe sur cette première question.

[14] Contre ton deuxième argument, je dis que le gouvernement chrétien vise uniquement à l'unité de la foi, des sacrements et de la charité. Il n'admet donc qu'un chef, dont l'autorité ne consiste pas à innover à tout propos selon son caprice (selon la calomnie de nos adversaires) mais à faire que les choses de droit divin, autrement dit nécessaires, restent toujours immuables, et que les choses de droit humain, autrement dit indifférentes, évoluent en fonction de ce qu'imposent de justes causes qu'aura indiquées l'Église. C'est le cas, par exemple, lorsque de mauvaises gens détournent des choses indifférentes pour renverser celles qui sont nécessaires. Dès lors, le fait d'interpréter l'Écriture sainte et de déterminer les dogmes de la foi revient à conserver les dogmes et les interprétations confiés par Dieu aux Apôtres, et à interdire les dogmes nouveaux et humains. Je ne dirai rien des autres questions soumises à son autorité, car il suffit, pour te faire

accepter ce régime monarchique, de la totale unité des croyances et des actes prescrite par le Christ.

[15] C'est pourquoi, si tu es conduit par un vrai amour de la vertu, si tu prends plaisir à la perfection des actes, fais ton enquête parmi toutes les sociétés du monde, tu ne trouveras nulle part une recherche de la perfection menée avec une telle ferveur, couronnée par tant de succès que chez nous. Cet argument, à lui seul, pourrait servir à te démontrer comme il est vrai que « c'est ici le doigt de Dieu [5] ».

[16] Mais, pour le reconnaître plus facilement, descends d'abord en toi-même et inspecte ton âme. Car, si tu l'examines entièrement avec attention, tu découvriras qu'elle est morte : tu t'occupes de matière en mouvement comme s'il n'y avait pas de cause au mouvement, ou que cette cause n'était rien. En effet, ce que tu défends est une religion des corps et non des âmes. Et, dans l'amour pour le prochain, tu vois des actions nécessaires à la conservation de l'individu et à la propagation de l'espèce. Et les actions qui nous inspirent la connaissance et l'amour de notre auteur ? Tu t'en soucies bien peu, voire pas du tout. Tu penses plutôt que sont morts comme toi tous ceux à qui tu refuses la lumière de la grâce, parce que tu n'en as pas l'expérience. Tu penses qu'il n'y a de certitude que par la démonstration, car tu ne connais pas la certitude de la foi, qui dépasse toute démonstration. Mais qu'elles sont étroites, les limites qui enferment ta certitude démonstrative ! Examine, je te le demande, toutes tes démonstrations, et apporte-m'en seulement une qui montre comment ce qui pense et ce qui est étendu tiennent ensemble, ou comment le principe du mouvement est uni au corps qui se meut. Mais pourquoi te demander ces démonstrations sur des choses dont tu ne peux seulement pas m'expliquer les raisons probables ? C'est ainsi que tu n'arrives pas à te passer de suppositions pour rendre

compte des sensations de plaisir ou de douleur, et des émotions d'amour ou de haine. Ainsi, toute la philosophie de Descartes, que tu as expliquée et réformée avec beaucoup de soin, ne peut pas m'expliquer par une démonstration même ce seul et unique phénomène, à savoir comment le contact de la matière sur la matière est perçu par une âme unie à la matière ? Quant à la matière elle-même, je te le demande, quelle autre connaissance cette philosophie nous en donne-t-elle, à part la mesure mathématique de la quantité, concernant des figures dont il n'est pas encore prouvé, sinon par hypothèse, qu'elles sont un genre de particules ? Qu'y a-t-il de plus étranger à la raison que de nier les paroles divines de Celui dont les œuvres divines sont évidentes pour nos sens, parce qu'elles s'opposent aux démonstrations bâties par les hommes sur des hypothèses ? Alors que tu ne comprends même pas ce qui se passe dans le corps pendant que l'âme perçoit un objet corporel, tu as malgré tout un avis sur ce qui s'y passe quand, se changeant de corruptible en incorruptible, il est glorifié et s'unit à nouveau à l'âme !

[17] Vraiment, je suis convaincu qu'inventer de nouveaux principes pour expliquer la nature de Dieu, de l'âme et du corps, revient à inventer des principes fictifs. La raison elle-même l'enseigne : la divine Providence n'aurait pas laissé les vrais principes de ces choses être cachés aux hommes les plus saints pendant tant de milliers d'années, pour ne les mettre à jour la première fois qu'en ce siècle, grâce à des hommes n'ayant même pas atteint à la perfection des vertus morales ! Non, pour ma part, je crois plutôt qu'il n'y a de principes vrais concernant Dieu, l'âme et le corps, que ceux qui se sont toujours conservés, depuis le commencement des choses créées jusqu'à ce jour, dans une seule et même société, la Cité de Dieu. Le vieillard qui fit passer saint Justin d'une

philosophie laïque à une philosophie chrétienne disait de ceux qui furent les premiers à enseigner qu'ils étaient « des philosophes plus anciens, bienheureux, justes, chers à Dieu, qui parlaient avec l'inspiration de l'Esprit saint, et qu'ils avaient prophétisé les choses qui adviennent à présent [6] ». Les principes avancés par de tels philosophes, transmis jusqu'à nous dans une succession ininterrompue par des successeurs semblables à eux, tenus encore aujourd'hui par des philosophes du même genre à la disposition de celui qui les cherche selon la droite raison, oui, ce sont ces principes-là que je veux bien croire vrais, dès lors que la sainteté de la vie démontre la vérité de la doctrine. Approfondis les principes et les dogmes de cette philosophie, mais pas dans les textes de ses adversaires ni de ses parasites, qui ressemblent soit aux morts par leur malice, soit aux enfants par leur ignorance, mais chez les maîtres accomplis dans tous les savoirs, chers à Dieu, qui participent probablement dès maintenant de la vie éternelle. Alors, tu reconnaîtras que le parfait chrétien est le philosophe parfait, même s'il ne s'agit que d'une vieille femme ou d'une servante astreinte à des tâches viles, ou de ce que le monde estime être une idiote, cherchant à gagner son pain avec des lavettes. À ce moment, tu t'exclameras avec saint Justin : « Je trouve que seule cette philosophie est sûre et utile [7] ! »

[18] Si tu le désires, je m'attellerai volontiers à la tâche de te montrer où se trouvent tantôt tes contradictions, tantôt tes insuffisances, qui font que tes dogmes sont inférieurs aux nôtres. Mais j'aimerais mieux que tu reconnaisses une ou deux erreurs chez toi en les comparant à l'évidente certitude que l'on trouve chez nous, et que tu te fasses le disciple de l'un des maîtres que j'ai évoqués, et que pour premier fruit de ton repentir, tu offres à Dieu une réfutation de tes erreurs, que tu

reconnais toi-même sous les rayons de la divine lumière, de sorte que si tes premiers écrits ont détourné mille âmes de la vraie connaissance de Dieu, leur rétractation, confirmée par ton propre exemple, lui en ramènera mille milliers derrière toi, comme derrière un nouvel Augustin. J'appelle sur toi cette grâce, de tout mon cœur. Porte-toi bien.

Lettre 44
B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

<Cher ami> [1],

[1] Lors de sa récente visite, le professeur N. N. [2] me disait, entre autres, qu'il avait entendu dire que mon TTP avait été traduit en hollandais, et que quelqu'un, dont il ignorait le nom, était sur le point de l'imprimer. En conséquence, je t'en prie avec insistance, renseigne-toi d'urgence sur cette affaire, et si c'est possible, empêche l'impression ! Je te le demande non seulement pour moi, mais aussi au nom de nombreuses connaissances amicales qui ne verraient pas sans crainte ce livre être interdit, comme il le sera sans aucun doute s'il paraît en langue hollandaise. Je te fais confiance pour t'acquitter de cette tâche, autant pour moi que pour la chose elle-même.

[2] L'un de mes amis m'a envoyé, il y a quelque temps, un petit livre intitulé *Homo politicus* <ou *L'Homme politique*> [3], dont on m'avait beaucoup parlé. Je l'ai lu et j'ai trouvé qu'il s'agissait du livre le plus nuisible qu'un homme puisse concevoir. D'après celui qui l'a composé, le souverain bien se trouve dans les honneurs et les richesses. Il adapte sa doctrine en fonction, et montre les moyens de les obtenir : rejeter intérieurement toute religion et afficher extérieurement celle qui servira le plus à son avantage ; ensuite, ne s'engager envers personne qu'à mesure de son propre intérêt. Quant au reste, il fait le plus grand éloge de l'art de simuler, de promettre sans tenir ses promesses, de mentir, de se parjurer, et ainsi de suite. En lisant cela, je m'imaginais écrire un petit livre indirectement opposé à cet auteur. J'y traiterais du

souverain bien puis je montrerais la condition inquiète et pitoyable de ceux qui sont avides d'honneurs et de richesses, et enfin j'emporterais, par les raisonnements les plus clairs, la conviction que les États doivent mourir du fait de l'insatiable avidité des honneurs et des richesses, et <aussi>, par un grand nombre d'exemples, qu'en effet ils en sont morts.

[3] Vraiment, comme les méditations de Thalès de Millet étaient meilleures et plus élevées que celles de cet auteur ! Voici un raisonnement qui le montre avec éclat. Entre amis, disait Thalès, tout est commun. Or les sages sont les amis des dieux, et tout appartient aux dieux. Donc tout appartient aux sages. Ainsi, en une seule phrase, cet homme très savant devenait très riche, en méprisant noblement les richesses plutôt qu'en les cherchant servilement. Cependant, il montra par ailleurs que ce n'est pas la nécessité qui prive les sages de richesses, mais leur propre volonté. En effet, comme ses amis dénonçaient sa pauvreté, il répondit : « Voulez-vous que je vous montre que je puis <aussi> acquérir ce qui, à mes yeux, ne mérite pas le moindre effort, mais que vous recherchez, vous, avec tant de zèle ? » Pari tenu. Il loua tous les pressoirs de Grèce, car en excellent observateur du mouvement des étoiles, il avait vu qu'il y aurait <cette année-là> grande abondance d'olives, alors que l'année précédente, il y en avait eu grande pénurie. Il sous-loua <donc> ensuite, au prix qu'il voulut, ce qu'il avait lui-même loué à vil prix, <car les gens en avaient besoin pour extraire l'huile des olives>. De cette manière, en une seule année, il accumula une immense fortune, qu'il distribua ensuite avec autant de libéralité qu'il avait mis d'ingéniosité à l'acquérir[4]. <Je conclus en t'assurant que je suis> […].

La Haye, 17 février 1671.

Lettre 45
Gottfried Leibniz
Au très illustre et très éminent Monsieur B. d. S.

Très illustre et très honoré Monsieur [1],

[1] Parmi toutes les louanges que la renommée clame à votre propos, j'ai appris que vous étiez extrêmement averti en optique [2]. Pour cette raison, j'ai voulu vous faire parvenir l'un de mes essais, car je ne pense pas que l'on puisse trouve meilleur critique que vous en ce domaine. Ce feuillet que je vous envoie, intitulé *Note d'optique avancée* [3], je le publie pour pouvoir plus commodément en discuter avec mes amis et avec ceux qui s'intéressent à la question. J'ai entendu dire que le très honoré Monsieur Hudde s'illustrait également dans le domaine, et je ne doute pas que vous le connaissiez. Par suite, si vous pouviez également obtenir pour moi son avis et son soutien, je vous en serais encore plus obligé. Le feuillet lui-même explique suffisamment de quoi il s'agit.

[2] Je suppose que le *Prodromus* de Francis Lana, de la Société de Jésus, écrit en italien, est parvenu entre vos mains [4]. Il avance certaines remarques intéressantes en dioptrique. Il y a aussi Johann Oltius, de Suisse, jeune homme très érudit en ces matières, qui a publié des *Pensées physico-mécaniques sur la vision* [5], où, d'une part, il annonce une certaine machine, d'usage simple et universel, pour polir toutes sortes de verres. D'autre part, il dit avoir découvert une méthode pour rassembler *tous* les rayons venant de *tous* les points d'un objet en autant de points correspondants. Mais cela suppose que l'objet soit à une certaine distance, et d'une forme précise.

[4] Au reste, ce que j'avance se résume en ceci : il n'est pas question de réunir *tous* les rayons de *tous* les points, car pour des objets de toutes formes à n'importe quelle distance, c'est impossible en l'état de nos connaissances. Il s'agit de faire que les rayons issus de points extérieurs à l'axe optique se rassemblent exactement comme ceux qui sont dessus, et que, par conséquent, l'ouverture des lentilles puisse être plus ou moins grande tout en conservant une vision distincte. Mais je laisse tout cela à votre excellent jugement.

[5] Portez-vous bien, très honoré Monsieur, et acceptez que je sois

votre sincère admirateur

Gottfried Wilhelm Leibniz, Docteur en l'un et l'autre droits [6]
et Conseiller à Mayence.

Francfort, le 5 octobre 1671 (nouveau calendrier).

P.S. S'il vous plaît de m'honorer d'une réponse, j'ai l'espoir que le très noble M. Diemerbroeck, juriste, voudra bien se charger de la commission. Vous avez lu, je pense, ma nouvelle *Hypothèse physique*. Sinon, je vous l'enverrai.

À Monsieur SPINOZA
Médecin très célèbre et philosophe très profond par couvert à
Amsterdam [7]

Lettre 46
B. d. S.
Au très érudit et très noble Monsieur Gottfried Leibniz, Docteur en droit et Conseiller à Mayence

Très noble Monsieur [1],

[1] J'ai lu le feuillet que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer, et vous suis très reconnaissant de me l'avoir communiqué. Je regrette de n'avoir pu assez bien suivre votre pensée, que vous avez pourtant exposée, je crois, avec une clarté suffisante. Par conséquent, je vous prie de bien vouloir répondre à mes questions sur quelques points.

[2] Ainsi, pensez-vous que nous soyons contraints à réduire l'ouverture des verres par autre chose que le fait que les rayons venant d'un point unique ne se rassemblent pas précisément en un autre point, mais dans un petit espace (qu'on appelle d'habitude un point mécanique) plus ou moins grand en fonction de l'ouverture ?

[3] Ensuite, est-ce que les lentilles que vous appelez pandoches [2] corrigent ce défaut ? C'est-à-dire, est-ce que le point mécanique, autrement dit le petit espace où les rayons qui viennent d'un même point se rassemblent après réfraction, garde la même taille, que l'ouverture soit grande ou petite ? Car si elles y parviennent, on pourra augmenter leur ouverture à l'envi, et elles seront par conséquent de loin supérieures à toutes celles que je connais. Sinon, je ne vois pas pourquoi vous les recommandez si vivement, de préférence aux lentilles communes. En effet, les lentilles circulaires ont partout le

même axe, de sorte que lorsqu'on les utilise, on doit considérer tous les points d'un objet comme s'ils étaient sur l'axe. Et, bien que tous les points d'un objet ne soient pas à la même distance de l'axe, la différence qui en naît ne peut cependant pas être perçue par les sens quand les objets sont très éloignés, parce que les rayons qui viennent d'un même point sont alors considérés comme parallèles lorsqu'ils traversent le verre. Cela étant, je pense que vos lentilles peuvent être d'une grande aide, lorsque nous voulons appréhender en une seule fois plusieurs objets (comme il arrive lorsque nous employons de très grandes lentilles oculaires convexes), pour les représenter très distinctement tous en même temps. Mais sur tout cela, je suspends mon jugement en attendant que vous m'expliquiez plus clairement votre pensée, ce dont je vous prie très instamment.

[4] J'ai envoyé au seigneur Hudde le second exemplaire, comme vous me l'aviez demandé. Il a répondu qu'il n'avait pas le temps de l'examiner dans l'immédiat, mais qu'il espérait être en mesure de le faire d'ici une ou deux semaines.

[5] Le *Prodrome* de Francis Lana n'est pas à ce jour parvenu entre mes mains, pas plus que les *Pensées physico-mécaniques* de Johann Oltius. Je n'ai pas pu voir non plus, je le regrette plus encore, votre *Hypothèse physique*. On ne trouve nulle part où l'acheter à La Haye. Si donc vous me l'envoyez, vous me ferez une grande faveur, et si je puis en retour vous être utile en quelque chose, je ne manquerai pas de vous monter que je suis,

très honoré Monsieur,
sincèrement vôtre,

B. despinoza.

La Haye, 9 novembre 1671.

[6] Le seigneur Dimerbruck n’habite pas ici, je suis donc contraint de confier ceci au courrier ordinaire. Je ne doute pas que vous ne connaissiez quelqu’un, ici à La Haye, qui voudrait bien prendre nos lettres en charge, et je serais heureux de le connaître, afin que nos lettres puissent circuler plus commodément et plus sûrement. Si mon TTP n’est pas encore parvenu entre vos mains, et qu’un exemplaire ne vous déplairait pas, je vous en enverrai un. Portez-vous bien.

Au très noble et très honoré Seigneur
Gottfried Wilhelm Leibniz
Docteur en l’un et l’autre droits et conseiller à Mayence.
[Franco jusqu’à Cologne] [Maintz] <Francfort>
[2]
Port.
[Délivré le 8 décembre 1671]

Lettre 47
J. Ludwig Fabritius
Au très profond et très illustre philosophe B. d. S.

Très illustre Monsieur [1],

[1] Le Sérénissime Électeur palatin, mon Seigneur très clément, m'a confié la charge de vous écrire, à vous que je ne connais pas encore mais qui êtes très recommandé au Prince sérénissime, et de vous demander si vous seriez disposé à accepter une chaire ordinaire à l'Académie de Philosophie. Vous serait versée la rétribution annuelle dont jouissent à ce jour les professeurs ordinaires. Nulle part ailleurs vous ne trouverez un Prince plus favorable aux génies exceptionnels, parmi lesquels il vous compte. La liberté de philosopher la plus large vous sera laissée, dans la certitude que vous n'en abuserez pas pour troubler la religion publiquement établie.

[2] Pour ma part, je n'ai pu que remplir la charge confiée par le très sage Prince. C'est pourquoi je vous prie avec le plus grand empressement de me répondre dès que possible et de confier votre réponse soit aux bons soins de M. Grotius, Chargé d'affaires de l'Électeur sérénissime à la résidence de La Haye, soit à ceux de M. Gilles Van der Hek, pour qu'elle me parvienne dans le paquet de lettres qui sont ordinairement transmises à la cour, soit enfin de recourir à un autre expédient, selon ce qui vous paraîtra le plus opportun. J'ajoute seulement ceci : si vous venez ici, vous pourrez jouir d'une vie digne d'un philosophe – à moins que plus rien n'arrive conformément à nos attentes et à nos opinions. Recevez ici, très illustre Monsieur, les meilleures salutations de celui qui est

très dévoué à votre nom,

J. Ludwig Fabritius, Professeur à l'Académie de Heidelberg,
Conseiller de l'Électeur palatin.

Heidelberg, le 16 février 1673.

Lettre 48
B. d. S.
Au très considérable et très noble Monsieur J. Ludwig Fabritius, Professeur à l'Académie de Heidelberg et Conseiller de l'Électeur palatin

Très considérable Monsieur [1],

[1] S'il y avait jamais eu en moi le désir d'occuper une chaire professorale dans quelque faculté, je n'aurais pu en choisir aucune autre que celle qui m'est, à travers vous, offerte par le Sérénissime Électeur palatin. Je pense surtout à la liberté de philosopher que le Prince très clément veut bien m'accorder, pour ne rien dire du fait que j'ai naguère désiré vivre sous le commandement d'un Prince dont la sagesse fait l'admiration de tous. Mais, du fait que jamais je n'ai eu l'intention d'enseigner publiquement, je ne puis me résoudre à saisir cette remarquable occasion, bien que j'aie longtemps débattu de cette affaire en moi-même. Car je pense premièrement que je cesserais de pousser plus avant la philosophie, si je voulais me consacrer à l'enseignement de la jeunesse. Je pense, ensuite, que j'ignore dans quelles limites cette liberté de philosopher devrait être contenue pour ne pas me donner l'air de vouloir troubler la religion publiquement établie, puisque les schismes ne naissent pas tant d'un ardent zèle religieux que de l'affect variable des hommes ou de leur zèle à se contredire, par lequel tout, même ce qui est dit droitement, est habituellement déformé et condamné. Et, dès lors que j'en ai déjà fait l'expérience en menant une vie de

particulier et de solitaire, j'aurais beaucoup plus à craindre quand j'aurais accédé à ce degré de dignité. C'est pourquoi, très considérable Monsieur, vous voyez que je ne suis pas attaché à l'espoir d'une meilleure fortune mais plutôt à l'amour de la tranquillité, et je crois pouvoir l'obtenir, dans une certaine mesure, en m'abstenant précisément d'enseigner en public. Pour cette raison, je vous demande très instamment de prier le Sérénissime Électeur qu'il me soit permis de réfléchir plus amplement à cette affaire, et de continuer à concilier la faveur du Prince très clément à quelqu'un qui est tout dévoué à sa louange. Par là, vous vous attacherez plus encore, très considérable et très noble Seigneur, celui qui est

entièrement vôtre,

B. d. S.

La Haye, le 30 mars 1673.

Lettre 48A
Lettre de Profession de foi de Jarig Jelles à N. N. [1]

Cher ami [2],

[1] J'ai satisfait à ta demande pressante de voir exposer dans une lettre mes sentiments sur ma foi ou ma religion. Je l'ai fait d'autant plus volontiers que le motif de ta requête était, dis-tu, que certaines personnes cherchent à faire croire que les philosophes cartésiens (parmi lesquels tu veux bien me compter) soutiennent des opinions étranges, versant dans l'ancien paganisme, et que leurs positions et leurs arguments sont contraires aux fondements de la foi chrétienne et de la piété, etc.

[2] Pour ma défense, donc, je dirai avant tout que la philosophie cartésienne touche si peu à la religion que les positions de Descartes sont admises non seulement par diverses confessions, mais même par des catholiques romains. Par conséquent, ce que je dirai de la religion devra être pris comme l'expression de mes sentiments personnels, et non de ceux des cartésiens. Et, sans chercher à entrer en conflit avec les autres ou à faire taire les calomniateurs, je serai néanmoins très heureux de te satisfaire toi, ainsi que tes pairs.

[3] Je n'ai pas l'intention d'imposer un credo universel ni d'établir quels sont les articles fondamentaux et nécessaires de la foi, mais seulement de te faire part de mes sentiments. Néanmoins, j'essaierai de remplir autant que possible les conditions requises d'après Jacob Acontius [3] pour une Profession de foi universelle, qui puisse être partagée par tous les chrétiens, ne contenant que « ce qu'il faut nécessairement savoir », ce qui est « vrai » et « certain », ce dont « témoigne » et ce que « confirme l'expérience », et enfin ce qui, autant que

possible, « est dit dans les mêmes termes que ceux de l'Esprit saint ». Voici donc une Profession qui me semble être de cette nature. Lis-la attentivement, ne la juge pas à la légère, et sois assuré que, comme je me suis toujours attaché à la vérité, je m'efforcerai désormais, y compris dans cette lettre, de la partager avec toi.

[Suit le texte de la Profession de foi : voir les extraits en annexe, appendice IV, p. 411-434.]

[4] Avec tout cela, je crois avoir fait plus que tu n'en attendais toi-même ; j'espère donc qu'en ce qui concerne ta requête, tu t'estimes satisfait. En échange, je te demande seulement de bien vouloir considérer ce que j'ai dit avec attention et circonspection, et de juger ensuite les bruits qui te sont parvenus sur mes sentiments concernant la religion.

[5] Si tu trouves ici quelque chose qui te semble faux ou contraire à la Sainte Écriture, je t'en prie, fais-m'en part en m'expliquant aussi la raison de ton désaccord, afin que je puisse l'examiner. Ceux qui considèrent que ce qui ne correspond pas à leurs propres formules ou à leur propre Profession de foi est faux et contraire à la Sainte Écriture jugeront sans doute que c'est le cas d'une grande partie de ma lettre. Mais je suis certain que ceux qui la mettront à l'épreuve de la vérité (qui est, comme je l'ai démontré précédemment, le seul canon ou la seule pierre de touche de la vérité et de la fausseté, de l'orthodoxie et de l'hétérodoxie) jugeront différemment, et c'est également ce que j'attends de toi.

[6] Tu as ici mon avis sur la religion chrétienne et les arguments sur lesquels cet avis se fonde. C'est maintenant à ton tour de juger si ceux qui construisent sur de tels

fondements et tentent de vivre selon de tels principes sont ou non des chrétiens, et ce qu'il en est des informations que l'on t'a rapportées sur mes opinions.

[7] Pour finir, je te demande pour ma part d'examiner attentivement tout ceci d'un esprit serein, en souhaitant que les yeux de ton intellect en soient illuminés. Je conclus en t'assurant que je suis etc.

Ton ami très dévoué,

Jarig Jelles

[Amsterdam, mars 1673.]

Lettre 48B
Extraits d'une lettre de B. d. S. à Jarig Jelles

[Dr Hallmann :] [1]*La lettre était datée du 19 avril 1673, envoyée de La Haye et adressée à Jarig Jelles, qui lui avait envoyé sa Profession de foi chrétienne et universelle et lui avait demandé son avis. Dans sa réponse, Spinoza ne multiplia ni les éloges ni les signes d'approbation, mais indiqua seulement ceci :*

Il pourrait y avoir un doute sur un point. À la page 5 du manuscrit, tu soutiens que l'homme incline au mal par nature, mais qu'il devient, par la grâce de Dieu et par l'esprit du Christ, indifférent au bien et au mal. Pourtant, il y a là une contradiction, car celui qui a l'esprit du Christ est nécessairement enclin au bien seulement.

[Dr Hallmann :] *Dans cette lettre, Spinoza fait également référence à M. Kerckring, médecin, qu'il a consulté sur des questions d'anatomie* [2]*. Vers la fin de la lettre à Jelles, il écrit :*

Je t'enverrai *La Vérité découverte* dès que le seigneur Vallon [3] m'aura retourné mon exemplaire, mais s'il devait trop tarder, il faudra passer par le seigneur Bronckhorst [4] pour te le faire parvenir.

[Dr Hallmann :] *La fin était :*

Je suis, avec mes meilleurs sentiments,

ton très dévoué

B. Spinoza.

Lettre 48C
Extrait d'une lettre de B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

[Jan Rieuwertsz :][1] *Tous ceux qui savent comment* [Jarig Jelles] *a mené sa vie ne pourront que témoigner qu'il était un artisan de vérité, et qu'il a exprimé par sa vie l'ambition d'être digne d'un vrai chrétien. Et, bien que ses opinions furent mal comprises et lui valurent la réputation d'avoir une foi déviante, il montra néanmoins de la compassion plutôt que de la colère, allant toujours plus loin dans l'amour et dans la connaissance de Dieu. Il y fit tant de progrès que l'on trouve peu de gens qui soient parvenus à un si haut degré de spiritualité intellectuelle. Cette calomnie fut cause qu'il envoya cette Profession de foi à un certain ami qui habitait hors de la ville, lui demandant de juger si ses opinions correspondaient à la vérité de la chose même. L'ami lui renvoya la Profession en indiquant par ces mots son approbation :*

J'ai examiné avec plaisir ton écrit, et je l'ai trouvé tel qu'il n'y a rien que je pourrais y modifier.

[Pierre Bayle :] *Un certain Jarig Jellis* [sic]*, intime ami* [de Spinoza]*, soupçonné de quelques hétérodoxies, crut que pour se justifier il devait mettre en lumière une confession de sa foi. L'ayant dressée, il l'envoya à Spinoza, et le pria de lui écrire son sentiment. Spinoza lui fit sa réponse, qu'il l'avait lue avec*

plaisir, et qu'il n'y avait rien trouvé où il pût faire des changements :

Mon cher et brillant ami,

J'ai examiné avec plaisir l'écrit que tu m'as envoyé, et je l'ai trouvé tel qu'il n'y a rien que je pourrais y modifier. […]

Lettre 49
B. d. S.
Au très illustre Monsieur Johannes Georges Graevius

Très illustre Monsieur [1],

Je te prie de m'envoyer la lettre sur la mort de Descartes [2], que tu as à présent recopiée, je pense, dès que tu le pourras, car le seigneur De V. [3] m'a demandé de la lui rendre à plusieurs reprises. Si elle était à moi, je ne serais pas pressé. Porte-toi bien, ami très honoré, et n'oublie pas ton ami, qui suis

ton dévoué et affectionné

Benedictus despinoza.

La Hague, 14 décembre 1673.

Monsieur
Monsieur Johann Georg. Graevius
Prof. Ordinaire de Rhétorique
Utrecht
Port. [Hagse nacht post.]

Lettre 50
B. d. S.
Au très courtois et très avisé
Monsieur
Jarig Jelles

<Cher ami> [1],

[1] Voici, comme tu le demandes, quelle est la différence entre Hobbes et moi en politique. Pour ma part, je maintiens toujours le droit naturel dans son intégrité et je soutiens que dans toute Cité, le Souverain suprême ne possède pas plus de droit sur un sujet qu'à la mesure du pouvoir par lequel il l'emporte sur lui. Ce qui est aussi bien le cas dans l'état de nature.

[2] Ensuite, en ce qui concerne la démonstration que j'ai établie dans l'*Appendice aux Principes de Descartes démontrés géométriquement*, selon laquelle Dieu ne peut être dit qu'improprement un ou unique, je te réponds qu'une chose n'est dite une ou unique qu'eu égard à l'existence, et non à l'essence. En effet, nous ne pouvons concevoir les choses par le nombre qu'après les avoir ramenées à un genre commun. Par exemple, celui qui tient dans la main un sou et un écu ne pensera pas au nombre deux tant qu'il ne peut donner au sou et à l'écu un seul et même nom, celui de médailles ou de pièces de monnaie. Dès lors, il peut affirmer qu'il a deux médailles ou <deux> pièces de monnaie, car le nom de médaille ou de pièce désigne aussi bien le sou que l'écu. De là, il appert donc clairement qu'aucune chose ne peut être appelée une ou unique que si l'on en a d'abord conçu une autre qui, comme je l'ai dit, convienne avec elle. Mais puisque l'essence de Dieu est son existence même, et que nous ne pouvons former de son essence aucune idée universelle, il est certain qu'un homme

qui appelle Dieu un, ou unique, n'a pas une idée vraie de Dieu, ou qu'il en parle improprement.

[3] Quant au fait que la figure est une négation et non quelque chose de positif, il est évident que la matière pure, considérée sans limitation, ne peut avoir aucune figure, et que la figure ne peut avoir son lieu que dans des corps finis et limités. En effet, celui qui dit percevoir une figure n'indique rien d'autre que le fait qu'il conçoit une chose déterminée, et de quelle manière elle est déterminée. Cette détermination n'appartient donc pas à la chose selon son être, au contraire, elle est son non-être. Puisque donc la figure n'est rien d'autre qu'une détermination, et que la détermination est une négation, elle ne pourra, comme je l'ai dit, être rien d'autre qu'une négation.

[4] J'ai vu, exposé dans la vitrine d'un libraire, le livre que le professeur d'Utrecht a écrit contre le mien, qui voit le jour après la mort de son auteur. J'ai jugé, d'après le peu que j'en ai lu sur le moment, qu'il ne valait pas la peine de le lire en entier, encore moins d'y répondre. J'ai donc laissé le livre reposer – comme son auteur ! J'ai souri à part moi en songeant que les plus ignorants sont parfois les plus audacieux et les plus prompts à écrire[2]. Ces …[3] me semblent exposer leur marchandise comme les drapiers, qui montrent toujours en premier les tissus les plus vils. On dit que le diable est très fourbe, mais il me semble à moi qu'en termes de fourberie, leurs dispositions le surpasse de loin ! Porte-toi bien,

La Haye, 2 juin 1674.

Lettre 51
Hugo Boxel
Au très pénétrant philosophe
B. d. S.

Très illustre Monsieur [1],

[1] La cause qui me pousse à t'écrire cette lettre est que je voudrais connaître ton opinion sur les apparitions, sur les spectres, autrement dit sur les fantômes. Est-ce qu'ils existent ? Que penses-tu d'eux ? Quelle est la durée de leur vie ? Certains pensent en effet qu'ils sont immortels, d'autres au contraire qu'ils sont mortels. Comme je ne sais si tu admets seulement leur existence, je m'en tiens là. En attendant, il est certain que les Anciens croyaient à leur existence. Les théologiens et les philosophes d'aujourd'hui croient qu'il existe des créatures de ce genre, même s'ils ne s'accordent pas sur la question de leur essence. Les uns affirment qu'ils sont faits d'une matière très fine et très subtile, les autres qu'ils sont des êtres spirituels.

[2] Mais, comme j'ai déjà commencé à le dire, nous sommes loin d'être à la même enseigne, puisque je ne sais pas si tu admets leur existence. Pourtant, il ne t'a pas échappé que l'on trouve tant d'exemples et d'histoires dans toute l'Antiquité qu'il serait difficile, en vérité, de la nier ou de la mettre en doute. Une chose est certaine : si tu reconnais leur existence, tu ne crois pas pour autant qu'il s'agisse de l'âme des morts, comme le prétendent les catholiques romains. J'arrête ici, j'attends ta réponse. Sur la guerre, sur les bruits qui courent, je n'ai rien à dire car c'est notre lot de vivre en cette époque […]. Porte-toi bien,

14 septembre 1674.

Lettre 52
B. d. S.
Au très honoré et très avisé
Monsieur
Hugo Boxel

Cher Monsieur [1],

[1] Ta lettre, que j'ai reçue hier, était très bienvenue. D'abord, je désirais avoir de tes nouvelles. Ensuite, je vois que tu ne m'as pas complètement oublié. Peut-être que d'autres verraient un mauvais présage dans le fait que tu m'écrives poussé par les spectres ou par les fantômes ! Mais pour ma part, j'en retiens au contraire quelque chose de plus important, car je considère que non seulement les choses vraies, mais aussi les sottises et les imaginations, peuvent m'être d'un certain usage.

[2] Examinons donc si les spectres, les visions et les imaginations existent vraiment, puisqu'il te semble si curieux non seulement de nier, mais même de mettre en doute leur existence, convaincu comme tu l'es par tant d'histoires que racontent les auteurs anciens et modernes. La haute estime que j'ai toujours eue et que j'ai encore pour toi ne me permet pas de te contredire, mais encore moins d'aller flatteusement dans ton sens. Je vais prendre une voie médiane. Pourrais-tu, s'il te plaît, parmi toutes les histoires que tu as lues sur les spectres, en choisir une ou deux dont on puisse douter le moins possible et qui démontrent très clairement que les spectres existent ? Car, à te dire vrai, je n'ai jamais lu un auteur digne de foi qui montre clairement leur existence. À ce jour, j'ignore ce qu'ils sont et personne n'a jamais pu me l'indiquer. Pourtant, il est certain qu'une chose que l'expérience montre si clairement, nous devrions nécessairement savoir ce qu'elle est. Sinon, il

sera très difficile de conclure d'un récit que les spectres existent. On conclura assurément qu'il y a quelque chose, dont personne, pour autant, ne sait ce que c'est. Mais si les philosophes veulent nommer « spectres » les choses que nous ignorons, je ne pourrai pas dire le contraire car il y a une infinité de choses que je ne comprends pas.

[3] Enfin, très honoré Monsieur, avant que je m'avance plus loin dans cette matière, dis-moi, je t'en prie, ce que sont ces spectres, ou ces esprits : des enfants, des attardés ou des fous ? Car ce que j'ai entendu dire d'eux convient plutôt à des idiots qu'à des sages, et, pour l'interpréter en meilleure part, ressemble aux jeux des enfants ou aux plaisirs des attardés.

[4] Avant de terminer, j'attire ton attention sur ceci : les récits de fantômes et de spectres mettent mieux que tout autre en évidence le désir qu'ont la plupart des hommes que les choses soient telles qu'ils les désirent et non telles qu'elles sont en réalité. La principale raison de cela se trouve, je crois, dans le fait que les histoires de ce genre n'ont pas d'autres témoins que ceux qui les racontent, de sorte que leur inventeur peut enlever ou ajouter à plaisir les circonstances qui lui semblent les plus commodes, sans craindre d'être contredit par quiconque. En particulier, il les forge de manière à justifier la peur qu'il a ressentie dans son rêve ou dans ses visions, ou de manière à affermir son audace, son crédit et ses opinions. En plus de ces raisons, j'en ai trouvé d'autres qui me poussent à mettre en doute, sinon les histoires en elles-mêmes, du moins les circonstances des récits, lesquelles orientent excessivement la conclusion que l'on s'efforce de tirer de ces histoires. J'arrête ici, en attendant de comprendre quelles sont les histoires qui t'ont convaincu au point qu'il te semble absurde d'en douter. […]

Lettre 53
Hugo Boxel
Au très profond philosophe
B. d. S.

Très profond Monsieur[1],

[1] Je n'attendais pas moins, de la part d'un ami qui diverge d'opinion, que la réponse que tu m'as faite. La divergence, je m'en moque. Il est toujours permis aux amis de n'être pas d'accord sur des choses indifférentes, sans pour autant affaiblir l'amitié !

[2] Tu demandes, avant de donner ton avis, que je te dise ce que sont les spectres ou les esprits, des enfants, des attardés ou des fous, etc., ajoutant que tout ce que tu as entendu d'eux se rapporte assurément plus à des idiots qu'à des sages. Tant est vrai le proverbe qu'une opinion préconçue empêche de rechercher la vérité !

[3] Je l'affirme, je crois que les spectres existent. En voici les raisons. 1. Leur existence contribue à la beauté et à la perfection de l'Univers. 2. Il est vraisemblable que le Créateur les a créés, car ils sont plus semblables à lui que les créatures corporelles. 3. S'il y a des corps sans âme, il existe aussi des âmes sans corps. 4. Enfin, j'estime que, dans l'espace ou la région supérieure de l'air, il n'y a pas de corps obscur sans que celui-ci n'héberge aussi des habitants. Par conséquent, l'espace incommensurable entre les étoiles et nous n'est pas vide mais rempli d'habitants qui sont des esprits. Peut-être les plus élevés et les plus éloignés sont-ils les véritables esprits, tandis que plus bas, dans l'air inférieur, les créatures sont des substances très subtiles et très fines, et, de plus, invisibles ?

J’estime donc qu’il y a des esprits de tous genres (sauf peut-être de sexe féminin).

[4] Ce raisonnement ne convaincra peut-être en rien ceux qui croient à tort que le monde a été créé par hasard. Mais, en plus de ces raisons, l’expérience quotidienne montre que les spectres existent. On trouve sur eux de nombreuses histoires, tant anciennes que modernes, encore aujourd’hui. Ces histoires se trouvent chez Plutarque, dans son livre sur les *Hommes illustres* et dans ses autres œuvres, chez Suétone, dans les *Vies des Césars*, mais aussi chez Wierius [2] et chez Lavater [3], dans leurs livres sur les spectres, qui traitent abondamment de cette matière et qui s’appuient sur des écrivains de tout genre. Cardanus, très célèbre par son érudition, en parle également dans ses livres *De subtilitate*, *De Varietate*, et dans sa *Vie*, où il fait part d’apparitions dont lui-même, sa famille ou ses amis ont eu l’expérience [4]. Melanthon [5], homme avisé et aimant la vérité, témoigne comme beaucoup d’autres de sa propre expérience. Un certain bourgmestre de Sc. [6], homme docte et sage, qui d’ailleurs est encore en vie, m’a un jour raconté qu’il avait entendu en pleine nuit autant d’affairement dans la brasserie de sa mère qu’il y en avait pendant la journée, quand on brassait la bière. Il assurait même que cela s’était produit à plusieurs reprises. Il m’est moi-même arrivé des choses que je n’oublierai jamais. Si bien que ces expériences, ainsi que les raisons susdites, m’ont convaincu qu’il y a des spectres.

[5] Quant aux mauvais esprits, qui tourmentent les pauvres gens dans cette vie et <ensuite> dans l’autre, j’estime, pour ma part, que ce qu’on raconte à leur propos sont des fables, comme tout ce qui concerne la magie.

[6] Mon ami, dans les traités sur les spectres, tu trouveras des circonstances en abondance. Si tu le veux, tu pourras consulter, en plus de ceux que j’ai dits, Pline le Jeune,

livre VII, lettre à Sura ; Suétone, *Vie de Jules César*, chapitre 32 ; Valère Maxime, chapitre 8 du premier livre, paragraphes 7 et 8 ; et Alexandre d'Alexandro, dans son livre *Dies Geniales*[7]. Car tu trouveras facilement ces livres, j'en suis certain. Je ne parle ni des moines ni des clercs, qui rapportent tant d'apparitions et de visions d'esprits, de fantômes et de diables, et tant d'histoires, ou pour mieux dire, de fables sur les spectres, qu'ils finissent par ennuyer tout le monde et par écœurer le lecteur. Le jésuite Thyraeus en traite également dans son livre *Apparitiones Spirituum*[8]. Mais ces gens-là traitent de ces sujets seulement pour le profit et pour prouver l'existence du purgatoire, qui est pour eux une mine d'où ils extraient de grandes quantités d'or et d'argent ! Mais tel n'est pas le cas de ceux que j'ai cités, ni pour d'autres auteurs modernes, qui sont vierges de toute passion et qui méritent d'autant plus d'être crus.

[7] Tu dis, vers la fin de ta lettre, que tu ne peux me recommander à Dieu sans sourire. Mais si tu n'as pas oublié ce dont nous avons parlé il y a quelque temps, tu verras qu'il est inutile de s'alarmer des conclusions que j'ai faites alors dans ma lettre[9]. […]

[8] En réponse au passage de ta lettre où tu parles des idiots et des fous, je place ici la conclusion de l'érudit Lavater, qui termine son premier livre sur les fantômes par ces mots : « Celui qui ose s'inscrire en faux contre des témoins aussi unanimes, aussi quotidiens, aussi anciens, me semble indigne d'être cru, quoi qu'il dise. Car c'est un signe de légèreté que de croire sans distinction tous ceux qui affirment avoir vu des spectres, mais à l'inverse, contredire effrontément, impudemment, tant d'historiens dignes de foi, tant de Pères de l'Église et tant d'autres personnes de grande autorité, est un signe d'impudence. »

21 septembre 1674.

Lettre 54
B. d. S.
Au très honoré et très avisé
Monsieur
Hugo Boxel

Très honoré Monsieur [1],

[1] Fort de ce que tu dis dans ta lettre du 21 du mois dernier, à savoir que les amis peuvent n'être pas d'accord sur des choses indifférentes sans pour autant affaiblir l'amitié, je vais te dire clairement mon avis sur les raisons et les histoires d'où tu conclus qu'« il y a toutes sortes de fantômes, sauf peut-être de sexe féminin ».

[2] La cause qui m'a retenu de répondre plus vite est que je n'ai pas sous la main les livres que tu cites, et que je n'ai pu trouver que Pline et Suétone. Mais ces deux-là m'épargnent la peine de chercher les autres, parce que je suis convaincu qu'ils délirent tous de la même manière. Ils aiment les histoires hors du commun, celles qui jettent les gens dans l'étonnement et les ravissent d'admiration. J'avoue que j'ai été stupéfait, non par les histoires qu'ils racontent mais par les auteurs qui les écrivent. Je m'émerveille que des hommes doués d'intelligence et de talent puissent gâcher leur éloquence et en abusent pour nous persuader de pareilles sottises.

[3] Mais laissons les auteurs de côté et examinons la question en elle-même. Avant tout, mon raisonnement concernera brièvement ta conclusion. Voyons si c'est moi qui, en niant l'existence des spectres ou des esprits, manque de respect aux auteurs qui en ont traité, ou si c'est toi qui, en soutenant qu'ils existent, ne fais pas de ces auteurs plus de cas qu'ils ne méritent. D'une part, tu ne mets pas en doute le fait

qu'il y ait des esprits de genre masculin ; mais d'autre part, tu doutes qu'il y en ait de genre féminin. Tout cela, me semble-t-il, est plus proche du caprice que du doute. Car, si c'était là ton opinion, elle semblerait convenir avec l'imagination du vulgaire, qui soutient que Dieu est un homme et non une femme. Je m'émerveille que ceux qui ont vu des spectres nus n'aient pas jeté un œil sur leurs parties génitales ! Était-ce par peur ? ou parce qu'ils ignoraient la différence !

[4] Tu me diras que je plaisante au lieu d'argumenter. Mais je vois qu'en ceci, tes raisons te semblent si solides et si bien fondées que personne, à ton avis du moins, ne peut les contredire. Sauf si quelqu'un pensait, à tort, que le monde a été fait par hasard. Eh bien, cela m'incite, avant d'examiner les raisons que tu donnes plus haut, à exposer brièvement mon opinion sur cette question. Est-ce que le monde a été fait par hasard ? Je réponds qu'il est certain que le hasard et la nécessité sont le contraire l'un de l'autre. Il est également évident que quelqu'un qui affirme que le monde est l'effet nécessaire de la divine nature n'admet en aucun cas que le monde a été fait par hasard. En revanche, celui qui affirme que Dieu aurait pu s'abstenir de la création du monde accorde, même en d'autres termes, que celui-ci a été fait par hasard, puisqu'il l'attribue à une volonté qui aurait pu ne pas être. Mais comme cette opinion est totalement absurde, les gens concèdent communément, à l'unisson, que la volonté de Dieu est éternelle et qu'elle n'a jamais été indifférente. Pour cette raison, ils doivent aussi nécessairement admettre (note bien ceci !) que le monde est le nécessaire effet de la nature divine. Qu'ils l'appellent volonté, intellect, ou le nom qu'on voudra, ils finiront pourtant par s'apercevoir qu'ils expriment avec tous ces noms une seule et même chose. Car, quand tu leur demandes si la volonté divine n'est pas différente de la volonté

humaine, ils te répondent qu'en effet, l'une et l'autre n'ont rien en commun que le nom. En allant plus loin, la plupart concèdent qu'en Dieu, la volonté, l'intellect, l'essence ou la nature sont une seule et même chose. Moi, de la même manière, pour ne pas confondre la nature divine avec la nature humaine, je n'attribue pas à Dieu d'attributs humains comme la volonté, l'intellect, la vigilance, l'ouïe, etc. Donc, j'affirme que le monde, comme je viens de le dire, est l'effet nécessaire de la divine nature, et qu'il n'a pas été fait par hasard.

[5] Voilà qui suffit, je pense, à te convaincre que l'opinion de ceux qui disent que le monde a été créé par hasard (mais est-ce qu'il y en a ?) est du tout au tout contraire à la mienne. Et, sur ces fondements, je passe à l'examen des raisons d'où tu conclus qu'il y a des spectres de tous genres. D'une manière générale, je dois dire qu'elles apparaissent comme des conjectures plutôt que des raisons, et qu'il m'est difficile de croire que tu les considères comme des démonstrations rationelles. Mais qu'elles soient conjectures ou raisons, voyons si l'on peut les admettre comme bien fondées.

[6] Ta première raison est que leur existence contribue à la beauté et à la perfection de l'Univers. La beauté, mon ami, n'est pas tant une qualité de l'objet considéré que son effet chez celui qui le considère. Si notre vue était plus longue ou plus courte, ou si notre constitution était autre, les choses qui nous semblent belles aujourd'hui nous sembleraient laides, et celles qui semblent aujourd'hui laides nous sembleraient belles. La plus belle des mains, considérée au microscope, a un aspect abominable. Certaines choses, vues de loin, sont belles, et considérées de près, sont laides. Si bien que les choses, regardées en elles-mêmes ou rapportées à Dieu, ne sont ni belles ni laides. Donc celui qui dit que Dieu a créé le monde pour qu'il soit beau doit nécessairement soutenir l'une ou

l'autre de ces positions : soit Dieu a adapté le monde à l'appétit et à la vue des hommes, soit il a adapté l'appétit et la vue des hommes au monde. Mais que nous soutenions l'une ou l'autre, pourquoi Dieu devrait-il créer les spectres et les esprits ? Je ne vois pas comment déduire cela ni de l'une ni de l'autre. Quant à la perfection et à l'imperfection, ce sont des dénominations qui ne diffèrent guère de celles de beauté et de laideur. Pour ne pas être trop prolixe, je te pose donc seulement la question : Qu'est-ce qui contribue le plus à l'ornement et à la perfection du monde, l'existence des spectres ou celle de toutes sortes de monstres comme les centaures, les hydres, les harpies, les satyres, les gryphons, les argus et bien d'autres sottises de ce genre ? Vraiment, le monde aurait été joliment décoré si Dieu l'avait composé et orné au bon plaisir de nos rêveries ! Et ce, avec des choses que quiconque peut imaginer et voir en rêve, mais que personne n'a jamais pu comprendre !

[7] La deuxième raison est que, puisque les esprits expriment mieux que les créatures corporelles l'image de Dieu, il est aussi vraisemblable que Dieu les ait créés. J'avoue que j'ignore entièrement en quoi les esprits expriment Dieu plus que toute autre créature. Voici ce que je sais : entre le fini et l'infini, il n'y a aucune proportion, de sorte que la différence entre Dieu et la plus grande et la plus excellente créature est la même que la différence entre Dieu et la plus petite créature. Donc cela ne fait rien à l'affaire. Si j'avais des spectres une idée aussi claire que du triangle ou du cercle, je n'hésiterais pas à dire qu'ils ont été créés par Dieu. Cela étant, puisque l'idée que j'en ai convient du tout au tout avec celles des harpies, des gryphons, des hydres, etc., que je découvre dans mon imagination, je peux considérer qu'elles ne sont pas

différentes des rêves, qui diffèrent avec Dieu comme l'être et le non-être.

[8] La troisième raison (selon laquelle, puisqu'il y a un corps sans âme, une âme sans corps doit être également) me semble tout aussi absurde. Je t'en prie, dis-moi s'il ne serait pas aussi vraisemblable qu'il y ait aussi de la mémoire, de l'ouïe, de la vue, etc., sans corps, puisqu'on trouve des corps sans mémoire, sans ouïe, sans vue, etc. ? Ou bien si la sphère existe sans le cercle, puisque le cercle existe sans la sphère ?

[9] La quatrième et dernière raison est la même que la première. Je te renvoie à la réponse que j'y ai faite. Je noterai seulement ici que j'ignore ce que sont le supérieur et l'inférieur que tu conçois dans la matière infinie, à moins que tu sois d'avis que la Terre est au centre de l'Univers. Si en effet c'étaient le Soleil ou Saturne qui se trouvaient au centre, alors ce seraient le Soleil ou Saturne, et non la Terre, qui seraient la région inférieure.

[10] Laissant donc cela et le reste, je conclus que ces raisons et leurs semblables ne convainquent personne qu'il y a des spectres ou des fantômes de tous genres. Sauf ceux qui, fermant leurs oreilles à l'intellect, acceptent de se laisser conduire par la superstition. Celle-ci est tellement ennemie de la droite raison que, pour diminuer le prestige des philosophes, elle préfère toujours en croire les grand-mères.

[11] En ce qui concerne les histoires, j'ai déjà dit, dans ma première lettre, que je ne les nie pas absolument, mais seulement la conclusion que l'on en tire. J'ajoute que je ne les tiens pas pour assez dignes de foi pour n'avoir aucun doute sur de nombreuses circonstances : souvent, celles-ci s'accumulent pour orner le récit ou pour le rendre plus propre à ce qu'on veut en conclure, bien plus que pour sa vérité. J'avais espéré

que, parmi tant d'histoires, tu m'en apporterais au moins une ou deux dont on puisse douter le moins possible, et qui aurait montré très clairement que les spectres ou les fantômes existent. L'exemple du bourgmestre qui dit avoir entendu dans la brasserie de sa mère des spectres qui travaillaient la nuit, faisant le même bruit qu'il avait l'habitude d'entendre le jour, et qui veut en conclure qu'ils existent, me semble plutôt prêter à rire. De même, il serait aussi trop long, semble-t-il, d'examiner ici toutes les histoires qu'on a écrites sur ces inepties. Donc, pour être bref, je me référerai à Jules César, qui d'après Suétone, s'en moquait et n'en était pas moins heureux, selon ce que Suétone raconte de ce Prince dans l'histoire de sa vie, chapitre 59. Et, de la même manière, tous ceux qui savent mesurer les effets des imaginations et des passions sur les mortels doivent rire de telles choses. Peu importe ce que Lavater et les autres, qui rêvent avec lui en cette affaire, peuvent avancer contre cela.

[La Haye, octobre 1674.]

Lettre 55
Hugo Boxel
Au très profond philosophe B. d. S.

Très profond Monsieur [1],

[1] Je réponds à ta lettre plus tard que prévu, à cause d'une petite maladie qui m'a privé du plaisir des études et des méditations, et qui m'a empêché de t'écrire. À présent, grâce à Dieu, j'ai retrouvé la santé. Pour te répondre, je suivrai ta lettre pas à pas, en laissant de côté tes pointes contre ceux qui ont écrit sur les spectres.

[2] Donc, je dis qu'à mon avis, il n'y a pas de spectres de genre féminin, parce que je considère qu'ils ne se reproduisent pas. Je ne dis pas quelles peuvent être leurs figures et leur composition, parce que cela ne me concerne pas.

[3] On dit qu'une chose se produit par hasard quand elle a lieu sans que son auteur l'ait eue pour but. Lorsqu'en plantant une vigne dans le sol, ou en creusant un puits ou une tombe, nous bêchons et découvrons un trésor dont nous n'avions jamais eu l'idée, on dit que cela a lieu par hasard. Jamais celui qui agit suivant son libre arbitre, selon lequel il peut faire ou ne pas faire, n'est dit agir par hasard s'il fait quelque chose. Car alors, tous les actes humains se produiraient par hasard, ce qui serait absurde. Le contraire de la nécessité est la liberté, pas le hasard. Et si la volonté de Dieu est éternelle, il ne s'ensuit pas pour autant que le monde est éternel, car Dieu a pu se résoudre de toute éternité à créer le monde à un certain moment.

[4] Ensuite, tu nies que la volonté de Dieu soit jamais indifférente. Moi, je soutiens l'inverse, et je pense même qu'il n'est pas aussi nécessaire que tu le penses d'accorder tellement

d’attention à ce point. Et tous ne disent pas que la volonté de Dieu soit nécessaire, mais qu’elle enveloppe nécessité. Car, quand on attribue une volonté à quelqu’un, on entend par là qu’il peut, selon sa volonté, faire ou ne pas faire. Mais si nous lui assignons la nécessité, il devra opérer nécessairement.

[5] Enfin, tu dis que tu ne reconnais en Dieu aucun attribut humain, pour ne pas confondre la nature divine avec la nature humaine. Je t’approuve jusqu’à un certain point, car nous ne percevons pas de quelle manière Dieu opère, ni de quelle manière il veut, il comprend, il <examine>, il voit, il entend, etc. Cependant, si tu nies entièrement, avec ces opérations, <toutes> nos plus hautes considérations sur Dieu, et que tu affirmes qu’elles ne sont pas éminemment et métaphysiquement en Dieu, alors je ne sais ce qu’est ton Dieu, ou ce que tu entends par ce mot, « Dieu ». Ce qu’on ne perçoit pas, on ne doit pas le nier ! L’âme, qui est un esprit incorporel, ne peut opérer qu’avec les corps les plus subtils, c’est-à-dire avec les humeurs. Quelle proportion entre le corps et l’âme ? De quelle manière l’âme opère-t-elle avec les corps ? Car sans eux, elle est en repos. Quand au contraire ils s’agitent, l’âme fait ce qu’elle devait faire. Montre-moi comment cela a lieu ! Tu ne peux pas ? Moi non plus. Pourtant, nous voyons et nous sentons que l’âme agit, et cela reste vrai, même si nous ne percevons pas comment a lieu cette opération. De la même manière, même si nous ne saisissons pas comment Dieu opère, et si nous refusons de lui attribuer des actions humaines, il n’y a pas lieu de nier de lui des opérations qui s’accordent de manière éminente et incompréhensible avec les nôtres, comme vouloir, comprendre, voir et entendre – non avec les yeux et les oreilles, mais par l’intellect. C’est ainsi que le vent et l’air, sans mains ni autres instruments, peuvent bouleverser et même détruire contrées et montagnes, ce qui est pourtant impossible

aux hommes sans l'aide de mains et de machines. Si tu attribues à Dieu la nécessité et que tu le prives de volonté et de libre choix, on pourrait se demander si tu ne fais pas, de celui qui est un Être infiniment parfait, le portrait et l'image d'un monstre. Il te faudra, si tu veux atteindre ton but, trouver d'autres fondements pour établir des arguments ! Car, à mon avis, on ne trouve rien de solide dans ceux que tu avances. Et si tu pouvais apporter des preuves à ceux-ci, il en restera toujours d'autres dont la force égalera peut-être les tiens. Mais cela étant dit, poursuivons.

[6] Tu exiges, pour prouver qu'il y a des esprits dans le monde, des preuves démonstratives. Elles sont bien rares en ce monde ! On n'en trouve aucune, sauf en mathématiques, qui soit aussi certaine que nous le souhaiterions. Dès lors, nous nous contentons de considérer comme semblables au vrai des conjectures probables. Si les raisons par lesquelles on prouve les choses étaient des démonstrations, on ne trouverait pour les contredire que les gens stupides ou retors. Mais, adorable ami, nous ne sommes pas si heureux. Nous nous montrons moins exigeants en ce monde. Nous faisons certaines conjectures et, à défaut de démonstrations, nous acceptons le probable dans nos raisonnements. C'est évident, car toutes les sciences, tant divines qu'humaines, abondent en débats et en controverses. Leur nombre est cause que l'on trouve à tout propos tant d'opinions diverses. Pour cette raison, tu le sais, des philosophes furent jadis appelés Sceptiques, parce qu'ils doutaient de tout. Ils défendaient le pour et le contre pour arriver, faute de vraies raisons, à des conclusions seulement probables, et chacun d'eux croyait ce qui lui semblait le plus probable. Lorsque la Lune se trouve immédiatement sous le Soleil, le Soleil sera caché en certaines parties de la Terre, et si, de jour, le Soleil n'est pas caché, c'est que la Lune ne se

trouve pas immédiatement en dessous. Voilà une preuve démonstrative, de la cause à l'effet, de l'effet à la cause. Il y a en quelques-unes de cette sorte. Mais il y en a bien peu que personne ne puisse contredire qu'à condition de ne pas les comprendre !

[7] Quant à la beauté, il y a certaines choses, dont les parties sont en proportion entre elles, qui sont mieux composées que d'autres. Et Dieu a institué une convenance et une harmonie de l'intellect et du jugement des hommes avec ce qui est proportionné, et non avec ce qui n'a aucune proportion. Tel est le cas pour les sons, consonants ou dissonants : l'ouïe sait fort bien distinguer la consonance de la dissonance, parce que l'une lui procure du plaisir, l'autre de la peine. Ensuite, la perfection d'une chose est belle dans la mesure où il ne lui manque rien. Il y a de cela de multipes exemples, que je laisse de côté pour ne pas être trop prolixe. Considérons seulement le monde, auquel on donne le nom de Tout ou d'Univers. Si ce terme est vrai, comme il l'est en effet, les choses incorporelles n'en diminuent ni n'en retirent rien. Ce que tu dis des centaures, des hydres, des harpies, etc., est hors de propos, car nous parlons des genres d'êtres les plus universels et de leurs premiers degrés, qui comprennent en eux-mêmes de multiples et innombrables espèces. Il s'agit de l'éternel et du temporel, de la cause et de l'effet, du fini et de l'infini, de l'animé et de l'inanimé, de la substance et de l'accident ou mode, des choses corporelles et spirituelles, etc.

[8] Je dis que les esprits sont semblables à Dieu, parce que lui aussi est esprit. Tu exiges de moi que j'aie une idée aussi claire des spectres que du triangle – c'est impossible ! Dis-moi, je te prie, quelle idée tu as de Dieu, et si elle est aussi claire pour ton intellect que l'idée de triangle. Tel n'est pas le cas, je le sais. Nous ne sommes pas si heureux, je l'ai dit, que

de percevoir les choses par des preuves démonstratives, si bien que c'est le probable qui prévaut en ce monde.

[9] Néanmoins, j'affirme qu'exactement comme un corps sans mémoire, etc., il y a aussi une mémoire, etc., sans corps, et qu'exactement comme le cercle sans la sphère, la sphère existe aussi sans le cercle. Mais cela revient à descendre des genres les plus universaux vers les espèces particulières, et ce n'est pas d'elles qu'il s'agit dans notre raisonnement.

[10] Je dis que le Soleil est le centre du monde, et que les étoiles fixes sont plus éloignées de la Terre que la planète Saturne, et celle-ci plus éloignée que Jupiter, et celle-ci plus éloignée que Mars, <etc.,> de sorte que dans l'air indéfini, certaines sont plus éloignées de nous, certaines sont plus proches, que nous appelons soit supérieures, soit inférieures.

[11] Ceux qui soutiennent la réalité des esprits ne discréditent pas les philosophes, mais bien ceux qui la nient, car tous les philosophes, tant anciens que modernes, s'estiment certains que les esprits existent. Plutarque en est témoin dans son traité sur les opinions des philosophes et sur le démon de Socrate. En attestent également les Stoïciens, les Pythagoriciens, les Platoniciens, les Péripatéticiens, Empédocle, Maxime de Tyr, Apulée et d'autres. Personne, parmi les modernes, ne la nie.

[12] Rejette donc tant de témoignages de ceux qui les ont vus et entendus, tant de récits qu'en donnent les philosophes comme les historiens. Déclare que ce sont tous, comme les gens du commun, des idiots ou des fous. En attendant, tes réponses n'ont rien de convaincant, certaines sont même absurdes, et d'autres, çà et là, ne concernent pas l'objet de notre discussion. Vraiment, tu n'avances aucune preuve qui confirme ton avis. César, pas plus que Cicéron ou que Caton,

ne se moquait des spectres, mais des augures et des présages. Pourtant, s'il n'avait pas tourné Spurina [2] en ridicule le jour où il mourut, ses ennemis ne l'auraient pas percé de tous ces coups de couteau. Mais en voilà assez pour le moment. […]

[Octobre/novembre 1674.]

Lettre 56
B. d. S.
Au très honoré et très avisé
Monsieur
Hugo Boxel

Très honoré Monsieur [1],

[1] Je me hâte de répondre à ta lettre, que j'ai reçue hier, car si j'attendais plus longtemps, je serais contraint de différer ma réponse plus que je ne le voudrais. Je me serais inquiété pour ta santé si tu ne m'avais pas dit que tu allais mieux, mais j'espère que tu es maintenant tout à fait rétabli.

[2] Comme il est difficile de s'accorder, lorsque deux personnes suivent des principes différents, sur une question qui dépend de beaucoup d'autres ! Voilà ce qu'à elle seule, cette discussion montre avec évidence, sans qu'il faille le démontrer par aucun raisonnement.

[3] Dis-moi, je te prie, si tu as jamais vu ou lu des philosophes soutenant que le monde a été fait par hasard, au sens où tu le comprends, à savoir que Dieu, en créant le monde, se serait fixé un but à lui-même, mais aurait fait autre chose que ce qu'il avait décrété. Je ne sais si une telle pensée est jamais venue à l'esprit de quiconque ! De même, par quel raisonnement voudrais-tu me persuader de croire que le *hasard* et la *nécessité* ne sont pas des contraires ? Cela m'échappe ! Sitôt que je remarque que les trois angles d'un triangle sont nécessairement égaux à deux droits, je nie aussi que cela soit dû au hasard. Pareillement, sitôt que je remarque que la chaleur est l'effet nécessaire du feu, je nie aussi que cela soit dû au hasard. Que la *nécessité* soit le contraire de la *liberté* me semble non moins absurde et contraire à la raison.

Car personne ne peut nier que Dieu se connaît librement lui-même et toutes les autres choses, et néanmoins tout le monde, sans exception, accorde suffrage au fait que Dieu se connaît nécessairement lui-même <et qu'il ne peut pas ne pas se connaître>. Par conséquent, il me semble que tu ne fais pas la différence entre la *contrainte*, ou la force, et la *nécessité*. Le fait qu'un homme veuille vivre, aimer, etc., n'est pas le fruit de la contrainte, et c'est pourtant une nécessité. Cela est encore plus vrai pour le fait que Dieu veuille être, connaître et agir. Cela dit, si tu considères que l'indifférence n'est rien d'autre qu'une ignorance ou un doute, et qu'une volonté toujours constante et déterminée en tout est une vertu et une propriété nécessaire de l'intellect, tu verras que ce que je dis s'accorde entièrement avec la vérité. Si nous affirmons que Dieu aurait pu ne pas vouloir une chose, mais qu'il n'aurait pas pu manquer de la comprendre, nous attribuerons à Dieu des libertés divergentes, l'une par indifférence, l'autre par nécessité. Et par conséquent, nous concevrons la volonté de Dieu différente de son essence et de son intellect. De cette manière, nous ne ferons que tomber d'une absurdité dans l'autre.

[4] L'attention que je te demandais dans ma précédente lettre ne t'a pas semblé nécessaire. Voilà pourquoi tu n'as pas fixé tes pensées sur les points principaux, et tu as négligé ce qui était le plus pertinent pour notre affaire.

[5] Ensuite, si je nie que les actes de voir, d'entendre, d'observer, de vouloir, etc., soient éminemment en Dieu, tu ne saisis plus, dis-tu, ce qu'est Dieu pour moi. Ici, je te soupçonne de croire qu'on ne puisse expliquer de plus grande perfection que celle de ces attributs-là. Cela ne m'étonne pas, car je crois que de la même manière, un triangle dirait – du moins, s'il avait la faculté de parler ! – que Dieu est

éminemment triangulaire ! Et un cercle, que la nature divine est éminemment circulaire ! Sous ce rapport, n'importe qui attribuera à Dieu ses propres attributs et se rendra semblable à Dieu, et tout le reste lui paraîtra laid.

[6] Le volume d'une lettre et le manque de temps ne me permettent pas d'exposer mon avis sur la nature divine ni d'aplanir les questions que tu soulèves. De plus, objecter des difficultés, ce n'est pas avancer des raisons. Nous faisons beaucoup de choses en ce monde par conjecture, cela est vrai. Mais que nos méditations procèdent par conjecture, cela est faux. Dans la vie commune, nous nous efforçons de suivre ce qui est vraisemblable, mais, dans les spéculations, il s'agit de suivre la vérité. L'homme mourrait de faim et de soif s'il refusait de manger et de boire avant d'avoir eu la démonstration que la nourriture et la boisson lui sont profitables. En revanche, cela n'a pas lieu d'être pour la contemplation. Au contraire, nous devons nous garder de jamais admettre pour vrai ce qui est seulement vraisemblable, car une fois que nous avons admis une chose fausse, il en suit une infinité d'autres.

[7] Ensuite, on trouve dans les sciences divines et humaines bien des débats et des controverses, mais on ne peut en déduire que les objets dont elles traitent soient tous incertains. En effet, il s'est trouvé quelques hommes tellement pris par la rage de contredire qu'ils se moquèrent même des démonstrations géométriques. Sextus Empiricus et les autres Sceptiques, que tu cites [2], disent qu'il est faux que le tout soit plus grand que la partie, et en jugent de même des autres axiomes [3].

[8] Mais allons, admettons qu'à défaut de démonstrations, nous devions nous contenter de choses vraisemblables. Je dis alors qu'une démonstration vraisemblable doit être telle que,

même si nous pouvons douter d'elle, il nous soit cependant impossible de la contredire. Car ce qu'on peut contredire ne ressemble pas au vrai, mais au faux. Si par exemple je dis que Pierre est en vie, car je l'ai vu hier en pleine santé, cela est semblable au vrai, dans la mesure du moins où personne ne peut me contredire. Mais si un autre dit qu'il a vu hier Pierre évanoui, et qu'il croit qu'il est mort le jour suivant, cela a pour effet que mes paroles à moi semblent fausses. J'ai montré si clairement que ta conjecture sur les spectres et les fantômes semble fausse et dépourvue de toute vraisemblance, que je ne trouve rien dans ta réponse qui soit digne d'attention.

[9] À la question que tu me poses – ai-je de Dieu une idée aussi claire que celle du triangle ? –, je réponds oui. Mais si tu me demandes si j'ai de Dieu une image aussi claire que celle du triangle, je réponds non. Car nous ne pouvons pas imaginer Dieu, mais nous pouvons assurément le comprendre. Il faut aussi remarquer que je ne dis pas que je connais Dieu du tout au tout, mais que je comprends seulement certains de ses attributs – non pas tous, ni même la plus grande part ! Et il est certain que mon ignorance de la plupart d'entre eux ne m'empêche pas d'avoir connaissance de quelques autres. Lorsque j'étudiais les *Éléments* d'Euclide, j'ai d'abord compris que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, et j'ai clairement perçu cette propriété du triangle, même si j'étais ignorant de beaucoup d'autres.

[10] Quant aux spectres ou aux fantômes, je n'ai entendu jusqu'à présent à leur propos aucune propriété intelligible, mais seulement des élucubrations que personne ne peut comprendre. Lorsque tu dis que les spectres ou les fantômes de nos régions inférieures (je suis ici ton propre style, bien que j'ignore pourquoi la matière serait ici d'une qualité inférieure à celle des régions supérieures) se composent d'une substance

très fine, très rare et très subtile, on dirait que tu parles de toiles d'araignée, d'air et de vapeurs. Dire qu'ils sont invisibles, c'est pour moi comme si tu disais ce qu'ils ne sont pas, sans dire ce qu'ils sont. À moins que tu n'aies voulu expliquer qu'ils peuvent, à l'envi, se rendre visibles ou invisibles ? L'imagination, comme dans le cas d'autres choses impossibles, n'y trouve aucune difficulté.

[11] L'autorité de Platon, d'Aristote et de Socrate ne vaut pas beaucoup à mes yeux. J'aurais été surpris si tu avais invoqué Épicure, Démocrite, Lucrèce ou quelqu'un d'autre parmi les Atomistes <et les partisans des atomes>. Il n'y a en effet rien d'étonnant au fait que ceux qui ont conçu des qualités occultes, des espèces intentionnelles, des formes substantielles et mille autres sottises aient inventé des spectres et des fantômes, et qu'ils aient accordé foi aux grand-mères afin d'ôter tout crédit à Démocrite ! Ils étaient si envieux de sa bonne renommée qu'ils brûlèrent tous les livres qu'il avait publiés avec tant de succès[4] ! Si tu es d'avis à leur accorder foi, quelles raisons as-tu de nier les miracles de la Sainte Vierge et de tous les saints ? Tant de célèbres philosophes, théologiens et historiens ont écrit dessus que je pourrais invoquer cent histoires de ce genre contre à peine une de l'autre !

[12] Enfin, très honoré Monsieur, je me suis étendu plus que je ne le voulais. Je ne veux pas te faire de peine en m'attardant sur des points que, je le sais, tu ne m'accorderas pas, puisque tu suis des principes très éloignés des miens. […]

[La Haye, octobre/novembre 1674.]

Lettre 57
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
Au très éminent et très profond philosophe B. d. S.

Très éminent Monsieur[1],

[1] […] Vraiment, je m'émerveille que les philosophes puissent démontrer qu'une chose est fausse, et qu'ils montrent par la même raison qu'elle est vraie. Au début de sa *Méthode*, Descartes pose en effet que la certitude de l'intellect est égale chez tous, ce qu'il démontre dans les *Méditations*. Mais ceux qui pensent pouvoir démontrer qu'une chose n'est certaine que lorsqu'elle est mise hors de doute par des hommes singuliers prouvent exactement la même chose !

[2] Mais laissons cela. J'en appelle à l'expérience et je vous demande humblement de considérer ce qui suit avec attention. En effet, lorsque parmi deux hommes, l'un affirme une chose que l'autre nie, et qu'ils parlent tous les deux en toute conscience, il s'avère que, même si leurs paroles semblent s'opposer, si l'on tient compte de leurs conceptions, ils disent vrai tous les deux (chacun eu égard à sa propre conception). C'est un point que je fais remarquer parce qu'il serait d'une immense utilité pour la vie quotidienne. Par cette unique observation, on pourrait prévenir d'innombrables controverses, ainsi que les conflits qui en découlent. Bien entendu, cette vérité n'est pas toujours absolument vraie dans sa conception, mais seulement relativement aux choses que l'on tient pour vraies dans son intellect. Cette règle est même si universelle qu'elle s'observe chez tous les hommes, sans en exclure ni les fous ni ceux qui dorment. Car, quoi qu'ils disent voir ou avoir

vu (même si cela ne nous apparaît pas), il est tout à fait certain qu'il en est bien ainsi en réalité.

[3] Pour la question qui nous occupe, celle du *libre arbitre*, cela s'observe très clairement. Il me semble en effet que celui qui argumente pour et celui qui argumente contre disent vrai tous les deux, en fonction évidemment de la manière dont on conçoit la liberté. Ainsi, Descartes appelle libre la chose qui n'est contrainte par aucune cause. Vous, au contraire, celle qui n'est déterminée par aucune cause à agir. Je reconnais donc, avec vous, que ce sont des causes précises qui nous déterminent, en toutes choses, à agir, si bien que nous n'avons, par conséquent, aucun libre arbitre. Mais, d'un autre côté, je pense aussi avec Descartes que pour certaines choses, que je vais préciser bientôt, nous ne sommes contraints en aucune manière, et qu'ainsi, nous avons un libre arbitre. Je prendrai un exemple dans un instant.

[4] La question est triple. *Premièrement*, avons-nous sur les choses qui sont hors de nous un pouvoir en quelque sorte absolu ? À cela, je réponds non. Par exemple, le fait que je rédige cette lettre maintenant ne dépend pas absolument de mon pouvoir, puisque je vous aurais certainement écrit plus tôt si mes déplacements, ou la présence de mes amis, ne m'en avaient pas empêché. *Deuxièmement*, avons-nous un pouvoir absolu sur les mouvements de notre corps qui suivent la volonté, une fois qu'elle les a déterminés ? Je réponds oui sous réserve, c'est-à-dire à condition que nous soyons en bonne santé physique. En effet, si je me porte bien, je peux m'appliquer à écrire, ou pas. *Troisièmement*, quand je suis en mesure de faire usage de ma raison, est-ce que je peux le faire tout à fait librement, c'est-à-dire absolument ? À cela, je réponds par l'affirmative. Qui en effet m'objecterait, à moins de contredire sa propre conscience, que je ne peux pas penser,

dans mes méditations, que je veux écrire ou ne pas écrire ? Et il en va de même pour l'opération d'écrire, puisque les causes extérieures m'accordent (ce qui relève du second point) la faculté aussi bien d'écrire que de ne pas écrire. Bien sûr, je reconnais avec vous qu'il y a des causes qui me déterminent à écrire maintenant. D'abord, c'est vous qui m'avez écrit, et vous me demandiez dans votre lettre de vous répondre à la première occasion. Ensuite, il y a l'occasion présente, que je ne veux pas laisser passer. Mais j'affirme aussi avec certitude, au vu du témoignage de ma conscience, que ce genre de choses, comme le dit Descartes, ne me contraignent pas pour autant, et qu'en réalité je ne pourrais pas moins (il semble impossible de le nier) m'en abstenir, en dépit de ces raisons. Et puis, si nous étions contraints par les causes extérieures, qui serait donc en mesure d'acquérir la vertu ? Pire encore ! Sur ce fondement, tout forfait serait excusable ! Au contraire, est-ce qu'il n'arrive pas fréquemment que les choses extérieures nous déterminent à faire quelque chose, et que pourtant nous y résistions d'une âme ferme et constante ?

[4] En somme, pour donner une explication plus claire de la règle énoncée plus haut, vous dites vrai l'un et l'autre, chacun suivant sa propre conception. Mais si nous considérons la vérité absolue, elle relève uniquement de l'avis de Descartes. Car, dans votre conception, vous admettez comme certain que l'essence de la liberté consiste dans le fait que nous ne sommes déterminés par rien. Sur ce fondement, les deux options seront vraies. Cependant, l'essence d'une chose, quelle qu'elle soit, consiste en ce sans quoi elle ne peut se concevoir. Or la liberté se conçoit très clairement, même si ce sont des causes extérieures qui, dans nos actions, nous déterminent à quelque chose, ou même s'il y a toujours des causes qui nous incitent à diriger nos actions de telle ou telle manière, car elles

n’y parviennent pas complètement. Mais on ne conçoit aucunement la liberté si l’on admet que nous sommes contraints. Voyez, en complément, dans Descartes, *Correspondance*, tome I, lettres 8 et 9, et tome II, page 4, <ainsi que dans sa deuxième lettre, deuxième partie>. Mais en voilà suffisamment. Répondez, s’il vous plaît, à ces difficultés, <et vous verrez non seulement combien je vous en serai reconnaissant, mais aussi, tant que je reste en bonne santé, que je suis

votre tout dévoué

N. N.>

8 octobre 1674.

Lettre 58
B. d. S.
Au très savant et très avisé
Monsieur
G. H. Schuller

Très avisé Seigneur [1],

[1] Notre ami J[an] R[ieuwertsz] m'a envoyé la lettre que tu m'as fait l'honneur de m'écrire, avec le jugement de ton ami sur ce que Descartes et moi-même pensons du libre arbitre. Tout cela m'a fait très plaisir. Pour le moment, je ne suis pas en très bonne santé, et en plus de cela, d'autres choses m'occupent. Mais ta singulière gentillesse, à moins que ce ne soit l'amour que tu as pour la vérité (à mon avis, c'est surtout cela !), m'oblige à satisfaire ton désir, à la mesure de mes faibles moyens.

[2] Cependant, que veut dire ton ami dans le passage qui précède celui où il en appelle à l'expérience et demande une grande attention ? Je n'ai pas compris. Ce qu'il ajoute ensuite, que « lorsque parmi deux hommes, l'un affirme à propos d'une chose, quelque chose que l'autre nie, etc. », cela est vrai s'il entend que ces deux hommes, même s'ils utilisent les mêmes mots, pensent néanmoins à des choses différentes. J'ai naguère donné de cela quelques exemples à notre ami J. R., à qui j'ai déjà demandé par écrit de te les communiquer.

[3] Je passe donc à la définition de la liberté qu'il dit être la mienne – mais je me demande d'où il l'a tirée. Pour ma part, je dis qu'une chose est libre quand c'est par la seule nécessité de sa nature qu'elle existe et agit, et qu'au contraire elle est contrainte quand elle est déterminée à exister et à opérer par une raison précise et déterminée. Par exemple, même si Dieu

existe nécessairement, c'est aussi librement, car il existe par la seule nécessité de sa nature. De la même manière, Dieu se comprend librement lui-même, ainsi qu'absolument tout, parce qu'il suit de la seule nécessité de sa nature de tout comprendre. Donc, comme tu vois, je ne place pas la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité.

[4] Mais descendons aux choses créées, qui sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à opérer de manière précise et déterminée. Pour comprendre cela clairement, concevons une chose très simple. Une pierre, par exemple, reçoit une quantité précise de mouvement d'une cause extérieure, qui lui donne l'impulsion. Par la suite, l'impulsion de la cause extérieure ayant cessé, la pierre poursuivra nécessairement son mouvement. Le fait que la pierre reste en mouvement est donc contraint, non parce qu'il est nécessaire, mais parce qu'il doit se définir par l'impulsion de la cause extérieure. Et ce qui vaut ici pour la pierre, il faut le comprendre pour n'importe quelle chose singulière, même si on la conçoit comme composée et apte à un grand nombre de choses. Oui, car chaque chose est nécessairement déterminée par une certaine cause extérieure à exister et à opérer de manière précise et déterminée.

[5] Ensuite, conçois à présent, si tu le veux bien, que la pierre pense, tandis qu'elle poursuit son mouvement. Elle sait qu'elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de poursuivre son mouvement. Eh bien, dans la mesure où elle n'est consciente que de son effort et qu'elle est tout sauf indifférente, cette pierre croira être parfaitement libre et persévérer dans son mouvement sans nulle autre cause que parce qu'elle le veut. Et voilà cette fameuse liberté humaine que tous se vantent d'avoir ! Elle consiste uniquement dans le fait que les hommes sont conscients de leurs appétits et ignorants des causes par

lesquelles ils sont déterminés. C'est ainsi que le bébé croit librement appéter le lait, que l'enfant en colère croit vouloir la vengeance, et le peureux, la fuite. Et puis l'homme ivre croit que c'est par un libre décret de l'esprit qu'il dit des choses qu'il voudrait avoir tues, une fois dégrisé. C'est ainsi que le fou, le bavard et beaucoup d'autres de cette farine croient qu'ils agissent par un libre décret de l'esprit, et non qu'ils sont emportés par une impulsion ! Parce que ce préjugé est inné chez tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas si facilement. L'expérience l'enseigne plus qu'assez, rien n'est moins au pouvoir des hommes que de modérer leurs appétits. Souvent, quand des affects contraires s'affrontent, ils voient le meilleur et ils font le pire [2]. Mais, en dépit de cela, ils se croient libres ! Et cela vient du fait qu'ils ont pour certaines choses un appétit léger, et qu'ils peuvent facilement contrarier cet appétit par le souvenir d'une autre chose, souvent rappelée à leur mémoire.

[6] Par là, j'ai assez expliqué, si je ne me trompe, mon avis sur la nécessité, libre ou contrainte, et sur la liberté fictive des hommes. Avec cela, on répond facilement aux objections de ton ami. Car il dit, avec Descartes, qu'est libre celui qui n'est contraint par aucune cause extérieure. Mais s'il entend qu'un homme est contraint lorsqu'il agit malgré lui, j'accorde qu'en certaines choses, nous ne sommes nullement contraints, et que, de ce point de vue, nous avons le libre arbitre. Mais s'il entend par contraint celui qui, même si ce n'est pas contre son gré, n'agit pas moins nécessairement, je nie (comme je l'ai expliqué plus haut) que nous soyons libres en aucune chose.

[7] Mais ton ami affirme au contraire que « nous pouvons tout à fait librement, c'est-à-dire absolument, faire usage de la raison ». En cela, il se montre bien confiant, pour ne pas dire trop ! « Qui en effet m'objecterait, dit-il, à moins de contredire sa propre conscience, que je ne peux pas penser, dans mes

méditations, que je veux écrire ou ne pas écrire ? » Je voudrais bien savoir de quelle conscience il parle, sinon de celle que j'ai illustrée plus haut par l'exemple de la pierre. Moi, vraiment, pour ne pas contredire ma conscience, c'est-à-dire la raison et l'expérience, et pour ne donner cours ni aux préjugés ni à l'ignorance, je nie pouvoir penser, grâce à une quelconque puissance absolue de penser, que je veuille écrire ou pas ! Car j'en appelle à sa conscience, à lui : il a sans aucun doute fait l'expérience qu'il n'a pas, en rêve, le pouvoir de penser qu'il veut écrire ou pas. Lorsqu'il rêve qu'il veut écrire, il n'a pas le pouvoir de rêver qu'il ne veut pas écrire. Et je crois qu'il a aussi fait l'expérience que l'esprit n'est pas toujours également apte à penser au même objet, mais qu'à mesure que le corps est plus apte à ce que l'image de tel ou tel objet s'excite en lui, l'esprit est d'autant plus apte à contempler tel ou tel objet.

[8] Ensuite, il ajoute que les causes pour lesquelles il s'est décidé à écrire l'ont certainement incité à écrire, mais qu'elles ne l'y ont pas contraint. Cela, si tu veux bien peser cette affaire avec équité, ne signifie qu'une chose, c'est que son esprit était alors dans une telle disposition que des causes ont pu facilement le faire plier, alors qu'elles n'auraient pas pu y parvenir par ailleurs, si un affect fort, n'importe lequel, s'y était opposé. Autrement dit, des causes qui par ailleurs n'auraient pas pu le contraindre, cette fois-ci l'ont contraint non à écrire contre son gré, mais à avoir nécessairement le désir d'écrire.

[9] Ensuite, il soutient que « si nous étions contraints par les causes extérieures, personne ne serait en mesure d'acquérir la vertu ». Mais je me demande qui lui a dit que nous ne pouvions avoir l'âme ferme et constante que par un décret de l'esprit ? Et pourquoi pas par une fatale nécessité ?

[10] Enfin, il ajoute que « sur ce fondement, tout forfait serait excusable ». Allons donc, pourquoi cela ? Car les mauvaises gens ne sont ni moins à craindre, ni moins nuisibles, quand ils le sont nécessairement. Mais sur ce point, je le prie d'aller voir le chapitre 8, partie II, de mon *Appendice aux Principes de Descartes, livres I et II, démontrés selon l'ordre géométrique*.

[11] Pour finir, je voudrais que ton ami, qui me fait ces objections, réponde à ma question : Par quel raisonnement conçoit-il à la fois cette vertu humaine qui naît d'un libre décret de l'esprit et la préordination de Dieu ? Car s'il reconnaît, avec Descartes, qu'il ne sait pas comment concilier les deux choses, c'est donc qu'il s'efforce de tourner contre moi un trait qui le perce déjà lui-même. Mais c'est manqué ! Car si tu veux bien examiner ma position d'un esprit attentif, tu verras que tout y est cohérent […].

[La Haye, octobre 1674.]

Lettre 59
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
Au très éminent et très profond philosophe B. d. S.

Très éminent Monsieur[1],

[1] Quand pourrons-nous avoir votre méthode pour diriger correctement la raison, afin d'acquérir la connaissance de vérités inconnues ? Et quand, votre *Traité de physique générale* ? J'ai appris que vous aviez récemment fait de grandes avancées sur ces questions. J'ai déjà pris connaissance de la première, et je connais votre physique par les lemmes ajoutés à la seconde partie de l'*Éthique*. Ceux-ci résolvent facilement bien des difficultés de la physique ! Si vous en avez le loisir et l'occasion, je vous demande humblement la vraie définition du mouvement, avec son explication. Et puisque l'étendue, en tant qu'on la conçoit par soi, est indivisible, immuable, etc., par quel raisonnement pouvons-nous en déduire qu'il puisse en naître tant de variétés si différentes, et, en particulier, l'existence de figures dans les parties d'un corps quelconque ? Dans n'importe quel corps, elles sont pourtant multiples, et elles diffèrent des figures des parties qui constituent la forme d'un autre corps !

[2] Quand j'étais avec vous, vous m'avez indiqué la méthode que vous utilisez pour la recherche de vérités inconnues. J'en fais l'expérience, cette méthode est vraiment excellente, quoiqu'elle soit d'usage très facile, pour autant que je la conçoive bien. Je peux même affirmer que cette unique observation m'a fait faire de grands progrès en

mathématiques ! À ce propos, j'aimerais que vous me donniez la vraie définition des idées adéquates, des vraies, des fausses, des fictives et des douteuses. J'ai cherché la différence entre idée vraie et idée adéquate, mais jusqu'à présent, je n'ai pu aboutir qu'à ceci : tandis que j'examinais une chose, c'est-à-dire un concept ou une idée précis, pour déterminer ensuite si cette idée vraie était également adéquate à une certaine chose, j'ai cherché en moi-même quelle était la cause de cette idée, ou de ce concept. Cela fait, que je me suis ensuite demandé quelle était, à son tour, la cause de ce concept, et j'ai continué ainsi, toujours en quête des causes des idées, jusqu'à ce que je tombe sur une cause telle, que je ne puisse à son tour lui trouver aucune autre cause que celle-ci : parmi toutes les idées possibles dont je dispose, elle était aussi la seule de toutes à exister.

[3] Si, par exemple, nous cherchons en quoi consiste la vraie origine de nos erreurs, Descartes répondra que nous accordons notre assentiment à des choses encore peu clairement perçues. Mais, quoiqu'on se fasse par là une idée vraie de l'erreur, je ne pourrai pourtant pas encore déterminer tout ce qui tourne nécessairement autour de cette affaire, tant que je n'en aurai pas aussi une idée adéquate. Pour y parvenir, je cherche à son tour la cause de ce concept, à savoir comment il se fait qu'effectivement, nous donnons notre assentiment à des choses non clairement comprises ; et je réponds que cela arrive du fait d'un défaut de connaissance. Mais cela, on ne peut pas aller encore au-delà, chercher la cause par laquelle il arrive que nous ignorons quelque chose. Et, partant, je vois bien que j'ai montré l'idée adéquate de nos erreurs.

[4] Cela étant, j'ai ici une demande à vous faire. S'il est établi que beaucoup de choses, exprimées en une infinité de modes, ont une idée adéquate d'elles-mêmes, et qu'à partir de

n’importe quelle idée adéquate, on peut déduire tout ce qu’on peut savoir de la chose (même si cela se tire plus facilement d’une idée que d’une autre !), y a-t-il un moyen, je le demande, de savoir quelle idée doit être utilisée plutôt qu’une autre ? Par exemple, l’idée adéquate du cercle consiste dans l’égalité de ses rayons, mais elle consiste aussi dans le fait que tous les rectangles construits avec les segments de deux droites qui s’y croisent sont égaux entre eux. Et elle a encore une infinité d’expressions, dont chacune explique la nature adéquate du cercle ! Et, quoiqu’on puisse déduire de chacune d’elles tout ce qu’on peut savoir du cercle, cela est néanmoins plus ou moins facile selon qu’on part de l’une ou de l’autre. Pareillement, quelqu’un qui considère les ordonnées des courbes déduira bien des choses concernant leur mesure, mais il le fera plus facilement s’il considère les tangeantes, etc.

[5] Voilà, j’ai voulu indiquer jusqu’où j’avais avancé dans ma recherche. J’attends que vous m’apportiez un complément, ou la correction des erreurs si j’en ai fait quelque part, ainsi que la définition dont j’ai besoin. Portez-vous bien.

5 janvier 1675.

Lettre 60
B. d. S.
Au très noble et très savant Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Très noble Monsieur [1],

[1] Entre une idée vraie et une idée adéquate, je ne reconnais aucune différence en dehors de celle-ci : le mot « vrai » concerne seulement la convenance de l'idée avec son idéat, et le mot « adéquat », la nature de l'idée en elle-même. De sorte qu'en réalité, il n'y a aucune différence entre idée vraie et idée adéquate, sauf cette relation extrinsèque.

[2] Maintenant, pour savoir de quelle idée d'une chose, parmi beaucoup d'autres, peuvent se déduire toutes les propriétés du sujet, je ne me fie qu'à ceci : l'idée ou définition de la chose doit exprimer sa cause efficiente. Par exemple, pour mettre à jour les propriétés du cercle, je cherche si l'idée du cercle qui ressort de l'infinité des rectangles [2] me permet de déduire toutes ses propriétés. Je cherche, dis-je, si cette idée enveloppe la cause efficiente du cercle. Comme tel n'est pas le cas, j'en trouve une autre, à savoir que le cercle est l'espace décrit par une ligne dont un point est fixe et l'autre, mobile. Comme cette définition exprime à présent une cause efficiente, je sais que je peux déduire de là toutes les propriétés du cercle, etc. C'est ainsi également que si je définis Dieu comme l'Être suprêmement parfait, cette définition n'exprime pas de cause efficiente (j'entends en effet une cause efficiente interne ou externe), et je ne pourrai pas, de là, mettre à jour toutes les

propriétés de Dieu. Mais j'y arrive si je définis Dieu comme l'Être etc. (vois la définition 6, partie I de l'*Éthique*).

[3] Pour les autres questions, concernant le mouvement et la méthode, comme rien n'est encore mis en ordre par écrit, je les garde pour une autre occasion.

[4] Quant au fait que selon vous, quelqu'un qui considère les ordonnées des courbes déduira bien des choses concernant leur mesure, mais le fera avec plus de facilité en considérant les tangeantes, etc., je pense pour ma part que c'est l'inverse. En considérant les tangeantes, on déduit le reste plus difficilement qu'en considérant systématiquement les ordonnées. Et, absolument parlant, je tiens que parmi les propriétés d'une chose quelconque, et quelle que soit l'idée donnée, on peut en découvrir certaines facilement, et certaines autres difficilement. Mais, à mon avis, on ne doit se fier qu'à une chose : comme je l'ai dit plus haut, on doit chercher une idée telle qu'on puisse tout en déduire. Car, si tout le possible doit se déduire d'une seule chose, il s'ensuit nécessairement que ce qui vient en dernier sera plus difficile que ce qui vient en premier […].

[La Haye, janvier 1675.]

Lettre 61
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très illustre Monsieur [1],

[1] À présent que nous sommes parvenus à rétablir notre commerce épistolaire, je ne voudrais pas manquer à mon devoir d'ami en cessant de vous écrire. J'ai appris, d'après votre réponse datée du 5 juillet [2], que vous aviez l'idée de publier votre traité en cinq parties. Aussi, permettez-moi, s'il vous plaît, au nom de votre sincère bienveillance envers moi, de vous conseiller de ne rien y mêler qui semble ébranler, d'une manière ou d'une autre, la pratique de la vertu religieuse. J'insiste d'autant plus que notre époque décadente et corrompue ne cherche rien plus avidement que des dogmes de ce genre, dont les conclusions semblent légitimer une avalanche de vices.

[2] Au reste, je ne refuse pas de recevoir quelques exemplaires dudit traité. Je voudrais seulement vous faire cette requête, de l'adresser au moment venu à un certain marchand hollandais résidant à Londres, qui s'occupera ensuite de me les transmettre. Il sera inutile d'écrire que des livres de cette nature m'ont été transmis, car du moment qu'ils parviennent sans encombre sous ma juridiction, je ne doute aucunement qu'il me sera facile de les distribuer, à partir de là, parmi mes amis, et d'en recueillir le juste prix. Portez-vous bien, et quand vous en aurez le loisir, écrivez en retour à votre très attentionné

Henry Oldenburg.

Londres, le 22 juillet 1675.

Lettre 62
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Cordiales salutations[1].

[1] Je ne veux pas laisser échapper la belle occasion que m'offre le prochain départ en Hollande du très savant Monsieur Bourgeois, Docteur en médecine de Caen, membre de la religion réformée, pour vous faire savoir que je vous ai expédié, il y a quelques semaines, mes remerciements pour le traité que vous m'avez envoyé (bien que je ne l'aie jamais reçu). Mais je doute que ma lettre soit parvenue sans encombres entre vos mains. *J'y indiquais mon opinion sur votre traité ; mais depuis que j'ai examiné et pesé attentivement le problème, j'estime à présent qu'elle était très prématurée*. À l'époque, certaines remarques me semblaient tourner au détriment de la religion, car je les mesurais à l'aune que fournissent les théologiens communs et les formules admises des *credo*, qui sont, me semble-t-il, trop inspirées par un zèle sectaire. Mais en réfléchissant plus profondément à toute l'affaire, beaucoup de choses me sont apparues, qui m'ont persuadé que vous êtes loin de porter dommage à la vraie religion ou à la solidité de la philosophie. Au contraire, vous visez à mettre en valeur et à affermir l'authentique fin de la religion chrétienne, ainsi que l'élévation divine et l'excellence d'une philosophie fructueuse. C'est pourquoi, comme je crois à présent que ce propos est à demeure dans votre âme, je voudrais vous prier instamment de bien vouloir m'exposer ce que vous préparez et méditez aujourd'hui à cette fin, et d'écrire de fréquentes lettres à un vieil et sincère ami, tout assoiffé des heureuses réussites d'un projet si divin ! Je vous promets solennellement de ne rien en divulger à âme qui

vive, si du moins vous m'enjoignez le silence ; je tâcherai seulement de disposer peu à peu l'esprit des hommes bons et clairvoyants à embrasser les vérités qu'un jour, vous mettrez en pleine lumière, et j'écarterai les préjugés conçus contre vos pensées.

[2] Si je ne me trompe, vous semblez percevoir très profondément la nature et les forces de l'esprit humain, ainsi que son union avec notre corps. Sur cette question, je vous en prie ardemment, faites-moi part de vos pensées ! Portez-vous bien, éminent Monsieur, et gardez votre amitié au plus fervent adepte de votre doctrine et de votre vertu,

Henry Oldenburg.

[Londres, 8/18 août 1675.]

Lettre 63
G. H. Schuller
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Très noble et très éminent Monsieur [1],

[1] Je devrais rougir de mon silence, prolongé jusqu'à aujourd'hui, et l'on pourrait m'accuser d'ingratitude pour les faveurs imméritées que vous m'accordez si gentiment ! Mais je songe que votre généreuse bienveillance vous incline plutôt à excuser qu'à accuser, et je sais que vous êtes occupé, pour le bien commun de vos amis, à des méditations si élevées qu'il serait nuisible et condamnable de les perturber sans une bonne raison. Voilà, telle est la cause qui m'a fait rester silencieux, content d'apprendre par nos amis que votre santé, pendant ce temps, continuait d'être bonne. Mais je veux ici vous faire savoir que notre très noble ami le seigneur Tchirnhausen, en Angleterre, se porte aussi bien que nous, et qu'il m'a pressé trois fois, dans les lettres qu'il m'a écrites, de vous transmettre, Monseigneur, ses hommages et ses respectueuses salutations. À chaque fois, il m'a prié de vous faire connaître les difficultés suivantes, et de vous demander en même temps la réponse qui lui manque.

[2] Voici : Voudriez-vous, Monseigneur, montrer par une démonstration positive, et non par une réduction à l'absurde, que nous ne pouvons pas connaître d'autres attributs de Dieu que la pensée et l'étendue ? Ensuite, suit-il de là que les créatures consistant en d'autres attributs ne peuvent pas, inversement, concevoir l'étendue ? Si tel est le cas, il y a, semble-t-il, autant de mondes constitués que d'attributs de Dieu. Par exemple, notre monde de l'étendue, pour ainsi dire, existe avec une certaine amplitude ; et il existerait des mondes de même amplitude établis en d'autres attributs. Et, de la

même manière que nous ne percevons, en plus de la pensée, rien d'autre que l'étendue, les créatures de ces mondes ne devraient rien percevoir d'autre que la pensée et l'attribut de leur monde.

[3] Deuxièmement, dès lors que l'intellect de Dieu diffère du nôtre tant par l'essence que par l'existence, il n'aura donc rien en commun avec notre intellect, et, partant (par la prop. 3 du livre I), l'intellect de Dieu ne peut être cause du nôtre.

[4] Troisièmement, dans le scolie de la proposition 10, vous dites que rien n'est plus clair dans la nature que le fait que tout être doive se concevoir sous un certain attribut (ce que je perçois très bien) et que, plus il a d'être ou de réalité, plus nombreux sont les attributs qui lui appartiennent. Il semble suivre de cela qu'il y ait des êtres ayant trois, quatre attributs et plus. Pourtant, d'après ce qui a été démontré, la seule conclusion permise est que chaque être consiste seulement en deux attributs, à savoir l'un des attributs précis de Dieu, et l'idée de cet attribut.

[5] Quatrièmement, je voudrais avoir des exemples des choses produites immédiatement par Dieu, et de celles produites moyennant une certaine modification infinie. À moi, il me semble que la pensée et l'étendue sont du premier genre, et que l'intellect dans la pensée, le mouvement dans l'étendue, sont du second.

[6] Tels sont les points sur lesquels notre cher Tschirnhausen et moi-même voudrions que vous jetiez vos éminentes lumières, si du moins vous en avez le loisir. Par ailleurs, ledit Tschirnhausen rapporte que les seigneurs Boyle et Oldenburg s'étaient fait de vous une idée curieuse. Non seulement il les en a éloignés, mais il a même multiplié les raisons qui les ont conduits à revenir à des dispositions très

respecteuses et très favorables envers vous, et à tenir désormais le TTP en haute estime. Je n'avais pas osé vous en parler, du fait de vos consignes. Soyez certain que je suis à votre service pour ce que vous voudrez, et que je suis, très noble Monsieur,

votre très dévoué serviteur,

G. H. Schuller.

Amsterdam, 25 juillet 1675.

[7] M. Gent vous salue cordialement, ainsi que J. Rieuw. [2].

Lettre 64
B. d. S.
Au très savant et très avisé
Monsieur
G. H. Schuller

Très avisé Monsieur [1],

[1] Je suis très heureux que tu aies enfin saisi l'occasion qui t'était donnée de m'écrire. Tes lettres me sont toujours très agréables. Fais-le souvent, je t'en prie avec insistance […].

[2] Venons-en à tes doutes. Pour le premier, je dis que l'esprit humain peut seulement avoir connaissance de ce qu'enveloppe l'idée d'un corps existant en acte, autrement dit, de ce qui peut se déduire de cette seule idée. En effet, la puissance d'une chose se définit par sa seule essence (par la prop. 7, partie III de l'*Éthique*). Or l'essence de l'esprit (par la prop. 13, p. II) consiste seulement en ceci, qu'elle est l'idée d'un corps existant en acte. Et, par suite, la puissance de comprendre de l'esprit ne va pas plus loin que les choses que contient en elle-même cette idée du corps, autrement dit qui suivent d'elle. Mais cette idée du corps n'enveloppe et n'exprime pas d'autre attribut de Dieu que l'étendue et la pensée. Car son idéat, à savoir le corps (par la prop. 6, p. II), a pour cause Dieu en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue, et sous aucun autre. De sorte que (par l'axiome 6, p. I) cette idée du corps enveloppe la connaissance de Dieu seulement en tant qu'il est considéré sous l'attribut de l'étendue. Ensuite, cette idée, en tant qu'elle est un mode de pensée, a aussi Dieu pour cause (par la même prop.) en tant qu'il est chose pensante, et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut. De sorte que (par le même axiome) cette idée d'idée enveloppe la connaissance de Dieu, en tant qu'il est

considéré sous l'attribut de la pensée, et sous aucun autre. C'est pourquoi il ressort que l'esprit humain, ou idée du corps humain, n'enveloppe ni n'exprime aucun autre attribut de Dieu que ces deux-là. Au reste, on ne peut, à partir de ces deux attributs ou de leurs affections, ni concevoir ni déduire d'autres attributs (par la prop. 10, p. I). Et, par là, je conclus que l'esprit humain ne peut avoir connaissance d'aucun attribut en dehors de ceux-là, comme je l'ai proposé.

[3] Et tu ajoutes : Y a-t-il donc autant de mondes à constituer qu'il y a d'attributs ? Vois le scolie de la prop. 7, part. II de l'*Éthique*. Cette proposition pourrait d'ailleurs plus facilement être démontrée au moyen d'une réduction à l'absurde car, lorsque la proposition est négative, j'ai l'habitude de préférer ce genre de démonstration à toute autre ; il convient mieux à sa nature. Mais comme tu m'as demandé exclusivement une démonstration positive, je passe à l'autre question.

[3] Une chose peut-elle être produite par une autre, qui ne s'accorde avec elle ni par l'essence, ni par l'existence ? Car elles diffèrent tellement l'une de l'autre qu'elles semblent n'avoir rien en commun. Mais comme tous les singuliers, sauf ceux qui sont produits par leurs semblables, diffèrent de leurs causes tant par l'essence que par l'existence, je ne vois là aucune raison d'être embarrassé. Par ailleurs, j'ai assez expliqué, je crois, en quel sens je conçois que Dieu est la cause efficiente tant de l'essence que de l'existence des choses, dans le scolie et le corollaire de la prop. 25, p. I de l'*Éthique*.

[4] Nous formons l'axiome du scolie de la prop. 10, p. I, comme je l'ai indiqué à la fin dudit scolie, à partir de l'idée que nous avons d'un être absolument infini, et non du fait qu'il y a ou qu'il pourrait y avoir des êtres ayant trois, quatre attributs ou plus.

[5] Enfin, voici les exemples que tu demandes : du premier genre sont, dans la pensée, l'intellect absolument infini, et, dans l'étendue, le mouvement et le repos. Du second genre, l'aspect de l'Univers entier, qui reste toujours le même, bien qu'il varie en une infinité de modes. Vois à ce propos le scolie 7 des lemmes précédant la prop. 14, p. II.

[6] Je crois avoir par là, très éminent Monsieur, répondu à tes objections et à celles de notre ami. Pourtant, si tu penses qu'il reste encore des difficultés, je t'en prie, ne manque pas de me le faire savoir, pour que je puisse les lever (si j'y arrive !). Porte-toi bien […].

[La Haye, 29 juillet 1675.]

Lettre 65
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
Au très profond et très savant philosophe B. d. S.

Très illustre Monsieur [1],

[1] Je vous demande une démonstration de ce que vous dites, à savoir que l'âme ne peut percevoir d'autres attributs de Dieu que l'étendue et la pensée. Car même si, bien sûr, je le vois avec évidence, il me semble cependant que le contraire peut se déduire du scolie de la prop. 7, part. II de l'*Éthique*. Peut-être que la cause en est que je ne perçois pas le sens de ce scolie assez correctement ? Je me suis donc résolu à exposer par quel raisonnement j'en arrive à cela, et je vous prie de tout cœur, illustre Monsieur, là où je ne suis pas correctement votre pensée, de venir à mon secours avec votre bienveillance habituelle.

[2] Voici comment les choses se présentent. Du fait que le monde, cela bien sûr je le comprends, est tout à fait unique, il n'en est pourtant pas moins clair aussi qu'il est exprimé en une infinité de modes, et que par conséquent chaque chose singulière est exprimée en une infinité de modes. D'où il semble suivre que la modification qui constitue mon esprit et la modification qui exprime mon corps, bien qu'elle soit une seule et même modification, soit cependant exprimée en une infinité de modes – un mode pour la pensée, un autre pour l'étendue, un troisième pour un attribut inconnu de moi, et ainsi de suite à l'infini, puisqu'il y a une infinité d'attributs de Dieu, et que l'ordre et l'enchaînement des modifications

semblent être les mêmes dans tous. De là naît maintenant la question : Pourquoi l'esprit, qui représente une modification précise, laquelle modification est exprimée non seulement par l'étendue, mais par une infinité d'autres modes, pourquoi, dis-je, l'esprit percevrait-il cette modification seulement exprimée par l'étendue, c'est-à-dire par le corps humain ? Pourquoi ne percevrait-il aucune autre expression par un autre attribut ?

[3] Mais le temps ne me permet pas de poursuivre plus longuement. Peut-être des méditations assidues pourront-elles lever tous mes doutes.

[Londres, 12 août 1675.]

Lettre 66
B. d. S.
Au très noble et très savant Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Très noble Monsieur [1],

[1] […] Au reste, pour répondre à votre objection, je dis que, bien que chaque chose soit exprimée en une infinité de modes dans l'intellect infini de Dieu, cette infinité d'idées par lesquelles elle s'exprime ne peut cependant pas constituer l'esprit d'une seule et même chose singulière, mais d'une infinité, dans la mesure où ces idées infinies n'ont, une à une, aucune connexion entre elles. J'ai expliqué cela dans la prop. 7, p. II de l'*Éthique*, et c'est évident d'après la prop. 10, p. II. Si vous portez un tout petit peu d'attention à cela, vous verrez qu'il n'y a là aucune difficulté. […]

[La Haye, 18 août 1675.]

Lettre 67
Albert Burgh
Au très savant et très profond
Monsieur
B. d. S.

Salutations distinguées [1].

[1] En quittant la patrie, j'ai promis de vous écrire au cas où je trouverais sur mon chemin quelque chose d'intéressant. Eh bien, l'occasion m'en est donnée, et comme elle est vraiment d'une grande importance, je solde ma dette en vous annonçant que, par l'infinie miséricorde de Dieu, j'ai rejoint l'Église catholique, et que je me suis fait l'un de ses membres. Comment cela s'est-il produit ? Vous pourrez le comprendre plus en détail dans le texte que j'ai envoyé au très illustre et très avisé seigneur Craenen [2], professeur à Leyde. J'ajouterai ici de brèves remarques qui touchent à votre propre intérêt.

[2] Plus je vous ai admiré jadis pour la subtilité et la clairvoyance de votre naturel, plus je vous plains et je me désole aujourd'hui pour vous. Car vous êtes un homme de grand talent, doté d'un esprit que Dieu a honoré de présents admirables, et vous aimez la vérité, que dis-je, vous l'adorez. Et, malgré cela, vous vous laissez séduire et abuser par le misérable et orgueilleux Prince des esprits malins ! Vraiment, qu'est-ce que toute votre philosophie, sinon un simple illusion, une chimère ? Et pourtant, vous y consacrez non seulement la tranquillité de votre esprit dans cette vie, mais encore le salut de votre âme éternelle ! Voyez sur quel fondement misérable vous appuyez tout cela : vous prétendez avoir enfin découvert la vraie philosophie. Comment savez-vous que votre philosophie est la meilleure entre toutes celles qui ont jamais été enseignées dans le monde, ou qu'on enseigne encore, ou

qui seront jamais enseignées dans le futur ? Et laissons de côté les pensées à venir, avez-vous examiné toutes les philosophies, tant anciennes que modernes, qu'on enseigne ici, et en Inde, et partout sur la Terre ? Et même si vous les avez examinées attentivement, comment savez-vous que vous avez choisi la meilleure ? Vous direz : « Ma philosophie s'accorde avec la droite raison, les autres s'y opposent. » Mais tous les autres philosophes, mis à part vos disciples, s'opposent à vous ! Avec autant de droit que vous, ils proclament pour eux-mêmes et pour leur philosophie ce que vous dites de la vôtre, et ils vous accusent d'erreur et de fausseté comme vous le faites d'eux. Il est donc manifeste que, pour mettre en lumière la vérité de votre philosophie, vous avancez des raisons qui ne sont pas communes aux autres philosophes, et qui n'ont de validité que pour vous. Sinon, il faut avouer que votre philosophie est tout aussi incertaine et futile que toutes les autres.

[3] Mais à présent je veux m'en tenir à votre livre, auquel vous avez donné ce titre impie, sans distinguer votre philosophie et votre théologie, car en réalité vous confondez vous-même les deux, même si, avec une astuce diabolique, vous prétendez soutenir que l'une est séparée de l'autre et qu'elles ont des principes distincts. Je poursuis donc.

[4] Vous direz peut-être : « Les autres n'ont pas lu l'Écriture sainte autant que moi, et c'est par l'Écriture sainte elle-même, qui fait la différence entre les chrétiens et les autres peuples du monde, selon qu'ils reconnaissent ou pas son autorité, que je prouve mes préceptes. » Oui, mais comment ! « En rapprochant les passages clairs des plus obscurs, j'explique l'Écriture sainte, et à partir de ma propre interprétation, je compose des dogmes, ou je confirme ceux qui s'étaient déjà formés dans mon cerveau. » Je vous en supplie, réfléchissez sérieusement à ce que vous dites.

Comment savez-vous que vous avez bien fait ce recoupement ? et qu'ensuite, une fois le recoupement fait correctement, il suffit pour interpréter l'Écriture ? et qu'ainsi, vous avez bien établi l'interprétation de l'Écriture ? D'autant que les catholiques disent, et cela est très vrai, que la Parole de Dieu n'a pas été intégralement mise par écrit, de sorte qu'on ne peut pas expliquer l'Écriture par la seule Écriture. Je ne parle même pas d'un seul homme, mais de l'Église elle-même, qui est la seule interprète de l'Écriture. Car il faut prendre aussi en compte les traditions apostoliques, comme le prouvent l'Écriture et le témoignage des Saints Pères, et cela s'accorde tout autant avec la droite raison qu'avec l'expérience. Dès lors que votre principe est tout à fait faux et mène à la perdition, que restera-t-il de toute votre doctrine, érigée et construite sur un fondement faux ?

[5] Ainsi donc, si vous croyez dans le Christ crucifié, reconnaissez votre très mauvaise hérésie, repentez-vous d'avoir perverti votre nature, et réconciliez-vous avec l'Église.

[6] Quelle différence, en effet, entre votre manière de prouver et celle qu'utilisent ou ont utilisée tous les hérétiques qui sont jamais sortis de l'Église de Dieu, et qui en sortent encore, ou qui en sortiront dans le futur ? Car tous, comme vous, ont appliqué le même principe, celui de l'Écriture seule, pour former et affermir leurs dogmes.

[7] Ne vous flattez pas que ni les calvinistes ou soi-disant réformateurs, ni les luthériens, ni les mennonites, ni les sociniens, etc., ne puissent réfuter votre doctrine. Car ils sont tous, je l'ai déjà dit, aussi misérables que vous, et ils sont tout comme vous confinés dans les ténèbres de la mort.

[8] Mais si vous ne croyez pas en Christ, vous êtes plus misérable que je ne puis le dire. Pourtant, le remède est

simple : repentez-vous de vos péchés, en reconnaissant l'extrême arrogance de vos raisonnements misérables et fous. Vous ne croyez pas en Christ. Pourquoi ? « Parce que, direz-vous, la doctrine et la vie du Christ ne conviennent guère à mes principes, pas plus que la doctrine des chrétiens sur le Christ lui-même. » Mais je le dis à nouveau : osez-vous donc penser que vous êtes supérieur à tous ceux qui ont grandi dans l'Église ou la Cité de Dieu, supérieur aux Patriarches, aux Prophètes, aux Apôtres, aux Martyrs, aux Docteurs, aux Confesseurs et aux Vierges, aux Saints innombrables, et même (quel blasphème !) à notre Seigneur Jésus-Christ ? Est-ce qu'à vous seul, vous les surpassez par votre doctrine, par votre mode de vie, en toutes choses enfin ? Misérable petit homme, infâme ver de terre, pire encore, poussière, viande à lombric, désires-tu te placer toi-même, par un innommable blasphème, au-dessus de la sagesse incarnée et infinie de notre Père éternel ? Seras-tu le seul à t'estimer plus prudent et plus grand que tous ceux qui furent jamais dans l'Église depuis le commencement du monde, et qui ont cru dans le Christ annoncé, dans le Christ advenu, et qui y croient aujourd'hui ? Sur quel fondement appuies-tu ta témérité, ta folie, ta déplorable et exécrable arrogance ?

[9] Vous niez que le Christ soit le fils du Dieu vivant, la Parole d'éternelle sagesse du Père manifestée dans la chair, et qu'il a souffert et qu'il fut crucifié pour le genre humain. Pourquoi ? Parce que tout cela ne répond pas à vos principes. Mais, outre qu'il est déjà prouvé que vous ne recourez pas à des principes vrais, mais qu'ils sont faux, téméraires, absurdes, j'ajoute à présent que même si vous vous étiez appuyé sur des principes vrais, et si vous aviez tout construit sur eux, vous ne pourriez pas pour autant expliquer avec eux toutes les choses qui sont dans le monde, qui adviennent ou qui sont advenues,

et vous n'auriez pas plus le droit de dire péremptoirement que lorsqu'une chose semble s'opposer à ces principes, elle est par là même en réalité impossible ou fausse. Car, même s'il y a de la certitude dans notre connaissance des choses naturelles, il y a de nombreuses, que dis-je, d'innombrables choses que vous ne pourrez pas expliquer, et vous ne pourrez pas même ôter la contradiction apparente entre ces phénomènes et les explications des choses que, par ailleurs, vous tenez pour certaines. Avec vos principes, vous n'expliquerez jamais parfaitement ce qu'on réussit en magie, par le seul fait de prononcer certains mots dans les incantations, ou simplement de les avoir sur soi écrits sur une matière quelconque, ni les phénomènes stupéfiants que l'on observe chez les possédés des démons – toutes choses dont j'ai moi-même vu divers exemples, et dont je connais des cas innombrables, rapportés par le témoignage très certain de plusieurs personnes dignes de foi, toutes unanimes.

[10] Comment pourrez-vous juger de l'essence de toutes choses, du seul fait que certaines idées que vous avez en l'esprit conviennent adéquatement à l'essence des choses dont elles sont les idées ? Car jamais vous ne pouvez savoir si les idées de toutes les choses créées se trouvent naturellement dans l'esprit humain, ou si beaucoup d'entre elles, voire toutes, ne peuvent pas être produites en lui – et en réalité, elles le sont, produites par les objets extérieurs, ainsi que par la suggestion des esprits, bons ou malins, et par l'évidence de la révélation divine.

[11] Comment, donc, vous qui négligez le témoignage des autres hommes et l'expérience des choses, pour ne rien dire du fait qu'il faudrait soumettre votre jugement à l'omnipotence de Dieu, pourrez-vous avec vos principes définir précisément et établir avec certitude l'existence actuelle ou la non-existence,

la possibilité ou l'impossibilité d'existence de choses comme, par exemple, celles-ci (Sont-elles en acte ou pas ? Peuvent-elles se trouver dans la nature ou pas ?) : une baguette détectant à coup sûr les métaux et les eaux souterraines ; la pierre que cherchent les alchimistes ; la puissance des mots et des inscriptions ; les apparitions d'esprits divers, tant bons que mauvais, et leur puissance et leur science de posséder les gens ; la restauration des plantes et des fleurs dans un vase de verre après qu'elles ont été brûlées ; les sirènes ; les petits hommes qui se montrent souvent, paraît-il, dans les mines ; l'antipathie et la sympathie pour tant de choses ; l'impénétrabilité du corps humain, etc. ? En aucun cas, monsieur le philosophe, même si vous étiez supérieur à tous par une constitution d'esprit encore mille fois plus subtile et plus profonde que la vôtre, vous ne pourrez déterminer les choses que j'ai dites. Et si, pour juger de ces questions et de leurs semblables, vous vous en remettez à votre intellect seul, vous pensez assurément de la même manière qu'à propos des choses qui vous sont inconnues ou incompréhensibles, et que vous tenez dès lors pour impossibles, alors qu'en réalité vous devriez seulement les considérer comme incertaines, tant que le témoignage de plusieurs témoins dignes de foi ne vous aura pas convaincu. J'imagine que Jules César en aurait jugé de même, si quelqu'un lui avait dit que l'on peut fabriquer une certaine poudre, qui deviendrait commune dans les siècles suivants, dont la puissance serait si efficace qu'elle ferait exploser des châteaux, des villes entières et même des montagnes, et qui, gardée en quelque endroit, se mettrait aussitôt enflammée à se répandre de façon extraordinaire, brisant tous les obstacles à son action. Tout cela, Jules César ne l'aurait jamais cru, il aurait éclaté de rire au nez de l'homme qui aurait tâché de le persuader de cette chose

contraire à son jugement, à son expérience et à sa très grande science militaire.

[12] Mais revenons à notre affaire. Si donc vous ne savez rien des choses que j'ai dites, et que vous ne pouvez rien décider à leur propos, quel jugement téméraire porterez-vous, misérable homme gonflé d'un orgueil diabolique, sur les Mystères redoutables de la vie et de la Passion du Christ, que les professeurs catholiques eux-mêmes déclarent incompréhensibles ? Qu'allez-vous encore délirer, débitant des sottises et des futilités sur les innombrables miracles et sur les signes qu'après le Christ, les Apôtres, leurs disciples et tant de milliers de Saints par la suite ont accompli en vertu de l'omnipotence de Dieu, en témoignage et en confirmation de la vérité de la foi catholique, et qui, par la même miséricorde et bonté omnipotente de Dieu, se produisent encore de nos jours, innombrables à travers le monde ? Et si vous ne pouvez contredire cela – et vous ne le pourrez certainement pas –, pourquoi faire encore plus de bruit ? Tendez-moi la main, renoncez à vos erreurs et à vos péchés, engagez-vous à être humble, et renaissez à la vie.

[13] Mais il convient à présent de descendre à la vérité des faits, laquelle est en réalité le fondement de la religion chrétienne. Comment oserez-vous nier, en y prêtant bien attention, l'importance de l'accord de tant de myriades d'hommes, dont quelques milliers vous ont surpassé et vous surpassent de plusieurs parasanges [3] par leur doctrine, par leur érudition, par la solidité véritable de leurs pensées subtiles et par la perfection de leur vie ? Tous, à l'unanimité, affirment d'une seule voix que le Christ, Fils incarné du Dieu vivant, a souffert, a été crucifié et est mort pour les péchés du genre humain, et qu'il est ressuscité et transfiguré, et qu'il règne dans le Ciel, Dieu avec le Père éternel uni au Saint Esprit. Et

d’autres miracles innombrables touchant la même chose, accomplis par le Seigneur Jésus et plus tard, en son nom, par les Apôtres et le reste des Saints, par la vertu divine et omnipotente, qui non seulement excèdent l’humaine compréhension, mais même s’opposent au sens commun, se sont produites dans l’Église de Dieu (dont il reste encore à ce jour d’innombrables indices matériels et des signes visibles partout à travers le vaste monde) et se produisent encore. À vous suivre, qu’est-ce qui m’empêche de nier que la Rome antique ait jamais été de ce monde, et que l’empereur Jules César, opprimant la libre République, ait changé son gouvernement en monarchie ? Bien entendu, je n’aurais cure de tous les monuments que quiconque peut voir et que le temps nous a laissés comme mesure de la puissance romaine, ni du témoignage que les auteurs les plus sérieux ont jamais écrit sur l’histoire de la République et de la monarchie romaines, et en particulier ceux qui racontent les faits et gestes de Jules César, ni de l’avis de tant de milliers d’hommes qui ont eux-mêmes vu lesdits monuments, ou qui ont jamais cru et croient encore à leur existence (dans la mesure où des hommes innombrables affirment qu’ils existent) aussi bien qu’aux récits desdits historiens. Sur quel fondement ? Eh bien parce que j’aurais rêvé la nuit d’avant que les monuments nous restant des Romains ne sont pas des choses en acte, mais de pures illusions ; et que, pareillement, ce qu’on dit des Romains est semblable à ce que racontent puérilement les livres qu’on appelle des romans à propos d’Amadis de Gallis et d’autres héros du même genre ; et que Jules César ne fut jamais de ce monde, ou bien, s’il a existé, qu’il fut un homme atrabilaire n’ayant jamais en réalité confisqué la liberté des Romains en élevant pour lui-même le trône de la majesté impériale, mais qu’il fut induit à croire qu’il avait fait ces grandes choses par une maladie de sa propre imagination, ou par la persuasion

d’amis qui voulaient le flatter. De la même manière, qu’est-ce qui m’empêche encore de nier que le royaume de Chine fut occupé par les Tartares, que Constantinople était la capitale de l’Empire turc, et d’autres choses innombrables ? Mais qui croirait qu’en niant cela j’ai encore toute ma tête ? Qui justifierait ma déplorable folie ? Car tout cela se fonde sur un accord commun à plusieurs milliers d’hommes, et, partant, la certitude en est très évidente, puisqu’il est impossible que tous ceux qui avancent ces faits, et même de nombreux autres, se soient trompés ou aient voulu tromper les autres au long de tant de siècles, et même pendant toute leur succession depuis les premières années du monde jusqu’à nos jours.

[14] Considérez, deuxièmement, que l’Église de Dieu, continuée sans interruption depuis le commencement du monde jusqu’à nos jours, est restée stable et solide, tandis que les autres religions, païennes ou hérétiques, ont eu un commencement plus tardif, quand ce n’est pas déjà une fin, et l’on doit en dire autant des dynasties royales et des opinions des philosophes, quels qu’ils soient.

[15] Considérez, troisièmement, que par l’avènement du Christ dans la chair, l’Église de Dieu est passée du culte de l’Ancien à celui du Nouveau Testament, et fut fondée par le Christ lui-même, Fils du Dieu vivant, pour être ensuite poursuivie par les Apôtres, puis par leurs disciples, puis par leurs successeurs, hommes considérés par le monde comme des incultes, et qui ont pourtant semé la confusion chez tous les philosophes, même s’ils enseignaient la doctrine chrétienne qui s’oppose au sens commun et surpasse et transcende tout raisonnement humain ; hommes, selon le monde, abjects, vils et sans noblesse, qui n’eurent pas l’assistance de la puissance des rois ou des princes terrestres, mais qui subirent d’eux au contraire toutes sortes de persécutions et qui se heurtèrent à

toutes les autres difficultés de ce monde. Et, plus les puissants empereurs romains s'efforcaient d'empêcher leur ouvrage, que dis-je, de le détruire, en tuant autant de chrétiens qu'ils le pouvaient par toutes les formes du martyre, plus cet ouvrage prenait d'ampleur. Et c'est ainsi qu'en peu de temps, à travers le monde entier, l'Église du Christ se répandit, et qu'enfin, avec la conversion à la foi chrétienne de l'empereur romain lui-même, des rois et des princes d'Europe, la hiérarchie ecclésiastique atteignit cette étendue de puissance que l'on peut admirer aujourd'hui. Et comme tout cela fut l'effet obtenu par la charité, par la bienveillance, par la patience, par la confiance en Dieu et par d'autres vertus chrétiennes (non par le bruit des armes, par le meurtre de nombreux hommes et par le saccage des territoires, comme le font les Princes de ce monde pour élargir leurs frontières), les portes de l'Enfer ne tentèrent rien contre l'Église, comme l'avait promis le Christ [4]. Ici encore, prenez la mesure du terrible, de l'affreux, de l'ineffable supplice qui a réduit les Juifs à la misère et à la détresse les plus extrêmes, parce qu'ils avaient été les agents de la crucifixion du Christ. Lisez, reprenez et relisez encore l'histoire de tous les temps, vous n'y trouverez rien de semblable qui soit arrivé, pas même en rêve, dans aucune autre société.

[16] Observez, quatrièmement, que l'essence de l'Église catholique inclut des propriétés qui sont en réalité inséparables de cette même Église : l'*Antiquité*, par laquelle, succédant à la religion juive qui était à l'époque la vraie religion, elle compte seize siècles et demi depuis son commencement avec le Christ, pendant lesquels elle a déroulé la liste de ses prêtres dans une succession ininterrompue, ce qui fait qu'elle seule possède sans corruption les livres sacrés, divins et purs, de pair avec la tradition tout aussi certaine et immaculée de la Parole non

écrite de Dieu. L'*Immutabilité*, par laquelle sa doctrine et le ministère sacré sont préservés inviolés et, tous en conviennent, en pleine vigueur, tels qu'ils ont été établis par le Christ lui-même et par les Apôtres. L'*Infaillibilité*, par laquelle elle détermine et décide tout ce qui concerne la foi, avec l'autorité, l'assurance et la vérité les plus hautes, selon le pouvoir que lui a confié le Christ à cette fin, et les orientations du Saint Esprit, dont l'Église est l'épouse. L'*Irréformabilité*, par laquelle elle n'a jamais besoin de réformes, puisqu'elle ne peut ni se corrompre, ni se tromper, ni tromper. L'*Unité*, par laquelle tous ses membres croient la même chose, enseignent la même foi, ont un seul et même autel et tous les sacrements en commun, et pour finir convergent dans une obéissance mutuelle vers une seule et même fin. L'*Inséparabilité des âmes*, sur quelque prétexte que ce soit, sous peine pour elles d'encourir la damnation éternelle, à moins qu'avant la mort, l'âme ne se réunisse à l'Église par la repentance. Par où il est clair que tous les hérétiques sont issus d'elle, tandis qu'elle reste toujours égale à elle-même, fermement établie, conformément à la pierre sur laquelle elle est construite. L'*Immensité d'étendue*, par laquelle elle s'étend, comme on peut le voir, dans le monde entier, ce que l'on ne peut dire d'aucune autre société, qu'elle soit schismatique, hérétique ou païenne, ni d'aucun régime politique ni d'une doctrine philosophique, comme d'ailleurs toutes les propriétés de l'Église catholique citées ici, qui ne conviennent et ne peuvent convenir à aucune autre société. Et enfin la *Perpétuité jusqu'à la fin du monde*, qui lui est assurée par la Voie, la Vérité et la Vie, et que démontre aussi manifestement l'expérience des propriétés susdites, elles-mêmes promises et accordées par le Christ lui-même à travers le Saint Esprit.

[17] Comprenez, cinquièmement, que l'ordre admirable avec lequel l'Église, un corps si vaste, est dirigée et gouvernée, indique manifestement qu'elle dépend de la Providence de Dieu d'une manière particulière, et que son administration est admirablement agencée, protégée et guidée par le Saint Esprit, tout comme l'harmonie perceptible dans la conjonction des choses de cet Univers indique l'omnipotence, la sagesse et l'infinie Providence qui a créé tout cela, et continue de le conserver. Car dans aucune autre société on ne sert un tel ordre, si beau, si ferme, si ininterrompu.

[18] Pensez, sixièmement, outre que d'innombrables catholiques des deux sexes (dont beaucoup vivent encore aujourd'hui, j'en ai moi-même vu et rencontré certains) ont vécu des vies admirables et très saintes, et ont accompli par la vertu omnipotente de Dieu bien des miracles au nom adorable de Jésus-Christ, et aussi qu'il arrive encore chaque jour des conversions instantanées de nombreuses gens qui passent d'une mauvaise vie à une vie meilleure, vraiment chrétienne et sainte ! Pensez que les catholiques sont tous en général d'autant plus saints et plus parfaits qu'ils sont plus humbles, et qu'ils se considèrent eux-mêmes plus indignes, et qu'ils font aux autres l'éloge d'une vie plus sainte ! Que même les plus grands pécheurs ne gardent pas moins le respect dû aux choses sacrées, confessent leurs propre méchanceté, dénoncent leur propre vie et leurs imperfections, et veulent s'en libérer pour s'amender. Si bien que l'on peut dire que l'hérétique ou le philosophe le plus parfait qui fut jamais ne mérite pas d'être rangé avec les plus imparfaits des catholiques. De là, il suit aussi avec évidence et limpidité que la doctrine chrétienne est la plus sage et admirable de profondeur, en un mot, qu'elle surpasse toutes les autres doctrines de ce monde, dès lors qu'elle rend les hommes meilleurs que toutes les sociétés

qu’on voudra, et qu’elle leur enseigne et leur donne une voie assurée vers la tranquillité de l’esprit en cette vie, et vers le salut de l’âme éternelle dans celle qui suivra.

[19] Septièmement, réfléchissez sérieusement aux confessions publiques de nombreux hérétiques endurcis par leur obstination et de philosophes de grand poids. Après avoir reçu la foi catholique, ils virent enfin et reconnurent qu’ils avaient auparavant été misérables, aveugles, ignorants, que dis-je, idiots et fous, quand, gonflés d’orgueil et tout imbus d’une vaine arrogance, ils se persuadaient à tort qu’ils surpassaient de loin les autres par leurs doctrines, par leur érudition et par la perfection de leur vie. Certains d’entre eux menèrent ensuite une vie très sainte et laissèrent après eux le souvenir d’innombrables miracles, d’autres suivirent la voie du martyre dans l’enthousiasme et la plus grande gaieté. Certains même, parmi lesquels le divin Augustin, très subtils, très profonds, très sages, devinrent ensuite de très utiles Docteurs de l’Église, et sont même comme ses piliers.

[20] Réfléchissez enfin, pour finir, à la vie inquiète et très misérable des athées, bien qu’ils affichent parfois un esprit très riant et joyeux, et qu’ils veuillent donner l’air de traverser la vie avec la plus grande paix intérieure en leur âme. Mais considérez surtout leur mort malheureuse et détestable, dont j’ai vu moi-même quelques exemples et dont je connais avec autant de certitude des cas nombreux, que dis-je, innombrables, d’après les récits d’autres hommes et des historiens. Apprenez, par leur exemple, à être sage à temps !

[21] Ainsi donc, vous voyez par là, du moins j’espère que vous le voyez, comme il est téméraire de vous fier aux opinions de votre cerveau (car si le Christ est le vrai Dieu et homme en même temps, comme cela est très certain, voyez à quoi vous en êtes réduit. Car, en persistant dans vos

abominables erreurs et dans vos gravissimes péchés, que pouvez-vous espérer d'autre que la damnation éternelle ? Retournez en vous-même comme cela est horrible !) et combien peu vous avez d'arguments pour vous moquer du monde entier, à l'exception de vos misérables adorateurs, et combien vous êtes devenu stupidement orgueilleux et vain à force de pensées pour l'excellence de votre tempérament et d'admiration pour votre doctrine très vaine, et même très fausse et très impie, et combien il est honteux que vous vous rendiez plus misérable que les bêtes en vous privant de la liberté de la volonté. Même si vous n'en faites pas l'expérience en réalité ou si vous ne la reconnaissez pas, comment pouvez-vous avoir l'illusion que votre pensée est digne des plus grands éloges, et même d'être suivie point pour point !

[22] Si vous ne voulez pas (ôtez cela de vos pensées) que ni Dieu ni votre prochain aient pitié de vous, vous du moins, ayez pitié de votre propre misère, qui vous rend plus misérable encore que vous n'êtes à présent, ou tâchez de vous rendre moins misérable que vous le serez si vous continuez ainsi.

[23] Repentez-vous, philosophe, reconnaissez l'ineptie de votre sagesse, et que votre sagesse est folie ! Passez de l'orgueil à l'humilité, et vous serez guéri ! Adorez le Christ dans la Très Sainte Trinité, afin qu'il daigne prendre en pitié votre misère et qu'il vous accueille ! Lisez les Saints Pères, les Docteurs de l'Église, ils vous enseigneront ce qu'il faut faire pour ne pas mourir et pour obtenir la vie éternelle ! Consultez des catholiques qui connaissent en profondeur leur foi et la vie bonne, ils vous diront beaucoup de choses que vous n'avez jamais sues, et qui vous étonneront !

[24] Quant à moi, je vous ai écrit cette lettre dans une intention vraiment chrétienne, d'abord pour vous faire savoir

l’amour que j’ai pour vous, bien que vous soyez un Gentil, ensuite pour vous demander de ne pas continuer à corrompre les autres avec vous.

[25] Je conclus donc ainsi : Dieu veut arracher votre âme à la damnation éternelle, pourvu que vous le vouliez. N’hésitez pas à obéir au Seigneur, qui vous a déjà si souvent appelé par d’autres[5], et qui maintenant, pour une nouvelle et peut-être dernière fois, vous appelle à travers moi. Ayant reçu cette grâce par l’ineffable miséricorde de Dieu, je prie de toute mon âme pour qu’elle vous soit aussi accordée. Ne la refusez pas. Car si vous ne prêtez pas l’oreille au Dieu qui vous appelle, la colère du Seigneur s’allumera contre vous et, abandonné par son infinie miséricorde, vous risquerez de devenir la victime de la Justice divine qui consume tout dans sa colère ! Puisse le Dieu omnipotent éviter cela, pour la plus grande gloire de son nom et pour le salut de votre âme, ainsi que pour donner un salutaire exemple à suivre à la foule de vos malheureux idolâtres ! Par le Seigneur Jésus-Christ, notre Sauveur, qui vit avec le Père éternel et règne en Dieu uni avec le Saint Esprit, pour tous les siècles des siècles. Amen.

Florence, 3. septembre 1675.

Lettre 68
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble et très illustre Seigneur [1],

[1] Au moment où j'ai reçu votre lettre datée du 22 juillet, j'étais sur le point de partir pour Amsterdam, dans le but de confier à l'imprimeur le livre dont je vous ai parlé. Comme je m'occupais de cela, le bruit se répandit qu'un certain livre où je traitais de Dieu était sous presse, et que je m'efforçais d'y montrer que Dieu n'existe pas. Nombreux sont ceux qui ont cru cette rumeur ! Si bien que certains théologiens (qui étaient sans doute à l'initiative de la rumeur) ont saisi l'occasion de se plaindre de moi en présence du Prince et des magistrats. De surcroît, des cartésiens idiots, qu'on soupçonne de m'être favorables, pour écarter d'eux ce soupçon, n'ont eu de cesse d'afficher leur horreur de mes opinions et de mes écrits, et ils le font encore [2]. Comme j'ai collecté ces informations auprès de certaines personnes dignes de foi, qui m'ont aussi affirmé que les théologiens complotent partout contre moi, j'ai décidé de différer l'édition que je préparais, en attendant de voir comment les choses tournent. Je suis bien résolu à vous faire savoir quelle décision j'aurai prise. Cependant, cette affaire semble devenir chaque jour plus grave, et je ne sais pas quoi faire pour autant.

[2] Cela étant, je ne veux pas retarder plus longtemps ma réponse à votre lettre. Pour commencer, je vous suis très reconnaissant de votre amicale mise en garde, mais je voudrais en avoir une plus ample explication. Pourrais-je savoir quels sont les dogmes qui, selon vous, semblent ébranler la pratique

des vertus religieuses ? Car les choses qui me semblent convenir avec la raison sont également, je crois, les plus utiles à la vertu. Ensuite, si cela ne vous ennuie pas, je voudrais que vous m'indiquiez les passages du TTP qui ont provoqué les réticences des savants. Car je voudrais éclaircir ce traité par certaines notes, et détruire les préjugés contre lui, si c'est possible. Portez-vous bien.

[7/17 août 1675[3].]

Lettre 69
Au très savant seigneur Lambert Van Velthuysen
B. d. S.

Très distingué et très illustre Seigneur [1],

[1] Je m'étonne que notre ami Nieuwstad [2] ait dit que j'avais le projet de réfuter les écrits qui ont été publiés, depuis quelque temps, contre mon traité, et que je me proposais, entre autres, de réfuter votre manuscrit. Je n'ai jamais eu en tête, que je sache, de démentir aucun de mes adversaires, car aucun ne m'a semblé mériter une réponse. Et je n'ai pas souvenir d'avoir dit au seigneur Nieuwstad autre chose que ma résolution d'éclaircir, par des notes, certains passages un peu obscurs dudit traité, et d'y joindre votre manuscrit en ajoutant ma réponse, si cela pouvait se faire avec votre aimable autorisation. Voilà ce que je l'ai prié de vous demander. J'ajoute que si vous vouliez bien nous en accorder l'autorisation, vous auriez l'entier pouvoir soit de supprimer, soit de corriger les passages un peu âpres de ma réponse.

[2] Cela étant, je n'en veux nullement au seigneur Nieuwstad, mais j'ai voulu vous informer de la chose telle qu'elle est. De la sorte, si je ne pouvais obtenir l'autorisation que je vous demande, je vous aurais du moins montré que je n'ai jamais voulu publier votre manuscrit contre votre gré. Cela, je pense, peut être fait sans aucun danger pour votre réputation, dès lors que votre nom n'y sera pas inscrit. Pourtant, je n'en ferai rien tant que vous ne m'aurez pas donné l'autorisation de rendre votre texte public. À vous dire vrai, vous me rendriez un service encore plus grand si vous vouliez bien mettre par écrit les arguments que l'on peut, selon vous, opposer à mon traité, et les ajouter à votre manuscrit. Je vous

en prie très instamment, faites-le, car il n'y a personne dont je voudrais plus volontiers considérer les arguments. Je sais en effet que vous êtes attaché à la seule recherche de la vérité, et j'ai trouvé en vous une âme singulièrement sincère. C'est pourquoi je vous prie, et je vous prie encore de bien vouloir vous appliquer à ce travail, et de croire que je suis

respectueusement vôtre.

B. de Spinoza.

[La Haye, automne 1675.]
Seigneur Lambert Velthuysen, Docteur en Médecine
De Nieuwe Gracht, Utrecht.
La Haye

Lettre 70
G. H. Schuller, Docteur en médecine,
Au très distingué et très profond philosophe B. d. S.

Amsterdam, 14 novembre 1675.

Très savant et très distingué Monsieur, seigneur digne des plus grands égards [1],

[1] J'espère que ma dernière lettre vous a été dûment remise, avec le *Processus* écrit par un anonyme [2], et aussi que votre santé est toujours bonne. Pour ma part, je vais bien. Il s'est passé trois mois sans que je reçoive rien de notre ami Tschirnhaus, ce qui m'a inspiré la triste conjecture que son voyage de l'Angleterre vers la France avait pu lui être fatal. Mais à présent que j'ai reçu sa lettre, je suis tout à la joie, et je dois, comme il le demande, la partager avec vous, Monseigneur, en vous transmettant ses salutations les plus chaleureuses. Il est arrivé sain et sauf à Paris, et il a également rencontré le seigneur Huygens, comme nous le lui avions conseillé. En conséquence de quoi, il s'est appliqué à s'accorder avec lui par tous les moyens, si bien que celui-ci le tient en haute estime. Il a évoqué le fait que vous, Monseigneur, lui avez recommandé sa conversation (celle de Huygens) et que vous avez pour lui beaucoup d'égards. Cela lui a fait très plaisir, et il a répondu qu'il avait aussi beaucoup d'égards pour vous, et qu'il avait reçu récemment le TTP, que de nombreux lecteurs l'apprécient, et que l'on cherche ardemment si l'on trouve sous le soleil plusieurs ouvrages du même auteur. À quoi le seigneur Tschirnhaus a répondu qu'il n'en connaissait aucun, hormis la *Démonstration des*

Principes, I et II, de Descartes. Il n'a fait aucune déclaration sur vous, Monseigneur, en dehors de ce que je viens de dire, et il espère que cela ne vous sera pas désagréable.

[2] Récemment, Huygens a fait chercher notre cher Tschirnhaus, et l'a informé que le seigneur Colbert désirait quelqu'un pour instruire son fils en mathématiques, et que si cette position l'intéressait, il arrangerait l'affaire. Notre ami a demandé un délai pour y réfléchir, et a enfin déclaré qu'il était à leur disposition. Huygens est donc revenu avec la réponse du seigneur Colbert, à qui cette proposition a beaucoup plu, surtout parce que son ignorance du français lui imposera de parler à son fils en latin.

[3] Quant à l'objection qu'il a faite récemment, il répond que les quelques mots que je lui ai écrits sur votre ordre lui ont permis de comprendre plus étroitement ce que vous voulez dire. Il avait déjà donné cours aux mêmes pensées, puisqu'elles admettent remarquablement ces deux modes d'explication. Malgré tout, il a suivi celle que contenait sa récente objection, pour les deux raisons que voici. « D'abord, parce qu'autrement les propositions 5 et 7 du livre II sembleraient en contradiction. La première établit que les idéats sont les causes efficientes des idées, alors que la démonstration de la seconde semble le réfuter en citant l'axiome 4, p. I. À moins, ce qui me semble plus plausible, que je ne fasse une application incorrecte de cet axiome, contraire à l'intention de l'auteur, ce que je voudrais ardemment savoir de lui, si ses affaires le permettent. Ensuite, si je n'ai pu accepter l'explication qu'il m'a donnée, c'est que, sous ce rapport, on soutient que l'attribut de la pensée s'étend d'une manière beaucoup plus vaste que tous les autres attributs. Mais, puisque chaque attribut constitue l'essence de Dieu, je ne vois vraiment pas comment ceci pourrait ne pas contredire

cela. J'ajoute en tout cas que, s'il est permis de juger des autres tempéraments par le mien, les prop. 7 et 8 du livre II ne seront que très difficilement comprises. La cause en est seulement que l'auteur (à qui, je n'en doute pas, elles semblaient tout à fait claires) a souhaité rassembler les démonstrations qui leur sont jointes dans des explications si brèves et si laconiques. »

[4] Il raconte également qu'il a rencontré à Paris un homme admirablement érudit, très avancé en diverses sciences, si bien qu'il est libre des préjugés communs des théologiens. Il s'appelle Leibniz. Il a noué avec lui une étroite amitié, dont le fondement est qu'il travaille, comme lui, à perfectionner l'intellect, et même, qu'il estime que rien n'est meilleur ou plus utile que cela. En morale, dit-il, il a beaucoup d'expérience, et il parle sous la seule dictée de la raison, sans être emporté par ses affects. En physique et surtout en métaphysique, ajoute-t-il, sur Dieu et sur l'âme, il est très averti, et il conclut enfin que c'est une personne très digne qu'on lui communique, avec votre autorisation, Monseigneur, vos écrits, car il croit que leur auteur en tirera grand avantage, comme il a promis de vous l'expliquer plus en détail si vous le voulez. Dans le cas contraire, il n'aura aucune difficulté à les garder fidèlement secrets, comme il s'y est engagé, dès lors qu'il n'en a pas fait la moindre mention. Le même Leibniz a beaucoup d'estime pour le TTP, à propos duquel il vous a écrit, Monseigneur, si vous vous en souvenez, une lettre il y a quelque temps[3]. C'est pourquoi je vous demande, Monseigneur, au nom de votre généreuse bienveillance, s'il n'y a pas de cause sérieuse qui s'y oppose, de ne pas lui refuser votre permission, et si cela vous est possible, de me faire rapidement savoir votre décision. Lorsque j'aurai reçu votre réponse, je pourrai répondre à Tschirnhaus, ce que je

voudrais ardemment faire avant mardi soir, à moins que de graves empêchements ne vous imposent, Monseigneur, un délai.

[5] Le seigneur Bresser est revenu de Clèves [4]. Il a envoyé ici une grande quantité de la bière locale ; je lui ai demandé de vous en réserver une demi-tonne, ce qu'il a promis de faire, en vous faisant ses amicales salutations.

[6] Pour terminer, je vous prie d'excuser la rudesse de mon style et la hâte de ma plume. N'hésitez pas à me demander n'importe quel service, pour que j'aie l'occasion réelle de vous montrer que je suis, très distingué Monsieur,

votre très dévoué serviteur,

G. H. Schuller.

Lettre 71
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

Cordiales salutations [1].

[1] D'après ce que je vois dans votre dernière lettre, le livre que vous prévoyiez de publier est en danger. Je ne peux qu'approuver votre résolution de chercher à éclaircir et à adoucir les passages du TTP qui ont mis les lecteurs en croix ! Je pense en premier lieu à ceux où il semble que vous traitiez de Dieu et de la nature d'une manière ambiguë : presque tout le monde pense que vous avez rejoint les deux. De plus, vous semblez pour beaucoup rejeter l'autorité et la valeur des miracles, dont tous les chrétiens, ou presque, sont persuadés qu'ils sont les seules choses sur quoi puisse s'appuyer la certitude de la révélation divine. De surcroît, on dit que vous dissimulez votre avis concernant Jésus-Christ, Rédempteur du monde, unique Médiateur pour les hommes, et sur son Incarnation et sa Justification. Ils exigent que sur ces trois questions, vous exposiez clairement votre pensée. Si vous faites cela, vous donnerez satisfaction aux chrétiens sensibles et raisonnables, et je pense que vous serez entièrement sorti d'affaire. Voilà, brièvement, ce que je voulais vous faire savoir, moi qui vous suis très dévoué. Portez-vous bien.

Expédié le 15 novembre 1675 [2].

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

Lettre 72
B. d. S.
Au très savant et très avisé
Monsieur
G. H. Schuller

Très avisé Seigneur, ami précieux à tous égards [1],

[1] Quel plaisir de savoir par ta lettre, reçue aujourd'hui, que tu vas bien et que notre cher Tschirnhaus a heureusement fait son chemin vers la France ! Dans les conversations qu'il a eues avec le seigneur Huygens à mon propos, il a agi très prudemment, du moins à mon avis. Et c'est surtout une très grande joie pour moi qu'il ait trouvé une occasion si opportune d'atteindre au but qu'il s'était proposé !

[2] Mais pourquoi trouve-t-il dans l'axiome 4, p. I quelque chose qui lui semble contredire la prop. 5, p. II ? Je ne comprends pas. Car cette proposition affirme que l'essence d'une idée quelconque a pour cause Dieu, en tant qu'il est considéré comme une chose pensante ; et l'axiome, que la connaissance ou l'idée de l'effet dépend de la connaissance ou de l'idée de la cause. Mais, pour avouer la vérité, je ne saisis pas très bien le sens de ta lettre sur ce point, et je crois qu'il y a une erreur de plume soit dans ta lettre, soit dans son exemplaire. Car tu écris que la prop. 5 affirme que les idéats sont les causes des idées, alors que c'est pourtant cela même qui est expressément nié dans cette proposition ; et je pense désormais que de là vient toute la confusion. Par conséquent, mes efforts pour écrire plus longuement sur cette matière seraient vains pour l'instant, tant que tu ne m'as pas expliqué clairement sa pensée et que je ne sais pas si l'exemplaire qu'il a est correct.

[3] Je connais par lettres ce Lybniz dont il parle, mais je me demande pourquoi il s'est rendu en France, lui qui était Conseiller à Francfort. Pour autant que j'ai pu le conjecturer d'après ses lettres, il m'a semblé un homme d'un tempérament ouvert, et versé dans toutes les sciences. Pourtant, je pense qu'il serait inconsidéré de lui confier aussi rapidement mes écrits. Je voudrais d'abord savoir ce qu'il fait en France, et entendre l'avis de notre Tschirnhaus après une fréquentation prolongée, quand il saura plus précisément quelles sont ses manières. Au demeurant, vous lui transmettrez pour moi, comme à un ami, mes salutations les plus dévouées. Si je peux le servir en quoi que ce soit, qu'il indique ce qu'il veut, il me trouvera tout prêt à lui rendre n'importe quel service.

[4] Mes félicitations au seigneur Bresser, notre très précieux ami, pour son arrivée ou plutôt son retour, et merci beaucoup à lui pour la bière qu'il m'a réservée, je la lui paierai dès que je le pourrai. Enfin, je n'ai pas encore commencé l'expérience du *Processus* de ton parent, et je crois que je ne pourrai pas me résoudre à la faire. Car, plus j'y pense, plus je me convainc que ce n'est pas de l'or que tu as fabriqué, mais que tu as séparé un peu de ce qui était caché dans l'antimoine. Mais je t'en dirai plus une autre fois, je manque de temps pour aujourd'hui. Cela dit, si je puis te rendre un service, me voici, tu me trouveras toujours, très distingué Monsieur,

ton très cher ami et ton très dévoué serviteur,

B. despinoza.

La Haye, 18 novembre 1675.

Monsieur
Monsieur G. H. Schuller
Docteur en Médecine
De Kortsteegh in de gestofeerede hoet,
Franc de Port Amsterdam.

Lettre 73
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble Seigneur [1],

[1] Votre très brève lettre, datée du 15 novembre, m'a été remise ce samedi. Vous y indiquez exclusivement ce qui a mis en croix les lecteurs du TTP, quand j'espérais pourtant savoir aussi quelles étaient les opinions qui semblaient ébranler la pratique des vertus religieuses, que vous aviez remarquées précédemment. Mais pour vous exposer clairement ma pensée sur les trois questions que vous notez, voici ce que j'en dis.

[2] Premièrement, je suis sur Dieu et sur la nature d'un avis différent, de très loin, de celui que les néothéoriciens chrétiens défendent d'habitude. Car je soutiens que Dieu est de toutes choses la cause immanente, comme ils disent, et non transitive. Tout est en Dieu et se meut en Dieu, voilà ce que j'affirme avec Paul et peut-être aussi, quoiqu'en un autre sens, avec tous les philosophes antiques, voire, oserai-je dire, avec tous les anciens Hébreux, pour autant qu'on peut le conjecturer à partir de certaines traditions, quoiqu'elles aient été altérées de bien des manières. Cependant, ceux qui pensent <toujours> que le TTP s'appuie sur l'unité de Dieu et de la nature (par où ils entendent une certaine masse, autrement dit de la matière corporelle) se trompent totalement.

[3] Ensuite, en ce qui concerne les miracles, je suis convaincu, au contraire, que la certitude de la révélation divine ne peut s'appuyer que sur la sagesse de sa doctrine, et non sur les miracles, c'est-à-dire sur l'ignorance, ce que j'ai montré

assez abondamment dans le chapitre 6 (sur les miracles). Simplement, j'ajouterai ici que la principale différence que je reconnais entre la religion et la superstition est que celle-ci a l'ignorance pour fondement, et celle-là, la sagesse. Telle est la cause, je crois, qui distingue les chrétiens des autres. Ce n'est ni la foi, ni la charité, ni les autres fruits du Saint Esprit. C'est seulement l'opinion. Car tout le monde défend sa cause par les miracles, c'est-à-dire par l'ignorance, laquelle est la source de tout ce qui est mauvais. De la sorte, ils changent leur foi, si vraie soit-elle, en superstition. Mais je doute fort que les rois acceptent jamais d'appliquer un remède contre ce mal-là.

[4] Enfin, pour exposer clairement ma pensée sur le troisième point, je dis qu'il n'est pas du tout nécessaire au salut de connaître le Christ selon la chair. Mais, sur le Fils éternel de Dieu, c'est-à-dire sur la sagesse éternelle de Dieu, qui s'est manifestée dans toutes choses, et surtout dans l'esprit humain, et en particulier en <l'esprit de> Jésus-Christ, je suis d'un tout autre avis. Car personne, sans cela, ne peut atteindre à l'état de béatitude, dans la mesure où c'est cela seul qui enseigne le vrai et le faux, le bon et le mauvais. Et puisque, comme je l'ai dit, cette sagesse s'est manifestée au plus haut point par Jésus-Christ, ses disciples l'ont prêchée telle qu'il la leur a révélée, et ils ont montré qu'ils pouvaient se glorifier plus que les autres de cet esprit du Christ.

[5] Par ailleurs, si certaines Églises ajoutent à cela que Dieu a pris une forme humaine, j'ai averti expressément que j'ignore ce qu'elles veulent dire. Et même, pour vous avouer la vérité, cette phrase me semble parfaitement absurde : c'est comme si quelqu'un me disait qu'un cercle a pris la nature d'un carré ! Voilà, j'estime que cela suffit pour expliquer mon avis sur les trois points. Est-ce que cela fera plaisir aux

chrétiens que vous connaissez ? Vous pourrez le savoir mieux que moi. Portez-vous bien.

[La Haye, vers le 1er décembre 1675.]

Lettre 74
Henry Oldenburg
Au très illustre et très savant Monsieur B. d. S.

Cordiales salutations [1].

[1] Comme vous semblez m'accuser d'une trop grande brièveté, je vais cette fois-ci effacer ma faute par une trop grande prolixité. Vous attendiez, je le vois, que je vous fasse l'exposé complet des opinions qui, dans vos écrits, semblent à vos lecteurs ruiner la pratique des vertus religieuses. Je vais vous dire ce qui les met le plus à la torture. Vous semblez soumettre toutes les choses, toutes les actions, à une fatale nécessité. Mais, estiment-ils, une fois que l'on a accepté et approuvé cela, on a coupé les nerfs de toute loi, de toute vertu, et de la religion ! Les récompenses et les punitions deviennent inutiles ! Selon eux, tout ce qui est contraint, autrement dit qui comporte une nécessité, on l'excuse. Dès lors, pensent-ils, tout le monde sera excusable au regard de Dieu. Si nous agissons par destin, et que tout suit, entre des mains fermes et inéluctables, un chemin précis et inévitable, quelle place reste-t-il pour la faute et la punition ? Voilà ce qu'ils ne saisissent pas. Par quel moyen peut-on dénouer ce nœud ? Il est extrêmement difficile de le dire. Je voudrais bien apprendre et connaître quel renfort vous pouvez apporter sur cette question.

[2] Les avis que vous m'avez fait l'honneur de me donner, sur les trois points que j'avais notés, soulèvent les questions que voici. Premièrement, en quel sens tenez-vous les « miracles » et l'« ignorance » pour des synonymes équivalents, comme vous semblez le penser dans votre dernière lettre ? Car il semble que la résurrection de Lazare parmi les morts, et celle de Jésus-Christ au-delà de la mort,

surpassent toute force de la nature créée, et que seule la puissance divine ait pu les accomplir. Le fait que cela excède nécessairement les limites d'une intelligence finie et contrainte dans des bornes précises n'est pas la preuve d'une ignorance coupable ! À moins que vous ne pensiez qu'il ne convient pas à un esprit créé et à sa science de reconnaître à l'esprit incréé et à la divinité une science capable de pénétrer et de faire advenir certaines choses, dont la raison et le mode ne peuvent nous être donnés et expliqués, à nous autres petits hommes ? Nous sommes des hommes, rien de ce qui est humain ne doit nous paraître étranger [2].

[3] Ensuite, puisque vous avouez ne pas pouvoir comprendre que Dieu ait réellement pris une nature humaine, qu'il soit permis de vous demander comment vous entendez les passages écrits dans nos Évangiles et dans l'Épître aux Hébreux, dont l'un affirme que « le Verbe s'est fait chair [3] », et l'autre que « le Fils de Dieu n'a pas endossé la nature des anges, mais la semence d'Abraham [4] ». Et tout le contenu des Évangiles implique, à mon avis, que le Fils unique de Dieu, le λόγος [5](qui était aussi Dieu, et avec Dieu [6]), s'est manifesté dans la nature humaine, et que pour nos péchés, il a payé par sa Passion et par sa mort le prix de notre ἀντίλυτρος [7]. Que direz-vous sur ces questions et leurs semblables, qui puisse convenir à la vérité de l'Évangile et de la religion chrétienne, envers laquelle je vous crois bien disposé ? Je voudrais très vivement l'apprendre.

[4] J'avais résolu d'écrire encore, mais je me trouve interrompu par la visite d'amis, et je ne voudrais pas manquer à mon devoir de courtoisie. Ce que j'ai rassemblé dans cette lettre suffira malgré tout, et sera sans doute ennuyeux, pour vous philosophe. Par conséquent, portez-vous bien, et croyez

que je suis à jamais l’admirateur de votre érudition et de votre science.

Londres, 16</26> décembre 1675.

Lettre 75
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble Seigneur [1],

[1] Je vois enfin quelle est cette chose que vous me demandiez de ne pas divulger ! Mais comme il s'agit du principal fondement de tout ce que contient le traité que je projetais de publier, je veux expliquer en peu de mots sous quel rapport j'affirme la fatalité de toutes choses et la nécessité des actions.

[2] Je ne soumets en aucun cas Dieu au destin. Au contraire, c'est de la nature de Dieu, selon moi, que tout suit avec une inévitable nécessité, exactement comme, de l'avis de tous, il suit de la nature de Dieu qu'il se comprend lui-même. Absolument personne ne nie que cela suive nécessairement de la nature divine, et personne ne conçoit pour autant que Dieu soit contraint par un quelconque destin : il se comprend lui-même tout à fait librement, quoique nécessairement.

[3] Ensuite, cette nécessité inévitable des choses n'ôte ni le droit divin ni le droit humain. Car les enseignements moraux, qu'ils aient ou qu'ils n'aient pas reçu de Dieu la forme de lois ou de règles de droit, n'en sont pas moins divins et salutaires. Que le bien qui suit de la vertu et de l'amour divin nous soit attribué par Dieu comme par un juge, ou qu'il émane de la nécessité de la nature divine, il n'en sera ni plus ni moins désirable pour autant. De même qu'à l'inverse, les maux qui suivent des actes et des affects mauvais sont les mêmes s'ils suivent d'eux nécessairement, et ils ne sont pas moins à

craindre. Enfin, que nous agissions de manière nécessaire ou contingente, ce sont toujours l'espoir et la crainte qui nous mènent.

[4] De plus, les hommes sont inexcusables devant Dieu, précisément pour la raison qu'ils sont au pouvoir de Dieu comme l'argile au pouvoir du potier, qui de la même pâte fait des vases, les uns pour l'honneur, les autres pour le déshonneur[2]. Si vous voulez bien accorder tant soit peu d'attention à ces quelques remarques, je ne doute pas que vous ne puissiez répondre sans peine à tous les arguments que l'on objecte d'habitude à cette position, comme beaucoup de gens, moi compris, en ont déjà fait l'expérience.

[5] J'ai considéré les miracles et l'ignorance comme équivalents parce que ceux qui s'efforcent d'appuyer l'existence de Dieu et la religion sur les miracles veulent illustrer une chose obscure par une autre plus obscure encore, dont ils ne savent absolument rien. C'est ainsi qu'ils ont inventé un nouveau genre d'argument, à savoir non la réduction à l'impossible, comme on dit d'habitude, mais à l'ignorance. Au reste, j'ai déjà assez expliqué, si je ne me trompe, mon avis sur les miracles dans le TTP. J'ajoute seulement ici que si vous considérez les points suivants, à savoir que le Christ n'est apparu ni au Sénat, ni à Pilate, ni à aucun infidèle, mais seulement aux Saints, et que Dieu n'a ni droite, ni gauche, ni lieu, mais que, selon son essence, il est partout, et que la matière est la même partout, et que Dieu ne se manifeste pas, en dehors du monde, dans l'espace imaginaire que les gens se figurent, et qu'enfin l'assemblage du corps humain n'est contraint dans ses propres limites que par le poids de l'air, vous verrez aisément que cette apparition du Christ n'est pas différente de celle que Dieu fit à Abraham, quand celui-ci vit trois hommes qu'il avait invités à manger

avec lui[3]. Mais, direz-vous, tous les Apôtres ont absolument cru que le Christ était ressuscité des morts, et qu'il était réellement monté au ciel ! Oui, je ne le nie pas. Car Abraham aussi a cru lui-même que Dieu était avec lui pour déjeuner, et tous les Juifs ont cru que Dieu, environné de feu, était descendu du ciel sur le mont Sinaï, et qu'il leur avait parlé directement. Mais toutes ces apparitions, autrement dit toutes ces révélations, et d'autres du même genre, n'en furent pas moins adaptées à la portée et aux opinions de ces hommes, à qui Dieu voulait révéler sa pensée. C'est pourquoi j'en conclus que la ressurrection du Christ d'entre les morts est en réalité spirituelle, qu'elle a été révélée seulement aux fidèles et mise à leur portée, et qu'elle consiste en ceci que le Christ a atteint à l'éternité et qu'il s'est relevé des morts (j'entends ici morts au sens où le Christ a dit : « Laissez les morts enterrer les morts[4] »), en même temps qu'il a donné, par sa vie et par sa mort, l'exemple d'une singulière sainteté, et qu'il a ressuscité ses disciples d'entre les morts dans la mesure où ils suivent l'exemple de cette vie et de cette mort qui furent les siennes.

[6] Il ne serait pas difficile d'expliquer toute l'Évangile selon cette hypothèse. Mais surtout, cette hypothèse est la seule qui puisse expliquer le chapitre 15 de la Première Épître aux Corinthiens et faire comprendre les arguments de Paul, qui autrement, en suivant l'hypothèse commune, apparaissent faibles et peuvent être réfutés sans peine[5] ! Et je passe ici sur le fait que tout ce que les Juifs ont interprété selon la chair, les chrétiens l'ont interprété spirituellement.

[7] Je reconnais comme vous la faiblesse humaine. Mais permettez-moi de vous répondre par une question : Est-ce que nous autres, petits hommes, avons une telle connaissance de la nature que nous puissions déterminer jusqu'où s'étend sa force et sa puissance, et quelles sont les choses qui surpassent sa

force ? Personne ne peut présumer de cela sans arrogance ! Dès lors, il est permis d'expliquer les miracles sans vanité, autant que faire se peut, par des causes naturelles. Et pour ce que nous ne pouvons expliquer, et dont nous ne pouvons pas non plus démontrer l'absurdité, il sera bien assez de suspendre notre jugement, et d'appuyer la religion, comme je l'ai dit, seulement sur la sagesse de sa doctrine.

[8] Enfin, vous pensez que l'Évangile de Jean et l'Épître aux Hébreux s'opposent à ce que j'ai dit, parce que vous mesurez les tournures des langues orientales à l'aune des manières de parler européennes. Et même si Jean a écrit son Évangile en grec, néanmoins il hébraïse. Quoiqu'il en soit, croyez-vous que lorsque l'Écriture dit que Dieu s'est manifesté dans un nuage, ou qu'il habitait dans le Tabernacle et dans le Temple, Dieu ait lui-même endossé la nature du nuage, du tabernacle et du temple ? Mais la plus grande chose que le Christ ait dite de lui-même, c'est qu'il était le Temple de Dieu, bien entendu ! Car, comme je l'ai dit dans mes lettres précédentes, Dieu s'est au plus haut point manifesté dans le Christ. Et pour exprimer cela plus efficacement, Jean a dit que le verbe s'était fait chair [6]. Mais assez là-dessus. […]

[La Haye, vers le 1er janvier 1676.]

Lettre 76
B. d. S.
Au très noble jeune homme
Albert Burgh

Cordiales salutations [1].

[1] J'avais eu de la peine à le croire quand on me l'avait rapporté. Enfin, je l'apprends par ta lettre : non seulement tu t'es fait, comme tu dis, membre de l'Église romaine, mais tu es même l'un de ses plus âpres défenseurs, et tu as déjà appris à déverser des malédictions et des imprécations enragées contre tes adversaires. Je pensais ne rien te répondre, certain que tu avais plus besoin de temps que de raison pour revenir à toi-même et aux tiens – sans parler d'autres causes, que tu as toi-même approuvées jadis, lors d'une conversation que nous avons eue ensemble à propos de Sténon (dont tu suis à présent les traces). Mais quelques amis, qui avaient fondé comme moi de grands espoirs sur tes remarquables capacités, m'ont demandé avec beaucoup d'insistance de ne pas manquer à mon devoir d'ami, et de penser à ce que tu étais naguère, plutôt qu'à ce que tu es aujourd'hui. Ces arguments, et d'autres du même genre, m'ont finalement convaincu de t'écrire ces quelques lignes, que je te demande très instamment de bien vouloir lire <et peser> calmement.

[2] Je ne vais pas faire le récit des vices des prêtres et des papes pour te détourner d'eux, comme les adversaires de l'Église romaine le font d'habitude. Car c'est souvent un affect hostile qui pousse le vulgaire à y recourir, et cela sert plus à agacer qu'à instruire. Allons, je concède même que l'on trouve dans l'Église romaine plus d'hommes de grande érudition et de vie droite que dans aucune autre Église chrétienne. En effet, comme cette Église compte plus de membres, on y trouve

aussi plus d'hommes de toutes conditions. Pourtant, tu ne pourras guère nier, à moins qu'avec la raison, tu n'aies aussi perdu la mémoire, qu'il y a dans toutes les Églises des hommes très honnêtes, qui rendent culte à Dieu par leur justice et par leur charité. Car nous en connaissons plusieurs de ce genre parmi les luthériens, les réformés, les mennonites et les enthousiastes[2], pour ne rien dire des autres, ceux que tu as dans ta famille, et qui au temps du duc d'Albe ont enduré d'une âme égale, avec constance et liberté, des tortures en tous genres pour leur religion. Partant de là, tu dois admettre que la sainteté de la vie n'est pas propre à l'Église romaine. Elle est commune à tous.

[3] Dès lors que par là, nous connaissons (pour citer l'Apôtre Jean, Première Épître, chap. 4, verset 13) que nous demeurons en Dieu et que Dieu demeure en nous, il s'ensuit que tout ce qui distingue l'Église romaine des autres est entièrement superflu, et par conséquent, que cela a été établi par la seule superstition. Car, comme l'a dit Jean, la justice et la charité sont les seuls signes, uniques et très certains, de la vraie foi universelle, et les fruits du vrai Saint Esprit. Partout où on les trouve, là en réalité est le Christ. Là où ils ne sont pas, le Christ n'y est pas. Seul l'esprit du Christ peut en effet nous conduire à l'amour de la justice et de la charité. Si tu avais voulu débattre de cela correctement avec toi-même, tu ne te serais pas perdu, et tu n'aurais pas jeté ta famille dans un affreux désespoir. À présent, elle pleure amèrement ce qui t'arrive.

[4] Mais revenons à ta lettre. Tu commences par te désoler du fait que je me laisse séduire par le Prince des esprits malins. S'il te plaît, un peu de bonne volonté ! Reviens à toi ! Lorsque tu avais toute ta tête, tu adorais, si je ne me trompe, un Dieu infini, en vertu duquel absolument toutes choses adviennent et

se conservent. Et maintenant, tu rêves d'un Prince ennemi de Dieu, qui, malgré Dieu, séduit et trompe la plupart des hommes (eh oui, rares sont les bons) ! Et Dieu, à cause de cela, les confierait à ce maître scélérat pour qu'il les torture dans l'éternité ? La justice divine souffre donc que le diable trompe impunément les hommes, mais elle ne laisse pas impunis les hommes, malheureusement trompés et séduits par ce diable !

[5] On pourrait tolérer ces absurdités si tu adorais un Dieu infini et éternel. Mais pas celui que Châtillon, dans la ville de Tienen (comme l'appellent les Belges), a donné impunément à manger à ses chevaux [3] ! Et c'est moi que tu plains, pauvre de toi ! Et c'est ma philosophie, que tu n'as jamais vue, que tu traites de chimère ! Ô garçon sans esprit, qui t'a donc charmé au point de te faire croire que tu avales, puis que tu as dans les intestins, le Suprême Éternel ?

[6] Néanmoins, tu sembles vouloir faire usage de la raison, et tu me demandes « comment je sais que ma philosophie est la meilleure de toutes celles qui ont jamais été enseignées dans le monde, ou qu'on enseigne encore, ou qui seront jamais enseignées dans le futur ». Voilà une question que je serais bien plus en droit de te poser à toi. Car, pour ma part, je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends. Comment le sais-je, demanderas-tu ? De la même manière, te répondrai-je, que tu sais, toi, que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Et cela est suffisant, personne ne le niera, à moins d'avoir le cerveau malade ou de rêver à des esprits immondes, qui nous inspirent des idées fausses semblables aux vraies. Car le vrai indique lui-même ce qui est vrai ou faux.

[7] Mais toi, qui prétends avoir enfin trouvé la meilleure religion, ou plutôt les meilleurs hommes pour leur confier ta

crédulité, comment sais-tu qu'ils sont « les meilleurs de tous ceux qui ont enseigné d'autres religions, qui en enseignent aujourd'hui et qui en enseigneront dans le futur ? As-tu examiné toutes les religions, tant anciennes que modernes, qu'on enseigne ici, et en Inde, et partout sur la Terre ? Et même si tu les as examinées attentivement, comment sais-tu que tu as choisi la meilleure » ? Car tu ne peux donner aucune raison à ta foi ! Mais tu diras que tu acquiesces au témoignage intérieur de l'esprit de Dieu, alors que les autres sont séduits et trompés par le Prince des esprits malins. Or tous ceux qui sont hors de l'Église romaine proclament avec autant de droit que toi, pour eux-mêmes et pour leur Église, ce que tu dis de la tienne.

[8] Tu ajoutes des remarques sur l'accord commun à des myriades d'hommes et sur la succession ininterrompue de l'Église, etc. : c'est exactement la rengaine des pharisiens [4]. En effet, avec non moins d'assurance que les sectateurs de l'Église romaine, ils font valoir des myriades de témoins, et avec autant d'impudence que les témoins chrétiens, ils rapportent les choses qu'ils ont entendues comme s'ils en avaient fait l'expérience. Ensuite, ils font remonter leur lignage jusqu'à Adam, et proclament avec la même arrogance que leur Église s'est développée jusqu'à nos jours, stable et solide, malgré la haine farouche des païens et des chrétiens. Par-dessus tout, ils défendent leur antiquité. Ils crient d'une seule voix qu'ils ont reçu leurs traditions de Dieu, et qu'ils sont les seuls à conserver la Parole écrite et non écrite de Dieu. Personne ne peut nier que toutes les hérésies sont venues d'eux, tandis que pendant quelques milliers d'années, sans être contraints par aucun souverain, ils sont restés constants, par la seule efficacité de la superstition. Les miracles qu'ils racontent, <alors que les faits gardent le silence,> pourraient

épuiser mille bavards. Mais ce dont ils sont le plus fiers, c'est qu'ils comptent, de loin, plus de martyrs que toute autre nation, et que leur nombre augmente chaque jour, souffrant pour la foi qu'ils professent avec une singulière constance d'âme. Et, sans mentir, j'ai moi-même, parmi d'autres, connu un certain Judah qu'on appelait « le fidèle[5] ». Au milieu des flammes où on le croyait déjà mort, il se mit à chanter le psaume qui commence par « À toi mon Dieu j'offre mon âme[6] », et il mourut en chantant.

[9] L'organisation de l'Église romaine, que tu loues si fort, est une affaire politique, d'ailleurs lucrative pour beaucoup, je le reconnais. Et je croirais volontiers que, pour tromper le peuple et pour contraindre l'âme des hommes, il n'y a pas mieux, s'il n'y avait aussi l'organisation de l'Église mahométane, qui est encore loin au-dessus, car depuis l'époque où cette superstition a commencé, aucun schisme n'est né dans cette Église.

[10] Si donc tu fais correctement le calcul, tu verras que seule ta troisième remarque est en faveur des chrétiens, lorsque tu dis que des hommes incultes et vils ont réussi à convertir presque toute la Terre à la foi chrétienne. Mais ce raisonnement ne vaut pas pour l'Église romaine, il vaut pour tous ceux <d'entre nous> qui professent le nom du Christ.

[11] Mais admettons que toutes les raisons que tu avances soient exclusivement en faveur de l'Église romaine. Est-ce qu'avec cela, tu crois démontrer mathématiquement l'autorité de cette Église ? Comme c'est loin d'être le cas, pourquoi veux-tu donc que je croie mes démonstrations inspirées par le Prince des esprits malins, et les tiennes par Dieu ? D'autant que, je le vois bien et ta lettre l'indique clairement, tu t'es fait l'esclave de cette Église non tant conduit par l'amour de Dieu que par la peur de l'Enfer, qui est l'unique cause de la

superstition. Est-ce là, <je te le demande,> ce que tu appelles humilité : ne pas te croire toi-même mais les autres, alors que plusieurs autres les condamnent ? Considères-tu comme arrogance et orgueil le fait que j'use de la raison, et que j'acquiesce à cette vraie Parole de Dieu qui est dans l'esprit, et qui ne peut jamais être ni déformée ni corrompue ? Assez de cette désastreuse superstition ! La raison que Dieu t'a donnée, reconnais-la et cultive-la ! À moins que tu ne veuilles être compté parmi les bêtes ? Arrête, je t'en prie, d'appeler mystères des erreurs absurdes, et de confondre honteusement les choses qui nous sont inconnues, autrement dit pas encore mises au clair, avec celles dont l'absurdité peut être démontrée, comme les affreux secrets de cette Église ! Et tu crois qu'elles transcendent d'autant plus l'intellect qu'elles répugnent plus à la droite raison !

[12] Au reste, le fondement du TTP, à savoir que l'Écriture doit être expliquée par l'Écriture seule, dont tu clames qu'il est faux avec autant d'effronterie que peu de raisons, n'est pas seulement une supposition. Il est aussi démontré comme vrai de manière apodictique, autrement dit solide, en particulier dans le chapitre 7, qui réfute également les opinions de ses adversaires. Ajoute encore la démonstration qui termine le chapitre 15. Si tu veux bien porter attention à ces <quelques> passages, et par ailleurs étudier l'histoire de l'Église (dont tu es très ignorant, je le vois bien) pour voir combien fausses sont de nombreuses traditions papales, et par quels hasards et par quels artifices le pontife romain a fini par acquérir la première place dans l'Église, six cents ans après la naissance du Christ, je ne doute pas que tu ne reviennes enfin à toi. C'est ce que je te souhaite de tout cœur. Porte-toi bien.

[La Haye, fin 1675/début 1676.]

Lettre 77
Henry Oldenburg
Au très illustre Monsieur B. d. S.

εὖ πράττειν [1].

[1] Vous avez touché juste, lorsque vous avez pointé la cause qui me fait redouter de vous voir publier la fatale nécessité de toutes choses ! C'est qu'elle risquerait de freiner l'exercice de la vertu et d'ôter leur valeur aux récompenses et aux punitions. Sur ce point, les ajouts de votre dernière lettre ne semblent pas encore résoudre l'affaire ni apaiser l'esprit humain. Car si nous autres hommes, nous sommes dans toutes nos actions, autant morales que naturelles, au pouvoir de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, sur quel fondement, je vous le demande, peut-on accuser un seul d'entre nous d'avoir agi de telle ou telle manière, dès lors qu'il lui était totalement impossible d'agir autrement ? Ne pourrons-nous pas, les uns comme les autres, répondre à Dieu : « C'est ton destin inflexible, c'est ton irrésistible pouvoir qui nous a forcés à faire cela, et nous ne pouvions faire autrement ! Pourquoi donc, et de quel droit nous infligeras-tu de cruelles punitions, que nous ne pouvions aucunement éviter, puisque c'est toi qui fais et qui diriges tout par la suprême nécessité, à ta volonté et selon ton bon plaisir ? » Lorsque vous dites que les hommes sont inexcusables devant Dieu, précisément pour la raison qu'ils sont au pouvoir de Dieu, j'inverserais, moi, complètement cet argument, et je dirais avec plus de raison, me semble-t-il, que les hommes sont entièrement excusables, puisqu'ils sont au pouvoir de Dieu. Car on a toujours vite fait de dire, il me semble : « Inéluctable est ton pouvoir, ô Dieu ; il faut donc m'excuser de n'avoir pas agi autrement ! »

[2] Ensuite, en prenant encore les miracles et l'ignorance pour équivalents, vous semblez enfermer la puissance de Dieu dans les mêmes bornes que celles de la science des hommes, fussent-ils les plus habiles, comme si Dieu ne pouvait rien faire ni rien produire sans que les hommes ne puissent en rendre raison, à condition d'y mettre toutes les forces de leur intelligence. De plus, le récit de la Passion, de la mort, de la mise au tombeau et de la résurrection du Christ est dépeint, semble-t-il, dans des couleurs si vives et si authentiques que j'oserais même en appeler à votre conscience : croyez-vous vraiment qu'il doive être compris de manière allégorique plutôt que littérale, si du moins vous êtes convaincu de la vérité du récit ? Les circonstances ont été consignées par les Évangélistes avec une telle netteté qu'elles semblent vraiment nous imposer de prendre ce récit à la lettre.

[3] Voilà les quelques notes que j'ai voulu ajouter à notre discussion. Je vous demande très instamment de m'en excuser et d'y répondre amicalement, en toute sincérité. Le seigneur Boyle vous salue très cordialement. Je vous exposerai à une autre occasion les présentes activités de la Société royale. Portez-vous bien, et continuez à m'aimer.

Henry Oldenburg.

Londres, 14 janvier 1676.

Lettre 78
B. d. S.
Au très noble et très savant
Monsieur
Henry Oldenburg

Très noble Seigneur [1],

[1] Si j'ai dit dans ma précédente lettre que nous sommes inexcusables, précisément parce que nous sommes au pouvoir de Dieu comme l'argile dans les mains du potier, voici en quel sens je voulais qu'on l'entende. C'est que personne ne peut se retourner contre Dieu parce qu'il lui a donné une nature faible ou une âme impuissante. En effet, il serait absurde qu'un cercle se plaigne que Dieu ne lui a pas donné les propriétés d'une sphère, ou un enfant qui souffre de la pierre, un corps sain. Et il le serait tout autant qu'un homme à l'âme faible puisse se plaindre que Dieu l'ait privé de la force, de l'amour et de la vraie connaissance de Dieu, et qu'il lui ait donné une nature tellement faible qu'il ne puisse ni contraindre ni modérer ses affects. Car rien n'appartient à la nature d'une chose, quelle qu'elle soit, sinon ce qui suit nécessairement de sa cause donnée. Or il n'appartient pas à la nature de chaque homme que son âme soit forte, et il n'est pas plus en notre pouvoir d'avoir un esprit sain qu'un corps sain. Cela, personne ne peut le nier, sauf à vouloir nier aussi bien l'expérience que la raison.

[2] Mais, dites-vous, si les hommes pèchent par nécessité de nature, ils sont donc excusables ! Mais vous n'indiquez pas ce que vous voulez en conclure. Est-ce à dire que Dieu ne peut pas s'irriter contre eux, ou qu'ils sont dignes de la béatitude, c'est-à-dire de la connaissance et de l'amour de Dieu ? Si vous songez au premier point, je vous l'accorde entièrement, Dieu

ne s'irrite pas, au contraire, tout arrive selon son sentiment. Mais je nie, par ailleurs, que tous les hommes soient des bienheureux. C'est évident, les hommes peuvent être excusables, et être néanmoins privés de la béatitude et souffrir de bien des manières ! En effet, un cheval est excusable d'être un cheval et non un homme, et pourtant, il est astreint à être un cheval et non un homme. Celui qui a la rage parce qu'il a été mordu par un chien doit bien sûr être excusé, mais on l'étrangle malgré tout à bon droit [2]. Enfin, celui qui ne peut pas contrôler ses désirs ni les contraindre par la crainte de la loi, même s'il doit être excusé de sa faiblesse, ne peut pourtant pas jouir de la satisfaction de l'âme, et de la connaissance et de l'amour de Dieu : il meurt nécessairement ! Je pense qu'il n'est pas nécessaire de souligner ici que lorsque l'Écriture dit que Dieu s'irrite contre les pécheurs, ou qu'il est un juge qui connaît, évalue et juge les actions des hommes, elle parle de manière humaine et selon les opinions reçues par les hommes du commun, parce que son intention n'est pas d'enseigner la philosophie, ni de faire des hommes instruits, mais des hommes obéissants.

[3] Ensuite, comment se fait-il qu'en prenant les miracles et l'ignorance pour équivalents, je vous semble enfermer la puissance de Dieu et la science des hommes dans les mêmes bornes ? Je ne le vois pas.

[4] Au reste, je lis comme vous la passion, la mort et la mise au tombeau du Christ de manière littérale, mais sa résurrection, de manière allégorique. Toutefois, j'avoue que les Évangélistes racontent aussi cet épisode avec tant de détails que nous ne pouvons pas nier qu'ils aient eux-mêmes cru que le corps du Christ avait ressuscité, était monté au ciel et y siégeait à la droite de Dieu, et que les infidèles auraient pu le voir aussi s'ils s'étaient trouvés avec eux, là où le Christ

apparut à ses disciples. Pourtant, sans porter atteinte à la doctrine des Évangiles, ils ont pu se tromper sur ce point, comme il est également arrivé à d'autres prophètes, dont j'ai donné des exemples dans ma précédente lettre. Mais Paul, à qui le Christ est aussi apparu plus tard, se glorifie de connaître le Christ non selon la chair, mais selon l'esprit.

[5] <Je vous suis très reconnaissant du catalogue des livres de l'éminent M. Boyle. Enfin, je voudrais savoir de vous, à l'occasion, les travaux actuels de la Société royale.> Portez-vous bien, généreux ami, et croyez que je suis bien à vous, de tout mon zèle et de tout mon cœur.

[La Haye, 7 février 1676.]

Lettre 79
Henry Oldenburg
Au seigneur Benedictus de Spinosa

Cordiales salutations [1].

[1] Il reste dans votre dernière lettre, rédigée à mon attention le 7 février, certaines choses qui méritent, semble-t-il, d'être encore travaillées. Vous dites qu'un homme ne peut pas se plaindre que Dieu l'ait privé de la vraie connaissance de Dieu et des forces nécessaires pour éviter les péchés, parce que rien n'appartient à la nature d'une chose, quelle qu'elle soit, que ce qui suit nécessairement de sa cause. Et moi, je dis que, dans la mesure où Dieu, Créateur des hommes, les a formés à son image, dont le concept implique, semble-t-il, la sagesse, la bonté et la puissance, il suit parfaitement, semble-t-il, qu'il est plus au pouvoir de l'homme d'avoir un esprit sain qu'un corps sain, puisque la santé physique du corps dépend de principes mécaniques, et la santé de l'esprit, au contraire, de la délibération et de la προαίρεσις [2].

[2] Vous ajoutez que les hommes peuvent être excusables, et néanmoins souffrir de bien des manières. Cela semble très dur à première vue, et la preuve que vous y joignez, à savoir qu'un chien enragé doit être excusé mais qu'on le tue pourtant à bon droit, ne résout pas le problème. Car la mort d'un chien ainsi disposé ne prouverait que notre cruauté si elle n'était pas nécessaire, parce que nous devons préserver les autres chiens, les autres animaux et même les hommes d'une morsure qui les rendrait tout aussi fous. Mais si Dieu a pourvu les hommes d'un esprit sain, comme il en a le pouvoir, il n'y aura aucune contagion à craindre dans le cas des vices. Et vraiment, il semblerait simplement cruel que Dieu voue les hommes à des tortures éternelles, ou du moins terribles pendant un certain

temps, à cause de péchés qu'ils ne pouvaient en aucun cas éviter. D'ailleurs, tout le contenu de la Sainte Écriture suppose et implique, semble-t-il, que les hommes puissent s'abstenir de pécher, car vraiment, elle abonde de menaces et de promesses, et elle proclame qu'il y aura des récompenses et des punitions ! Tout cela, semble-t-il, plaide contre la nécessité des péchés, et implique la possibilité d'éviter les punitions. Si on le niait, il faudrait dire que l'esprit humain n'agit pas moins mécaniquement que le corps humain.

[3] De plus, si vous continuez à prendre les miracles et l'ignorance pour équivalents, c'est, semble-t-il, en vertu du fondement selon lequel les créatures pourraient et devraient avoir une parfaite notion de la puissance et de la sagesse infinie du Créateur[3]. Mais je reste encore fermement convaincu qu'il en va autrement.

[4] Enfin, vous affirmez que la Passion, la mort et la mise au tombeau du Christ doivent, bien sûr, être prises littéralement, mais sa résurrection de manière allégorique. Mais, à ma connaissance, vous n'étayez votre position par aucun argument. Dans les Évangiles, la résurrection du Christ est rapportée, semble-t-il, tout aussi littéralement que le reste. Et cet article de la résurrection est le fondement de toute la religion chrétienne et de sa vérité. Si on l'enlève, la mission de Jésus-Christ et la Doctrine céleste s'effondrent. Vous ne pouvez pas ignorer que le Christ, une fois ressuscité des morts, s'est efforcé par tous les moyens de convaincre ses disciples de la vérité de sa résurrection proprement dite. Vouloir transformer cela en une allégorie, c'est la même chose qu'essayer de renverser toute la vérité du récit des Évangiles.

[5] Voilà brièvement ce que j'ai voulu, à mon tour, vous faire considérer, en vertu de ma liberté de philosopher. Je vous prie très instamment de le prendre en bonne part.

Expédié de Londres le 11 février 1676.

[6] Je vous parlerai très bientôt des recherches et des expériences présentes de la Société royale, si Dieu m’accorde la santé et la vie.

Lettre 80
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
Au très habile et très docte philosophe B. d. S.

Très illustre Monsieur [1],

[1] Premièrement, je n'arrive toujours pas à concevoir le moyen de démontrer *a priori* l'existence de corps ayant mouvement et figure, car rien de tel n'apparaît dans l'étendue considérée absolument.

[2] Deuxièmement, je voudrais apprendre de vous comment comprendre ces mots, que vous avez notés dans votre *Lettre sur l'infini* : « Pourtant, ils n'en concluent pas que de telles quantités dépassent tout nombre par la multitude de leurs parties [2]. » Car, en réalité, tous les mathématiciens ont, semble-t-il, toujours démontré, à propos de telles quantités, que le nombre de leurs parties était si grand qu'elles dépassaient tout nombre assignable. Et, dans l'exemple des deux cercles imbriqués que vous prenez dans ce passage, vous ne semblez pas non plus éclairer cette question, quoique vous l'ayez soulevée. En effet, vous montrez alors que si l'on arrive à cette conclusion, ce n'est ni parce que l'intervalle est trop important, ni parce que « nous n'avons pas le maximum et le minimum ». Mais vous ne démontrez pas, comme vous vous le proposiez, qu'on ne conclut pas l'infini de la multitude des parties.

[3] <Par ailleurs, j'ai appris de M. Leibnits que le précepteur du dauphin de France, nommé Huet, homme d'une remarquable érudition, va écrire sur la vérité de la religion humaine et réfuter votre TTP [3]. Portez-vous bien.>

2 mai 1676.

Lettre 81
B. d. S.
Au très noble et très docte Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Très noble Monsieur [1],

[1] Ce que j'ai dit dans la *Lettre sur l'infini*, à savoir qu'ils ne concluent pas à l'infinité des parties à partir de leur multitude, est évident du fait que s'ils la concluaient de là, nous ne pourrions pas concevoir une plus grande multitude de parties. Leur multitude devrait être plus grande que n'importe quelle autre multitude donnée, ce qui est faux. Car, dans tout l'espace compris entre les deux cercles non concentriques, nous concevons deux fois plus de parties que dans la moitié de cet espace, et pourtant le nombre de parties est plus grand que tout nombre assignable, aussi bien dans la moitié de l'espace que dans le tout.

[2] Ensuite, à partir de l'étendue telle que la conçoit Descartes, à savoir comme une masse au repos, il n'est pas seulement difficile, comme vous dites, de démontrer l'existence des corps ; c'est complètement impossible. Car la matière au repos persévérera, autant qu'il est en elle, dans son repos, et elle ne se mettra pas en mouvement à moins d'une cause extérieure, plus forte qu'elle. C'est pour cela que je n'ai pas hésité à affirmer jadis que les principes cartésiens des choses naturelles sont inutiles, pour ne pas dire absurdes.

La Haye, 5 mai 1676.

Lettre 82
Ehrenfried Walther von Tschirnhaus
Au très habile et très docte philosophe B. d. S.

Très savant Monsieur [1],

[1] Je voudrais que vous me fassiez le plaisir de m'indiquer comment, à partir d'un concept d'étendue fidèle à vos méditations, on peut montrer *a priori* la variété des choses [2]. Vous avez rappelé l'opinion de Descartes, qui soutient qu'on ne peut en aucune manière la déduire de l'étendue sans supposer qu'elle fut l'effet, dans l'étendue, d'un mouvement excité par Dieu. À mon sens, il ne déduit donc pas l'existence des corps de la matière au repos, à moins, peut-être, que vous comptiez pour rien la supposition d'un Dieu moteur. Comment cette variété devrait-elle suivre nécessairement et *a priori* de l'essence de Dieu ? Vous n'expliquez pas ce point. Descartes, qui devait le montrer, le croyait au-delà de la portée humaine. C'est pourquoi je vous pose cette question à vous, sachant bien que vous êtes d'un autre avis. Mais peut-être ne voulez-vous pas, pour une autre raison importante, mettre cela en plein jour ? Ce doit être le cas, je n'en doute pas. Sans cela, vous ne vous seriez pas exprimé de manière si obscure. Mais vous devez être fermement persuadé que mon affection pour vous demeurera inchangée, soit que vous me donniez votre explication en toute franchise, soit que vous la gardiez pour vous.

[2] Cela étant, voici pour quelles raisons je demande cela en particulier. En mathématiques, j'ai toujours observé qu'en partant de n'importe quelle chose considérée en soi, c'est-à-dire de la définition d'une chose quelconque, nous ne serons

capables de déduire qu'une seule propriété. Mais, si nous désirons plusieurs propriétés, il est nécessaire que nous rapportions la chose définie à d'autres : pourvu qu'alors, de la conjonction des définitions de ces choses, résultent de nouvelles propriétés. Par exemple, si dans un cercle je considère seulement la circonférence, je ne pourrai rien conclure sinon qu'elle est partout semblable à elle-même, ou qu'elle existe uniformément, et que par cette sienne propriété elle diffère essentiellement de toutes les autres courbes ; et jamais je ne pourrai en déduire aucune autre. Mais si je la rapporte à d'autres, en l'occurrence aux rayons menés du centre, ou à deux lignes qui se coupent, ou à plusieurs autres, de là je serai tout à fait capable de déduire plusieurs propriétés.

[3] Eh bien, cela semble en quelque manière s'opposer à la prop. 16 de l'*Éthique*, qui est peut-être la plus importante du livre I de votre traité. Dans ce passage, on considère comme acquis le fait qu'à partir de la définition donnée d'une chose quelconque, on peut déduire plusieurs propriétés, ce qui me semble impossible tant que nous ne rapportons pas la chose définie à d'autres. En conséquence de quoi, je ne peux voir comment, à partir de la considération d'un seul attribut, par exemple de l'étendue, on peut tirer une variété infinie de corps. Ou bien estimez-vous qu'on ne peut pas non plus conclure cela de la considération d'un seul et unique attribut, mais qu'il faut les prendre tous en même temps ? Voilà ce que je voudrais apprendre de vous. Comment faut-il le concevoir ? Portez-vous bien […].

Paris, 23 juin 1676.

Lettre 83
B. d. S.
Au très noble et très docte Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Très noble Monsieur [1],

[1] Tu me demandes si à partir du seul concept d'étendue, on peut démontrer *a priori* la variété des choses. Je crois l'avoir déjà montré assez clairement, c'est impossible. Et c'est pourquoi Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit être nécessairement expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. Mais je parlerai plus clairement de cela avec toi une autre fois peut-être, s'il me reste assez à vivre. Jusqu'à présent, je n'ai rien pu mettre en ordre sur cette question.

[2] Ensuite, tu ajoutes qu'à partir de la définition d'une chose quelconque, considérée en soi, nous ne sommes capables de déduire qu'une propriété unique. Cela a peut-être lieu dans les choses les plus simples, autrement dit les êtres de raison (auxquels je rapporte les figures), mais pas dans les choses réelles. Car de cela seul que je définis Dieu un Être dont l'existence appartient à l'essence, j'en conclus plusieurs propriétés, à savoir qu'il existe nécessairement, qu'il est unique, immuable, infini, etc. Et je pourrais de cette manière te donner plusieurs autres exemples, que je laisse de côté pour l'instant.

[3] Enfin, tu demanderas, je t'en prie, si le traité du seigneur Huet (celui qui s'oppose au TTP), dont tu m'as écrit un mot précédemment, a déjà vu le jour, et si tu peux m'en

envoyer un exemplaire. D’autre part, sais-tu quelles sont les nouvelles découvertes sur la réfraction ? Sur ce, porte-toi bien, noble Monsieur, et continue d’aimer <ton ami

B. d. S.>

La Haye, 15 juillet 1676.

Lettre 84
À un ami, à propos du *Traité politique*

Cher ami [1],

[1] J'ai reçu ta lettre hier avec plaisir. Je te remercie de tout mon cœur pour les attentions si généreuses que tu as pour moi. Je ne laisserais pas passer cette occasion […] si je n'étais pas occupé à quelque chose que je juge plus utile, et qui te plaira beaucoup, je crois. Je compose un *Traité politique*, que j'ai commencé il y a quelque temps sur ton conseil. Six chapitres de ce traité sont déjà terminés. Le premier contient une sorte d'introduction à l'ouvrage ; le second traite du droit naturel ; le troisième du droit du Souverain suprême ; le quatrième examine quelles sont les questions politiques qui dépendent du gouvernement du Souverain suprême ; le cinquième, quel est le bien le plus haut et le plus grand qu'une société puisse viser ; le sixième, comment doit être institué un gouvernement monarchique pour ne pas dégénérer en tyrannie. À présent, je m'occupe du septième chapitre, où je démontre de manière méthodique tous les éléments des six chapitres précédents concernant la monarchie bien ordonnée. Je passerai ensuite aux gouvernements aristocratique et populaire, et enfin aux lois et aux autres questions particulières concernant la politique. Sur ce, porte-toi bien […].

[La Haye, deuxième semestre 1676.]

VARIANTES

Lettre 6

a. *Var. :* À cette étape, il doit faire beau.

b. *Var. :* C'est pourquoi il me semble qu'on peut conclure que, premièrement, pendant la liquéfaction, les parties du nitre sont séparées de son sel fixe, et que, bien que la flamme projette loin d'elle également les parties fixes, elle ne les projette pas sans les dissocier des parties volatiles (comme les appelle l'illustre auteur). Deuxièmement, que ces parties volatiles, une fois dissociées du sel fixe, ne peuvent pas, du fait de leur mouvement moins vif, s'introduire à nouveau à travers les pores de ce même sel. C'est pourquoi il s'ensuit, troisièmement, que les parties de la fumée ayant adhéré au flacon, et qui dans l'air frais se sont rassemblées en cristaux de nitre, étaient les parties du nitre séparées du sel fixe. Et les cristaux de nitre qu'elles ont formés consistaient seulement en parties volatiles.

c. *Var. :* cela suffit à obtenir ce qu'elle ne pouvait faire auparavant, à savoir corrompre l'or.

d. *Var. :* En effet, le même corps est soit léger soit lourd, en fonction de sa disposition et de la nature des fluides dans lesquels il est immergé. Ainsi, les particules du beurre, tant qu'elles nagent dans le petit lait, forment une partie du lait. Mais, une fois que le lait (ou la crème) a acquis un nouveau mouvement, auquel toutes les parties composant le lait entier ne peuvent s'accommoder aussi facilement qu'à son mouvement premier, les parties du beurre deviennent trop légères pour pouvoir composer un liquide avec le petit lait, et sont encore trop lourdes pour composer un fluide avec l'air. Et, parce qu'elles ont une figure irrégulière, comme il ressort du fait qu'elles n'ont pas pu s'accommoder au mouvement des

particules du petit lait, elles ne peuvent pas non plus constituer un fluide à elles seules, de sorte qu'elles se couchent et qu'elles s'imbriquent les unes sur les autres.

e. *Var. :* Cette seule observation indique assez la nature des fluides.

f. *Var. :* cela serait très utile, à mon avis, et même tout à fait indispensable pour comprendre et maîtriser les propriétés particulières des liquides.

g. *Var. :* Soit dans la fig. 1 un miroir plan poli de manière irréprochable, A et B deux marbres immédiatement en contact ; que le marbre A soit attaché à un crochet E, et B attaché à une corde N, T est une poulie, G un poids qui montrera quelle force est requise pour séparer le marbre B du marbre A selon une ligne parallèle à l'horizon.

h. *Var. :* Dans la fig. 2, soit F une corde assez robuste par laquelle le marbre B soit attaché au sol, D une poulie, G un poids qui montrera quelle force est requise pour séparer le marbre B du marbre A selon une ligne perpendiculaire à l'horizon.

Lettre 32

a. *Var. :* je considère que les choses sont considérées comme parties d'un tout quelconque dans la mesure où la nature de chacune s'adapte à la nature de la suivante de telle sorte qu'autant que possible, elles s'accordent entre elles ; en effet, dans la mesure où elles ne s'accordent pas, chaque partie forme sans les autres une idée distincte dans notre esprit, et pour cette raison chacune est considérée comme un tout.

b. *Var. :* concevons.

c. *Var. :* que celles qui peuvent suivre de la seule nature du sang, c'est-à-dire de son rapport entre les mouvements de la lymphe, du chyle, etc.

d. *Var. :* Et puisque la nature de l'Univers n'est pas limitée comme la nature du sang, mais absolument infinie, les variations des parties, qui peuvent suivre de cette infinie puissance, doivent être infinies. De plus, sous le rapport de la substance, je conçois que chaque partie a une union très étroite avec son tout. Car, comme je me suis efforcé de le démontrer jadis, alors que j'habitais encore Rijnsburg, la nature de la substance est d'être infinie, de sorte qu'il suit que chaque partie du tout de la substance corporelle appartient à toute la substance, et sans le reste de la substance ne peut ni être ni se concevoir.

Lettre 43

a. *Variante du brouillon* : l'auteur des *inepties*. Spinoza désigne la lettre 42.

ANNEXES

APPENDICE I
La démonstration géométrique de 1661

La démonstration envoyée par Spinoza à Oldenburg en complément de la lettre 2 est perdue, mais on peut la reconstituer à partir des éléments que cite celui-ci dans la lettre 3. Comme il s'agit d'une étape dans l'élaboration de l'appendice géométrique au Court Traité*, que l'on retrouvera encore, sous une forme modifiée, au commencement de l'*Éthique*, il semble utile de la reconstituer ici sous forme synthétique.*

Définitions.

I. Par Dieu, j'entends l'Être consistant en une infinité d'attributs dont chacun est infini, autrement dit suprêmement parfait en son genre.

II. Par substance, j'entends ce qui se conçoit par soi et en soi, autrement dit ce dont le concept n'enveloppe pas le concept d'autre chose, et par modification ou accident, ce qui est en autre chose, et se conçoit par ce en quoi il est.

<*Explicatio* ou *exemplum* : l'étendue se conçoit en soi et par soi. De la même manière, la pensée se conçoit en soi et par soi. Par conséquent, l'étendue n'est pas limitée par la pensée, ni la pensée par l'étendue. Car un corps est limité par un autre corps, et une pensée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée, ni une pensée par un corps.>

III. Par attribut, j'entends tout ce qui se conçoit par soi et en soi, de sorte que son concept n'enveloppe pas le concept d'une autre chose.

Axiomes.

I. La substance est par nature antérieure à ses affections.

II. Rien n'existe dans la nature des choses que des substances et des accidents.

III. Les choses qui sont d'attributs différents n'ont rien de commun entre elles.

IV. Des choses qui n'ont rien de commun entre elles, l'une ne peut être cause de l'autre.

Propositions.

I. Il ne peut exister deux substances dans la nature, à moins qu'elles ne diffèrent de toute leur essence.

II. La substance ne peut être produite, l'existence appartient au contraire à son essence.

III. Toute substance doit être infinie, autrement dit parfaite en son genre.

Scolie.

[Spinoza, dans la lettre 4, décrit le contenu de ce scolie de la manière suivante :] « L'existence d'une chose définie ne suit pas de la définition de n'importe quelle chose. Au contraire, elle suit seulement (comme je l'ai démontré dans le scolie que j'ai ajouté aux trois propositions) de la définition, autrement dit de l'idée, d'un certain attribut, c'est-à-dire (comme je l'ai expliqué ouvertement à propos de la définition de Dieu) d'une chose qui se conçoit en soi et par soi. D'ailleurs, j'ai aussi exposé, si je ne me trompe, la raison de cette différence dans ledit scolie, avec une clarté suffisante, surtout pour un philosophe. Car celui-ci est censé ne pas

ignorer la différence qu'il y a entre une fiction et un concept clair et distinct, et encore moins la vérité de l'axiome selon lequel toute définition, autrement dit toute idée claire et distincte, est vraie. »

APPENDICE II
Note de Blyenbergh sur son entretien avec Spinoza (1665)

Après avoir rencontré Spinoza, Blyenbergh se plaint de n'avoir pas pu retenir toutes les informations dont il a été submergé. Pourtant, des années plus tard, il semble avoir utilisé l'une des notes qu'il a prises après leur entretien de 1665. Dans l'ouvrage qu'il écrit pour réfuter le Traité théologico-politique*, il présente comme littérale une citation des paroles prononcées par Spinoza. Le passage est introduit par une note en marge : « L'intention [de Spinoza] est d'instaurer une religion politique. »*

L'extrait qui suit est tiré de La Vérité de la religion chrétienne et l'autorité de l'Écriture sainte contre les arguments des impies, ou une réfutation du livre blasphématoire intitulé Traité théologico-politique*, à Leyde, chez Daniel Van Gaesbeeck, 1674. Texte traduit d'après Wim Klever, « Spinoza interviewed by Willem Van Blyenbergh »,* Studia Spinozana 4 *(1988), p. 317-320.*

« Car un certain Monsieur, que je crois (mais sans certitude) être l'auteur de ce traité, a utilisé ces mots, parmi d'autres, tandis qu'il parlait de cela avec moi. "Dès lors que la religion est si obscure et si douteuse, pourquoi le Souverain suprême ne devrait-il pas produire l'obéissance d'une communauté vertueuse au moyen de sévères punitions autant que par le biais trompeur de la religion ?" Chacun peut aisément comprendre par là l'opinion sur les effets de la religion que soutiennent cet homme et ses semblables. »

APPENDICE III
Lettres de Christiaan Huygens sur sa rivalité avec Spinoza

Comme tous les savants de son temps, Christiaan Huygens entretint une importante correspondance. Mais, bien qu'il fût un temps le voisin de Spinoza et qu'il ait considéré celui-ci comme un rival dans l'invention de procédés optiques, aucune lettre ne semble avoir été échangée entre les deux hommes. Huygens préfère évoquer Spinoza dans les lettres qu'il adresse à son frère Constantyn, à une période où celui-ci s'engage activement dans les questions optiques. Bien que ses réponses ne nous soient pas parvenues, on devine, d'après les lettres de Christiaan, que Constantyn fréquentait plus volontiers le philosophe que son frère, lequel ne semble pas avoir eu une grande considération pour celui qu'il désigne parfois seulement comme « le Juif de Voorburg ». Pourtant, Christiaan Huygens possédait également copie de quelques lettres échangées entre Spinoza et Oldenburg : les lettres 31 et 32 sont numérotées 1483 et 1498 dans sa correspondance, où les deux hommes évoquent précisément les travaux de Huygens en optique.

Il nous a semblé utile de présenter ces textes dans leur intégralité, afin que les passages concernant Spinoza soient placés dans le contexte qui est le leur et apportent un complément sur les questions optiques et les manières épistolaires de l'époque. Ces lettres sont écrites en français. Nous modernisons l'orthographe et la ponctuation.

Les lettres qui suivent sont tirées de Christiaan Huygens, Œuvres complètes*,* VI. Correspondance*,* 1666-1669*, publié par la Société hollandaise des sciences, La Haye, M. Nijhoff, 1888-1950, 23 volumes.*

Lettre 1601. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 9 septembre 1667.

Voici la quittance pour l'autre demie année que l'on demande, quoi qu'il me semble qu'autrefois une seule suffisait. Je croyais assurément avoir laissé le parchemin entre vos mains, mais puisque vous ne l'avez pas et que je ne l'ai non plus ici, il faut qu'il soit enfermé dans l'armoire sur le degré, ou que vous l'ayez égaré, ce qui serait fâcheux. Je vois cependant que le folio est marqué dans l'attestation 4615 [1], que vous m'envoyez, je ne sais si c'est par vous ou par le receveur, mais le sachant une fois, il n'est plus nécessaire de regarder au Rentebrief [2] pour pouvoir recevoir l'argent.

Pour la lunetterie, je n'y ai pas renoncé, mais comme je n'ai voulu m'appliquer à ce métier que pour tâcher de faire quelque chose d'extraordinaire, c'est-à-dire des verres de 8 pouces ou plus de diamètre, j'ai toujours attendu qu'on me préparât du verre pour cela dans la verrerie que l'on a établie ici pour les glaces de miroir. L'on m'a fait voir de temps en temps plusieurs échantillons de verre épais, mais la matière ne me satisfait nullement, n'étant ni assez transparente dans cette épaisseur, ni exempte de veines, et outre cela fort pleine de petites bulles. De sorte qu'il sera nécessaire de donner commission à quelqu'un pour en faire faire à Venise. Si ce n'était l'effort qu'il faut faire en polissant, les glaces ordinaires pourraient suffire, mais c'est en cela qu'elles souffrent trop, et vous savez que tout est gâté si elles plient. Je ne vois pas pourquoi vous voudriez des platines plus grandes que les miennes dont je me sers en y faisant un rebord, car le grand verre que j'y ai travaillé est parfaitement bien douci, et ne saurait l'être mieux au jugement de tous les experts qui

l’ont vu. Le sieur Spinosa, à ce que je vois, n’a pas encore guère [sic] approfondi cette matière, et vous êtes peu charitable de le laisser ainsi dans l’erreur.

Ce que vous me mandez des fèves semble si peu vraisemblable que j’ai douté ou que vous vouliez vous moquer de moi, ou que d’autres s’étaient moqués de vous ; et je croirais plutôt le dernier parce qu’il me semble que vous en parliez fort sincèrement.

Je ne veux pas débiter cette merveille devant que j’en aie plus de certitude ; c’est pourquoi vous me direz s’il vous plaît votre auteur et s’il y a des personnes curieuses et dignes de foi qui aient observé en d’autres années que les fèves étaient placées au contraire de ce qu’elles sont maintenant. Le miracle serait de même ici qu’en Hollande, car j’y ai regardé. Mais, à vous dire la vérité, je crains fort qu’on ne vous en ait donné à garder [3].

Le Polonais qui persécute Monsieur Heinsius, et moi par lui [4], est un pédant qui fait un livre qui ne vaudra guère, et touchant lequel je ne saurais lui rien dire qui le doive contenter, car je ne voudrais pas le flatter parce que je prévois qu’il fera imprimer ma lettre. Je tâcherai pourtant de lui faire répondre afin que Monsieur Heinsius n’en soit plus inquiété. L’on m’avait dit qu’il s’en était retourné en Suède.

Envoyez-moi donc l’acquis de Monsieur Severijn des 100 livres, et qu’il sache que s’il se plaint de moi, j’ai aussi sujet de me plaindre de lui, parce qu’il m’a fait une horloge de la nouvelle invention dont j’ai fait présent à Monsieur de Carcavy, laquelle jusqu’ici il n’y a pas eu moyen de faire aller sans s’arrêter, et l’on y travaille encore à présent pour tâcher d’y remédier.

Il y a des gens qui m'attendent. C'est pourquoi je ne puis écrire au frère Louis.

*

Lettre 1603. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 30 septembre 1667.

J'admire assez que l'humeur de la lunetterie vous soit revenue, sans que vous ayez aucun compagnon de travail, car je trouve que cela aide beaucoup, et si j'en avais eu ici, je crois que j'aurais aussi fait quelque chose, quoique le verre épais pour faire de grands objectifs nous manque encore. Nous irons voir aujourd'hui celui qu'on a préparé de nouveau dans la verrerie du faubourg Saint-Antoine. Wallestein, le Danois que vous connaissez, mande de Venise que là même il n'a su avoir du verre comme il souhaite.

Si vous voulez perfectionner la campanine [5], il sera pour le moins aussi nécessaire de tailler les oculaires vous-même que l'objectif, car pour avoir ceux-là mieux faits que ne sont ceux de Ménard, l'original de Rome surpassait les copies. Je voudrais savoir quelle grandeur d'ouverture Spinosa et Monsieur Hudde déterminent pour les 40 pieds. Suivant mon calcul, il y aurait près de 5 pouces, et pour 60 pieds 6 pouces et demi, et pour 100 pieds près de 10 pouces. Ce calcul est bien plus aisé à faire que des verres de la bonté requise pour souffrir d'être tant découverts.

Vous avez bien entendu ce que j'ai autrefois écrit à mon père touchant les oculaires de la campanine, à savoir que tous les deux oculaires doivent s'approcher du troisième qui est auprès de l'œil en enfonçant le tuyau qui les contient d'environ un doigt.

Je ne doute pas que Monsieur Bisschop ne donne des choses très belles dans son livre. Mais ne croyez-vous pas que ces figures vaudraient encore mieux, si elles étaient dessinées après les statues antiques mêmes, au lieu qu'il les a prises des dessins de bons maîtres.

Il est vrai que je n'ai encore rien vu de ceux de Monsieur Jabach, et vous m'en plaindrez encore davantage que vous ne faites quand vous saurez qu'il m'a offert plus d'une fois de me les montrer.

Je reçois assez souvent des nouveaux livres de Florence, mais il n'est point venu des observations depuis celles de Mars qui tourne sur son axe. Vous en aurez part, quand il y aura quelque chose de nouveau.

Vous ne me dites rien touchant le miracle des fèves.

Je vous prie de dire au frère Louis qu'il ait la bonté de m'envoyer 2 ou 3 bagues de cornaline de belle couleur et non pas trop enfoncée. La largeur doit être qu'à peine elles entrent à son petit doigt. Il faut qu'elles soient polies et qu'il m'expédie ceci *cito cito* [6].

POUR MON FRÈRE DE ZEELHEM.

*

Lettre 1606. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 14 octobre 1667.

Puisque vous voulez encore ajouter ces 50 livres à Monsieur Severijn, soit. Voici ma quittance, si je ne l'oublie. Pour ce qui est de lui procurer ici du débit de ses ouvrages, cela n'est pas si aisé. Premièrement, parce que le nombre des pendulifices [7] s'est multiplié ici, et que l'on y travaille pour le

moins aussi bien que chez nous. Et puis les malheurs qui arrivent en chemin, et les reproches qu'on me fait, quand les ouvrages ont quelque imperfection, m'ôtent l'envie d'en faire venir.

Mandez-moi je vous prie si votre petite lentille est assez polie pour n'avoir besoin de la frotter sur le papier avec le tripoli, car alors la manière serait fort bonne. Je me souviens toujours de celles que le Juif de Voorburg avait dans ses microscopes qui avaient un poli admirable quoiqu'il ne s'étendît pas par tout le verre.

Je verrai ce que je pourrai faire avec Monsieur de Carcavy, pour ce qui est du livre d'Aldrovandus qu'il n'a pas encore eu le loisir de chercher parmi ses livres qui sont, comme je vous ai déjà dit, entassés dans une chambre.

Je serais fort aise de faire plaisir, si je puis, à Messieurs Ryckert et Pergens : jusques ici je n'ai pas appris leur arrivée.

L'on n'a jamais parlé de faire venir ici Campani ou Divini, par ce que nous croyons pouvoir faire aussi bien et mieux qu'eux pourvu qu'on nous fournisse du verre qui soit comme nous le souhaitons.

Il faut bien pourtant faire venir quelqu'un de leurs meilleurs verres objectifs, ce que je n'aurai point de peine à obtenir.

Je recommande encore mes cornalines au frère Louis s'il n'en a pas encore fait emplette, et qu'elles soient de la couleur comme je les ai demandées. Il y a un orfèvre au bout du Speustraet qui en était toujours pourvu.

*

Lettre 1608. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 4 novembre 1667.

J'espérais toujours vous donner et à Monsieur Bisschop la satisfaction souhaitée mais, ayant cherché avec Monsieur de Carcavy parmi ses livres l'Aldrovandus qu'il croyait avoir, il ne s'est point trouvé ; et il n'est non plus parmi ceux du Roy. Que s'il se fût rencontré en l'une ou l'autre bibliothèque, il me l'aurait prêté pour vous l'envoyer. Maintenant patientez, comme écrivait le bon cousin de Vogelaer, de qui je fus marri d'apprendre le mauvais état.

Je suis fort aise du bon succès de votre travail en Télescopie et Microscopie, et j'en prône ici parmi les amateurs, qui disent qu'il faudrait que vous envoyassiez une campanine de votre façon pour la confronter avec la véritable, et ils ont raison. L'ouverture de celle-ci est justement la même avec la moindre de celles que vous avez remarquées.

Le Juif de Voorburg achevait ses petites lentilles par le moyen de l'instrument et cela les rendait très excellentes, je ne sais pourquoi vous n'en faites pas de même. S'il continue au travail des grands verres, vous me ferez plaisir de m'apprendre comme il y réussit.

Ici, nous n'avons pas encore pu avoir du verre épais pour cet usage et je viens de donner un nouveau mémoire pour ceux de la verrerie qui mettront un pot exprès dans leur fourneau avec de la matière extraordinairement raffinée.

J'ai répondu al Signor Padre pour la deuxième fois à son problème dioptrique, l'assurant que l'on ne saurait faire de meilleures lunettes que les campanines et de la même longueur. Si quelqu'un peut me réfuter par l'effet, j'en serai bien aise.

Je vous ai prié par deux de mes précédentes de recommander au frère Louis la commission dont je l'avais

chargé pour les cornalines. Cependant, je n'en entends pas parler, et j'incline fort à croire que Votre Seigneurie a oublié.

POUR LE FRÈRE DE ZELEM.

*

Lettre 1611. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 2 décembre 1667.

J'ai été empêché par divers accidents de faire réponse à votre dernière lettre du 3 novembre dans laquelle était enfermée la petite lentille que celle-ci vous rapporte. Ce n'est pas son obscurité qui m'y déplaît le plus ni qui fait le plus de mal, mais le peu de soin que vous avez pris à la bien doucir, ce qui paraît quand on la regarde avec un microscope, car on la voit, même au milieu, toute pleine de petits creux. Et puis, que l'ouverture doit être si petite, imaginez-vous combien peu de rayons *datter te recht raecken*[8]. Car le poli gâte encore bien davantage un verre où il y a de ces petits creux qu'un autre bien uni.

Pour ce qui est du mauvais succès de vos objectifs faits à ma nouvelle manière, je ne sais pas bien à quoi il faut l'imputer. C'est peut-être qu'en formant votre verre, vous avez gâté la figure de votre creux, parce que vous aurez moins usé les bords. À moi, cet inconvénient du mauvais douci au milieu du verre n'arrivait pas quand je travaillais dans ma petite forme de 4 pieds et demi, mais aussi j'avais une autre de fer pour former le verre auparavant, ce qui est très nécessaire. En tout cas, pour les longues lunettes, il est certain que cette méthode est très bonne, puisqu'on ne saurait mieux doucir un verre que l'est ce grand que j'ai apporté avec moi de Hollande, que les experts d'ici admirent en ce point. Il faudra que

j’invente quelque manière pour fournir une force suffisante au poli sur le plomb, à faute de quoi il est demeuré jusqu’ici sans être achevé.

Il faut laisser faire notre Juif avec ses ouvertures, et l’expérience le doit réfuter mieux que la théorie, parce qu’en effet la détermination des ouvertures a son premier fondement dans l’expérience. Car il faut savoir par exemple qu’une lunette de 12 pieds peut souffrir l’ouverture de deux pouces, et de cela je déduis ensuite l’ouverture de toutes les autres plus longues ou plus courtes. Mais il peut soutenir qu’on n’a jamais fait un bon verre de 12 pieds, s’entend dans sa plus grande perfection, et c’est ce qu’il doit prouver par son travail en faisant de meilleurs, dont peut-être il n’est pas fort capable.

Pour le beau verre que vous demandez, j’aurais bien de la peine à vous en trouver, parce que les ouvriers en ont très peu et ne veulent pas s’en défaire, mais je ne sais d’un autre côté s’il est si fort à désirer, parce qu’il me semble qu’il tient un peu de cette mauvaise qualité qui accompagne le verre blanc presque toujours, qui est de jeter le sel, de sorte qu’on le trouve toujours halé, après l’avoir laissé quelque temps sans l’essuyer. Prenez garde si vous ne le remarquerez pas à ces verres de la lunette de mon père, car je m’en suis aperçu en d’autres lentilles semblables de la même étoffe. Ce défaut n’est pas seulement incommode, mais il gâte aussi peu à peu la figure et le poli des verres. Adieu. Je suis maintenant à faire des expériences sur le mouvement circulaire pour lesquelles j’ai fait faire une table ronde qui tourne sur un pivot et est percée dans le milieu. Je crois avoir trouvé par ces spéculations la cause de la gravité, qui est de conséquence.

POUR MON FRÈRE DE ZEELHEM.

*

Lettre 1633. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 6 avril 1668.

Il est vrai que je ne vous ai pas encore dûment remercié de l'objectif que vous m'avez envoyé, quoique j'aie mandé il y a longtemps dans une lettre à mon père qu'il m'avait été rendu et que je l'avais trouvé très bon. J'ai aperçu manifestement que ma lunette, où[9] je l'ai employée au lieu de l'objectif qu'avait fait le jeune Ménard, en est devenue meilleure. Mais les oculaires n'étant pas trop bons, cela fait que la campanine originelle chez l'abbé Charles est toujours plus parfaite tant pour la distinction que pour la grandeur de l'ouverture du diaphragme. Si vous étiez bien assuré que Meester Cornelis ne vous polit pas vos oculaires à la manière ordinaire au lieu de celle que vous lui avez montrée, je vous prierais de lui en commander 3 pour moi. Mais toujours s'obligera-t-il bien de les faire aussi bons que les vôtres, et voici de l'argent pour le payer afin que ma commission ne vous soit pas à charge. Je crois qu'il est bon de les travailler un peu plus grands afin qu'ils soient bons jusqu'aux bords étant rognés.

Si les objectifs de l'Israélite ne sont pas bons dans ses lunettes de 3 et de 6 pieds, il est bien éloigné encore d'en faire avec ces grandes ouvertures qu'il avait concertées avec Monsieur Hudde.

J'ai essayé vos trois petites lentilles dont les deux plus grandes sont assurément fort bonnes, et principalement celle qui est dans le petit tuyau de cuivre. Pour la petite, j'ai facilement trouvé moyen de l'appliquer en sorte qu'elle ne s'empêchât pas la lumière elle-même, mais je ne trouve pas qu'elle représente les objets distinctement comme les autres, avec quelque petite ouverture que je lui donne. Peut-être

qu’elle n’est pas bien travaillée, c’est-à-dire en la doucissant. Car, pour votre poli, j’en ai bonne opinion et ne crois pas que la figure se gâte aisément sur le liège, parce qu’il obéit facilement. J’ai toujours envie d’essayer à polir les grands verres de même sur quelque chose qui cède, comme sur du gros drap appliqué sur la forme, car pour le plomb piqué il y a de la peine à achever.

L’on nous apporte de temps en temps des échantillons de verre de la verrerie qui est dans cette ville, mais rien de bon jusqu’ici, parce qu’il est ou trop peu transparent, ou plein de veines quand il est clair. Mais, pour revenir à vos microscopes, il est vrai qu’après avoir essayé ces petites lentilles qui grossissent si fort les objets, on est bien aise de revenir à nos autres médiocres de jadis, non seulement à cause de la clarté, mais encore parce qu’à ces petites lentilles la distance de l’objet est si fort déterminée, qu’on ne peut voir le dessus et le dessous d’un cheveu en même temps, ce qui est fort incommode et me fait penser s’il ne serait pas bon de prendre l’objectif encore moins convexe de beaucoup que celui qui se fait dans le petit creux de fer que vous avez, et de faire en sorte que l’objectif et l’oculaire fussent à peu près de la même force, chacun environ d’un pouce : car il est certain que, tant que l’objectif est moins convexe, d’autant la distance de l’objet souffre plus de variation. Je viens d’expérimenter qu’avec deux oculaires de campanine éloignés l’un de l’autre de quelque 14 ou 15 pouces et avec ouverture de 3 lignes, l’on peut faire quelque chose de bon, et on n’a qu’à les éloigner davantage si on veut qu’ils grossissent davantage. Adieu.

POUR MON FRÈRE DE ZEELHEM.

*

Lettre 1638. Christiaan Huygens à Constantyn Huygens, son frère.

À Paris, ce 11 mai 1668.

Il est vrai que l'expérience confirme ce que dit Spinosa : que les petits objectifs au microscope représentent plus distinctement les objets que les grands, avec des ouvertures proportionnelles. Et sans doute la raison peut s'en donner, quoique le sieur Spinosa ni moi ne la sachions pas encore. Mais aussi, de l'autre côté, il est certain qu'on distingue plus de profondeur aux objets quand l'objectif est moins convexe. De sorte qu'il faut tenir le milieu entre l'un et l'autre pour avoir des microscopes qui fassent un effet agréable, mais si on ne cherche qu'à grossir beaucoup, il faut des petites lentilles. J'ai essayé votre dernière proportion avec vos objectifs et deux oculaires joints l'un contre l'autre qui font un bon effet, sinon que les points paraissent trop, et bien plus que lorsqu'on n'emploie qu'un oculaire seul de 2 pouces. Et la raison y est toute évidente, puisque l'un est de 3 pouces et l'autre de 2 pouces et demi. Il vaudrait donc mieux que l'un fût de 4 ou 5 pouces et l'autre le plus près de l'œil d'1 pouce et demi ou environ, et distant de 2 pouces du premier, parce qu'ainsi les points de l'un ni de l'autre ne paraîtront pas.

Notre ancienne manière avait les deux oculaires si près de l'œil que cela empêchait les points d'être vus, à quoi contribuait encore beaucoup l'ouverture de l'objectif un peu grande. Car, étant petite et la multiplication forte, il est malaisé que les points de l'oculaire près de l'œil ne paraissent, et le meilleur remède est de la faire d'une manière qui n'ait que fort peu de points. J'ai dans mon microscope un petit oculaire de 6 lignes, qui est de telle matière et aussi blanche que du cristal de roche. Avec cela, elle est fort bonne et souffre pour le

moins aussi grande ouverture que votre petite, que je vous renvoie. Je tiens l'autre pour faire des essais et vous en remercie. Le poli est fort bon.

Voici les mesures de la vraie campanine, avec laquelle j'ai été comparer la mienne, qui à cause de la grande ouverture que j'avais donnée à l'objectif, était beaucoup plus claire, mais en récompense un peu moins distincte que l'autre, qui en effet est un peu sombre, mais pourtant très excellente. J'ai dû depuis rétrécir mon ouverture, mais cela fait paraître les points oculaires qui en sont assez chargés.

L'ouverture chez l'abbé Charles est celle-ci :

Le diaphragme tel :

Du trou de l'œil au premier oculaire :

Du premier au second oculaire :

Du second oculaire au troisième :

Je prends toujours du milieu de l'épaisseur des verres.

Les 3 oculaires ont chacun leur distance de foyer d'1 pouce 10 lignes.

L'objectif est de 2 pieds 5 pouces.

Toute la longueur de la lunette 3 pieds 3 pouces, qui est moindre de 4 pouces que la mienne, tout est mesure de la Rhynlande.

Pour ce qui est de ma nouvelle méthode de composer un petit cave avec un objectif, je ne trouve pas qu'il y ait de vos petites formes qui vous puissent servir, mais pour un verre planoconvexe de 2 pieds 8 pouces comme vous en faites, il faut un oculaire dont l'une des superficies soit travaillée dans un creux comme celui-ci :

Dont le diamètre soit 289/1000 d'un pouce, et l'autre sur une boule dont le demi-diamètre soit 187/1000 d'un pouce, qui est telle :

De sorte que votre lentille creuse sera de cette forme :

Et il faut tourner le côté convexe vers l'œil. Cette lunette grossira trente fois, et pour cela il faut travailler l'objectif un peu grand, afin de lui donner grande ouverture. Le côté convexe doit être en dehors. Ce composé, suivant la démonstration, doit faire autant que les verres hyperboliques, parce que le concave corrige les défauts de l'objectif qui viennent de la figure sphérique. C'est pourquoi je ne puis pas déterminer l'ouverture de l'objectif qui peut-être pourra être trois ou quatre fois plus grande qu'à l'ordinaire, mais si nous la pouvons seulement faire double, ce sera beaucoup gagné et la clarté sera assez grande pour la multiplication de trente. L'oculaire ne doit avoir qu'une petite ouverture et qui soit prise justement au milieu.

Il n'est pas nécessaire de vous recommander le secret. Et, quand même l'invention ne réussirait pas, je ne voudrais pas que vous en dissiez rien à l'Israélite afin que par lui, Hudde ou d'autres ne pénétrassent dans cette spéculation qui a encore d'autres utilités.

Pour auteur de dioptrique, je n'en vois pas encore de meilleurs que Kepler, dont il y a un exemplaire dans la bibliothèque de mon père, outre celui que j'ai emporté, qui est relié avec d'autres traités. Demandez-moi ce que vous n'y comprendrez pas, et ce que vous voulez savoir davantage, et je vous éclaircirai de tout. Si ma dioptrique ne s'avance plus, ce n'est que faute de loisir, et parce qu'il est difficile de s'appliquer à ces matières par intervalles, quand on est distrait par beaucoup d'autres choses comme je le suis toujours ici.

Pour la perspective, je n'ai vu aucun auteur que Stevin, c'est pourquoi je ne puis pas vous dire qui est le meilleur. Il y a si peu de difficultés en cette science, qui se peut comprendre dans une ou deux règles, que je ne doute pas que vous ne puissiez trouver tout par vous-même. Dites-moi ce que vous y trouvez de plus difficile, et je vous l'expliquerai.

Quand vous aurez le loisir, faites-moi un petit dessein de votre tour avec les mesures et remarques nécessaires afin que j'en fasse un de même.

APPENDICE IV
Jarig Jelles, Profession de foi chrétienne et universelle [10]

La publication par Spinoza du Traité théologico-politique *en 1670 suscita à Amsterdam une vague d'indignation, bientôt largement partagée par les philosophes et les savants européens. Tandis que plusieurs d'entre eux écrivirent des « réfutations » contre Spinoza, il semble qu'une partie des accusations dont il fut l'objet rejaillirent sur ses amis, et notamment sur Jarig Jelles. Il est possible que celui-ci ait été mis en cause par un pamphlet, forme littéraire brève et commode diffusée sous la forme de petites affiches, qui avait déjà joué un rôle dans de précédentes controverses religieuses* [11]*. Nous ignorons quelle était la teneur exacte des « bruits » auxquels il fut en butte, mais nous savons que Spinoza lui conseilla d'y répondre. Jelles prit donc la plume dans une double intention, visant d'une part à répondre à des accusations personnelles en témoignant de sa foi, et de l'autre à montrer plus généralement la compatibilité du cartésianisme avec la foi chrétienne. Dans ce contexte, l'échange épistolaire avec Spinoza fonctionne comme un terrain d'essai : Jelles soumet son texte à son ami comme à un premier lecteur, avant de le rendre tout à fait public. Pourtant, malgré l'assentiment du philosophe, l'éditeur Rieuwertsz ne publiera le texte qu'après la mort de Jelles.*

Cette Profession de foi s'inscrit donc très directement dans un contexte polémique, dont le cadre est moins philosophique que théologique. En effet, les Pays-Bas viennent de traverser des conflits religieux violents (le débat entre arminiens et gomaristes [12] *sur la prédestination, la querelle d'Utrecht, la*

lutte des calvinistes contre le protestantisme hétérodoxe, le conflit entre collégiants et mennonites[13]*, l'interdiction des textes de Meyer et de Spinoza) – et Jelles choisit d'entrer dans la bataille en tâchant de proposer une nouvelle version du credo rationaliste.*

Comme l'a écrit L. Kolakowski, « l'ensemble de la théologie de Jelles peut être organisé autour de l'image qu'il se fait de Jésus [14]*». Il distingue ainsi le Jésus historique d'une part, qui fut un homme de la lignée de David, et, de l'autre, la sagesse que l'on désigne comme le Christ, Fils de Dieu, identique au Saint Esprit et distincte de Dieu lui-même seulement par une différence rationnelle. Cette interprétation se trouve également chez Spinoza. Mais, tandis que le philosophe considère la Bible comme un document historique, utile comme instrument d'éducation morale, Jelles la lit comme une œuvre inspirée. Faut-il conclure avec Kolakowski que le rationalisme de Jelles n'est qu'apparent et qu'il relève de « l'enveloppe rhétorique de l'œuvre* [15]*» ? Il n'est pas sûr que l'on puisse faire si clairement le partage entre raison et croyance.*

D'autant que Jelles, appartenant à la communauté des mennonites, offre un bon exemple d'une foi construite de manière autonome : il prend si bien à droite et à gauche qu'il devient difficile de réduire ses convictions religieuses à celles d'un parti. C'est sans doute pour cela qu'il a voulu les exposer de manière plus complète que ne demandait Spinoza[16]*. Ainsi, dans l'ensemble, il partage avec les autres mennonites la conviction selon laquelle le salut se fait par la foi et non par les œuvres. Mais, sur certains points, comme sur la question du libre arbitre, il s'éloigne d'eux. Inversement, il est évident qu'il ne partage pas les positions des calvinistes sur la question de la prédestination : lorsqu'il n'évacue pas la*

question en affirmant qu'il vaut mieux, pour l'homme, considérer que le salut est toujours possible, il soutient que l'homme n'est ni bon ni mauvais par nature, et que Dieu souhaite que chaque homme parvienne à la connaissance et à la foi qui lui permettront d'être sauvé. Pourtant, il soutient également que seule la grâce de Dieu peut donner la foi, ce qui s'accorde parfaitement avec les théories calvinistes les plus orthodoxes.

La Profession de foi de Jelles est constituée de deux grandes sections. Dans un premier temps, Jelles expose ses croyances, en abordant différents points de la dogmatique protestante [17]*: Dieu, Jésus-Christ, le salut, l'origine des péchés. Cela constitue sa Profession de foi proprement dite. Dans une seconde partie, il aborde de manière plus approfondie quelques termes théologiques fondamentaux, en quatre chapitres consacrés au statut de l'orthodoxie, de l'Écriture sainte, de la foi et de la grâce. Il nous a semblé utile de restituer l'essentiel de ces chapitres annexes, au vu de l'importance des thèmes qui y sont abordés.*

Étant donné l'ampleur du texte original, constitué de plus de six cents citations bibliques principalement reprises du Nouveau Testament (conformément à la tradition protestante), nous n'avons pu ici en restituer l'intégralité. Seules les citations bibliques indispensables à la compréhension du texte ont été maintenues. Pour la même raison, les passages dans lesquels Jelles n'expose pas sa propre croyance mais rapporte ou cite les thèses de ses contemporains ont été écartés de la présente édition.

Le texte de la Profession de foi, dont on a cru pendant longtemps qu'il était perdu, est actuellement conservé à la Bibliothèque universitaire d'Amsterdam. Notre traduction s'est appuyée sur la transcription intégrale de ce texte qu'a

proposée Leen Spruit en accompagnement de sa propre traduction italienne [18].

[Voir ci-dessus l'introduction adressée à Spinoza, lettre 48A, p. 283.]

I. De Dieu, et de ses propriétés

Je crois et je professe qu'il y a un Dieu, ou que Dieu existe réellement. […]

Qu'il est Un, […]

Éternel, […]

Immuable, […]

Tout-puissant, […]

D'une omniscience et d'une sagesse suprêmes ; […]

Qu'il est la source de tout Bien, […]

Qu'il a créé le Ciel, la Terre, la Mer et tout ce qui s'y trouve, […]

Que toute chose vient de lui, est à travers lui et va vers lui, […]

Que nous aussi nous sommes en lui, que nous vivons en lui et nous mouvons en lui, […]

Qu'il maintient en vie toutes ses créatures et chacune d'entre elles en particulier, qu'il les gouverne et qu'il agit à travers elles. […]

Et enfin, qu'il a bien (autrement dit parfaitement) fait ses œuvres, et qu'il agit toujours de la manière la plus parfaite. […]

Il existe une autre façon de comprendre la vérité de ce que je professe ici – et dont les Écritures saintes témoignent – au

sujet de Dieu : l'intelligence naturelle nous permet d'être complètement assurés de cette vérité, et de voir de manière infaillible qu'il s'agit de la vérité.

II. Du Fils de Dieu et du Saint Esprit

Je crois et je professe qu'il existe un Fils de Dieu, et qu'il est notre Seigneur Jésus-Christ, et qu'en ce qui concerne sa chair ou son corps, celui-ci est né de la semence de David. […]

Qu'il est le Fils des Hommes, et qu'en raison de l'esprit sanctifiant qui était en lui et que Dieu lui avait donné sans compter, il est le Fils de Dieu. […]

Tout ce que le Saint Esprit enseigne au sujet de la nécessité de connaître Jésus, il faut uniquement le comprendre comme une injonction concernant la connaissance de son esprit et de sa force sanctifiante et vivifiante.

Je crois aussi que Jésus s'est relevé d'entre les morts grâce à cet esprit, […]

Et qu'il s'est offert en sacrifice à Dieu, quoiqu'il fût innocent. […]

De plus, [je crois que] parce que cet esprit était en lui, Dieu l'a oint comme notre Prophète, notre prêtre et notre Roi. [Je crois aussi] qu'il a été envoyé pour apporter la bonne nouvelle aux Pauvres (d'esprit), pour guérir ceux qui ont le cœur blessé, pour annoncer la libération aux prisonniers, et pour annoncer la vue aux aveugles (de l'intellect) ; pour annoncer la délectable Année du Seigneur. […]

En ce qui concerne la fin de Sa venue au monde, je crois encore qu'Il est né et venu au monde pour les raisons suivantes :

I. Il s’agissait d’offrir un témoignage de la vérité. […]

Ce témoignage consiste en ceci : la vérité est la Raison ou l’intellect de Dieu, et elle rend Saint ; […]

Elle rend libre ; […]

Et elle mène à Dieu. […]

II. Il s’agissait d’annoncer la lumière aux Juifs (à qui Dieu avait révélé sa volonté comme une Loi, par des lettres inscrites sur une table) et aux païens ; […]

Cette lumière était celle de la vérité et de la Raison, qui fait parfaitement connaître la volonté de Dieu, et de la même manière qu’il se connaît lui-même.

III. Il s’agissait pour Lui de chercher et de sauver ceux qui sont perdus (notamment, en annonçant ce qui permet aux hommes d’assurer leur salut de manière certaine ou ce qui leur permet d’être sauvés de manière certaine). […]

IV. Il s’agissait de sauver le monde ; […]

Et de mener les hommes à Dieu. […]

V. Il s’agissait d’effacer nos péchés et de détruire l’œuvre du diable ; […]

C’est-à-dire de faire en sorte que nous ne péchions pas, et qu’en nous l’homme ancien et ses œuvres soient tués.

VI. Il s’agissait de sauver ceux qui étaient sous le joug de la Loi et de les faire reconnaître comme enfants. […]

Je crois aussi que le Fils de Dieu – ou l’esprit saint et vivifiant qui a habité notre Seigneur Jésus-Christ, et que Dieu lui a donné sans mesure – est généré par l’Être immuable de Dieu. […]

Et qu'au commencement (de toute chose), il était près de Dieu, et il était Dieu. […]

Qu'il est en outre l'image du Dieu invisible, et qu'il est la première de toutes les créatures. […]

On peut également comprendre la vérité du premier point – à savoir que le Fils de Dieu, ou la sagesse éternelle de Dieu, est l'image de Dieu et l'image expresse de sa substance – en remarquant que l'éternelle et infinie sagesse divine réside entièrement dans la connaissance que Dieu a de lui-même. Or il se connaît parfaitement, et il se connaît tel qu'il est en lui-même (ce qu'on ne peut nier). Et de cela, il suit clairement que Dieu doit être dans Son intellect, c'est-à-dire objectivement, tel qu'il est formellement, et de la même façon que les objets se trouvent communément dans l'intellect. Pour cette raison, l'infinie sagesse de Dieu, l'idée ou la compréhension qu'Il a de lui-même, représentent ou expriment parfaitement l'essence formelle de Dieu, dont ils sont une image parfaite. […]

Et, pour ce qui est de sa nature ou de son essence, elle est la Raison ou l'intellect de Dieu ; […]

De grands philologues témoignent de ce que, dans […] l'Écriture sainte, le mot *Lógos* (tel qu'il est dans la langue d'origine, et qui est habituellement traduit par « Verbe ») pourrait être mieux traduit, de façon à être plus fidèle au sens, par le mot « Raison ».

Et que, de plus, par le terme « Raison », il faut comprendre la Raison intérieure, autrement dit l'intellect, et en aucune façon les raisons ou mots extérieurs par lesquels nous faisons connaître et comprendre nos concepts aux autres […].

Car qui ignore que la Raison intérieure ou l'intellect de Dieu n'est pas quelque chose de distinct de Dieu, et que, de ce

fait, elle était au commencement de toute chose près de Dieu, et était Dieu lui-même ?

En outre, que toutes les choses (du moins, toutes celles qui regardent le salut des hommes) sont faites par le biais de la Raison de Dieu, ou par l'intellect de Dieu, et que sans cela, ces mêmes choses ne peuvent être faites ; enfin, que les âmes des hommes sont irradiées d'une lumière merveilleuse du fait qu'elles participent de la Raison divine ou de la connaissance divine.

La sagesse éternelle de Dieu ; […]

La Vérité ; […]

La véritable lumière (en ce qui concerne l'intellect) qui, venant au monde, éclaire chaque homme. […]

Dès lors que cet esprit de notre Seigneur Jésus-Christ, le Saint Esprit ou l'Esprit saint de Dieu sont un seul et même esprit et un seul et même Être (ce qu'on ne peut nier), je crois du Saint Esprit la même chose que ce que je crois du Fils de Dieu : notamment qu'il est engendré par l'éternité de l'essence de Dieu, que sa nature ou essence consiste en ce qu'il est la sagesse de Dieu, ou son intellect, la vérité, etc. […]

De plus, en de nombreux endroits de l'Écriture, le Saint Esprit est appelé esprit de la sagesse, esprit de l'intellect, esprit de la vérité, etc. Et que peut être d'autre l'esprit de Dieu (entendu en son seul et véritable sens, car ce nom est employé dans la Bible pour désigner différentes choses) ? […]

On ne peut, me semble-t-il, contester que, dans l'Écriture sainte, par l'expression « Fils de Dieu », il faut comprendre l'esprit – mentionné plus haut – de notre Seigneur Jésus-Christ. En effet, l'Apôtre saint Paul enseigne, comme nous l'avons montré, qu'Il est le Fils de Dieu du point de vue de cet

esprit, autrement dit de l'esprit sanctifiant qui habitait en lui, et que du point de vue de la chair il est uniquement le Fils de l'Homme, né de la semence de David – et qu'il n'est appelé Fils de l'Homme que par excellence. En outre, le même Apôtre confirme en des termes clairs et distincts, dans l'Épître aux Corinthiens, II, 3:17, que « le Seigneur *(qui est le Fils de Dieu)* est l'esprit », c'est-à-dire l'esprit qui libère, qui sanctifie, etc., comme cela résulte clairement […] du verset 18 :

> 2. Corinthiens, 3:18. Et nous tous, contemplant à visage découvert la Gloire du Seigneur comme dans un miroir, nous sommes transformés selon cette même Image, de gloire en gloire, comme si nous étions de l'esprit du Seigneur.
>
> […]

Présentée ainsi, *la Sainte Trinité du Père, du Fils et du Saint Esprit*, qui semble obscure et incompréhensible à de nombreux chrétiens, peut être clairement comprise de tous.

III. Des devoirs à accomplir par les hommes pour obtenir le salut

Je crois que la religion chrétienne tout entière, ou tout ce que nous, les hommes, devons faire pour obtenir le salut suprême, se trouve résumé dans ces deux commandements de la Loi :

I. Tu aimeras le Seigneur de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit.

II. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. […]

Et que tous ceux qui aiment Dieu et leur prochain de cette façon seront sauvés.

De plus, (en ce qui concerne les commandements, dont ceux qui sont cités plus haut sont les principaux, et contiennent

en eux tous les autres) la Loi est parfaite. […]

Et notre Sauveur est venu dans le monde pour l'accomplir, […]

Autrement dit pour que les hommes fassent et observent ce que la Loi ordonne.

Il suit de ce que l'on vient de montrer [19][…] que l'Évangile ne diffère pas de la Loi au sens où il contiendrait des commandements plus parfaits que ceux de la Loi, ou au sens où notre Sauveur aurait donné des commandements qui seraient plus parfaits que ceux de la Loi.

Je crois aussi que ceux qui n'aiment pas Dieu mais le monde et les choses qui s'y trouvent (notamment la vanité, la volupté, les richesses etc.), et qui haïssent leur prochain et lui mentent, le trahissent ou l'offensent d'une autre façon ; ceux qui vivent dans l'injustice, dans l'avarice, dans l'idolâtrie, dans la débauche, l'ivrognerie, la prostitution ou dans d'autres formes d'obscénité, ceux-là seront punis d'une peine extrême. […]

Que ceux-là n'auront pas en partage le Royaume de Dieu. […]

Par « gloire de Dieu », j'entends Dieu lui-même, en tant qu'il est connu par les hommes de telle sorte qu'ils l'aiment par-dessus toutes les choses.

IV. De l'origine des péchés

Je crois que lorsque les hommes n'aiment ni Dieu ni leur prochain, c'est parce qu'ils ne connaissent pas Dieu. […]

Que l'amour de Dieu naisse seulement de cette même connaissance, et que personne ne puisse aimer Dieu sans le connaître, cela est tellement évident que celui qui le nierait

serait jugé irrationnel. Je dis « de cette même connaissance », c'est-à-dire de la pure connaissance intellectuelle, étant entendu que (de l'aveu de chacun) Dieu ne peut pas être perçu par les sens ni être imaginé de quelque façon que ce soit. […]

Que, de plus, ils sont détournés du bien et attirés par le mal ou par le péché, […]

Par les désirs qui ne naissent pas de l'âme ou de l'intellect (dont la colère, la vengeance, l'attrait pour les honneurs, la débauche, l'ivrognerie, l'avidité, l'impudeur ou la lubricité ne sont pas les moindres), et qui vont à l'encontre de la Loi divine. […]

Et que le mal, qui est dans le monde, naît de ces désirs. […]

V. De la corruption et de la nouvelle naissance des hommes

Je crois que tous les hommes naissent privés de la connaissance qui sauve :

> Cela peut être reconnu par chacun d'après l'expérience et à partir de la naissance de l'homme même, à tel point que citer des témoignages pour le confirmer serait superflu.

Et que, de plus, tous sont par nature enfants de la colère, ou soumis aux passions que sont la haine, l'envie, le courroux, la vengeance, l'attrait pour les honneurs, l'avarice, etc. […]

En premier lieu, par « enfants de la colère », je ne désigne personne d'autre que ceux qui sont soumis aux passions. À mon avis, ils sont appelés ainsi par l'Apôtre non pas parce que Dieu serait en colère contre eux – dès lors que la colère est une affection ou une émotion de l'âme, elle ne peut trouver de place en Dieu –, mais en raison du mal et de la misère dans lesquels ils tombent à cause de leur état.

Et que, pour cela, nul n'entrera dans le Royaume de Dieu s'il n'est pas né à nouveau grâce à l'esprit. […]

La nature de l'homme, en tant qu'il n'est pas né à nouveau, ou celle de l'homme tel qu'il naît naturellement, n'est en elle-même ni mauvaise ni corrompue, contrairement à ce que certains chrétiens croient […] : l'homme, dans un tel état, n'en est pas moins mis au monde par Dieu, et Dieu ne peut rien créer qui soit mauvais ou corrompu, puisque cela va à l'encontre de sa bonté et de sa perfection […]. L'homme peut seulement être appelé imparfait ou défaillant d'un certain point de vue, autrement dit par comparaison avec un homme né à nouveau, ayant acquis une parfaite maîtrise de ses désirs.

Que nos ancêtres Adam et Ève, avant leur chute et leur désobéissance, aient été mus par des désirs qui allaient à l'encontre de la Loi de Dieu ou des conseils de l'esprit, et qu'ils n'aient pas été créés comme ceux qui sont nés à nouveau et ont acquis la maîtrise de leurs désirs, cela transparaît d'abord dans le récit de leur chute et de leur désobéissance. Car un lecteur attentif remarquera qu'Ève a été trompée à cause d'une envie ou d'un désir pour le fruit défendu et pour tout ce qu'elle pensait obtenir avec lui (c'est-à-dire à cause d'un désir ou d'une envie qui allaient à l'encontre du commandement divin, et qui, de ce fait, étaient mauvais et pécheurs). […]

De ceux qui sont nés à nouveau, le témoignage montre (et la vérité de cela peut être jugée par l'intelligence naturelle) qu'ils ne font pas le mal et qu'ils ne peuvent pas pécher, parce que la Semence de Dieu (c'est-à-dire la Raison qui au commencement était auprès de Dieu) demeure en eux. […]

Que ceux-là se préservent (du péché) et que le Malin n'a pas de prise sur eux, c'est-à-dire qu'il ne les séduit pas, qu'il

ne les mène pas à leur chute, etc., le récit d'Adam et Ève en témoigne. […]

Enfin, voici les paroles de saint Paul dans l'Épître aux Corinthiens, 15:46 : « Ce qui est spirituel n'est pas premier, mais ce qui est animal l'est, après quoi vient ce qui est spirituel. » Verset 47 : « Le Premier Homme est de la terre, terrien », c'est-à-dire, comme il apparaît sans équivoque dans ce qui suit : d'un tempérament terrien, mu par les instincts, etc.

VI. De la justification et du salut

Je crois que ceux qui vivent sous la Loi et qui sont guidés par la Loi sont encore dans les ténèbres de l'ignorance (concernant ce qui doit être connu pour être sauvé). […]

Car on ne peut nier que bon nombre de ceux dont il est dit dans ces passages qu'ils étaient dans les ténèbres ont été appelés par Dieu depuis les ténèbres (de l'ignorance) vers Sa lumière merveilleuse ; que cette lumière leur a été annoncée pour qu'ils ne restent pas dans les ténèbres (de l'ignorance), etc. Et qu'avant l'apparition de cette lumière qui illumine leur âme, ils n'avaient, par le biais de l'Écriture sainte, pas d'autre connaissance de Dieu et de sa volonté que celle que cette Écriture permet de recevoir. Notre Sauveur dit de l'Écriture sainte – et des Docteurs de la Loi, dont la tâche était de faire connaître au peuple la volonté de Dieu à partir de l'Écriture – qu'ils étaient aveugles, et guides d'aveugles ; […]

Qu'ils avaient perdu la clé de la connaissance, qu'eux-mêmes n'entraient pas (dans le Royaume de Dieu) et qu'ils gênaient ceux qui y entraient ou qui tentaient d'y entrer ; […]

Et saint Paul dit du peuple hébreux qu'il avait l'apparence (c'est-à-dire, d'après une note de la nouvelle traduction, une

apparence ou une ombre, et non l'essence véritable) de la connaissance et de la vérité de la Loi […]

et qu'il était soumis au péché ou aux passions de la haine, de l'envie, de la colère, de la vengeance, de l'ambition, de l'avidité, etc. […]

Que la Loi a été donnée au peuple hébreu pour le discipliner, et pour le prémunir contre la transgression et le péché.

À quel point la Loi peut modérer et contenir les désirs, et quel pouvoir elle a de faire que les hommes accomplissent des œuvres bonnes, qu'ils agissent avec justice et qu'ils deviennent justes selon la Loi (comme le sont ceux qui font ce qui peut être fait selon la Loi ou le commandement), cela suit clairement de ces témoignages de l'Écriture :

À savoir, à propos de Joseph :

> Matthieu, I:19. Joseph donc son mari, qui était un homme juste et qui ne voulait pas lui causer de tort publiquement.

À propos de Zacharie et d'Élisabeth :

> Luc, I:6. Ils étaient tous deux des justes devant Dieu, observant de manière irréprochable tous les commandements et la justice du Seigneur.

[…]

Et à propos de beaucoup d'autres saints qui ont vécu sous la Loi et qui ont été guidés seulement par la Loi (c'est-à-dire seulement par des commandements, des promesses et des menaces).

[Je crois que ceux qui sont guidés par la Loi] vivent sous la malédiction, […]

Vivre sous la malédiction signifie, selon moi, être soumis à la punition dont la Loi menace ceux qui ne font pas ce qu'elle leur impose ou ce qu'elle exige d'eux. […]

La vérité de cela peut être comprise si l'on considère que ceux qui sont guidés par la loi ou par des commandements ou par des promesses et des menaces sont esclaves ; en fait, on remarque […] qu'ils sont encore soumis aux passions, et à des désirs qui vont à l'encontre de la loi. Car, avec une telle soumission, la personne en question montre que, même si elle fait ce que lui impose la Loi, elle le fait contre son gré […].

[…]

De plus, que ceux-ci, à cause de la Loi, ne peuvent pas suivre la Loi ou faire ce qu'elle exige ; […]

De ce qui a été dit au sujet des saints ayant vécu sous la Loi et ayant été guidés par elle, il apparaît clairement (outre le fait que l'expérience le confirme de façon incontestable) que les œuvres de charité ou de miséricorde, de justice, de modération, de chasteté, etc., imposées par la Loi peuvent être accomplies à travers elle, ou, comme il vient d'être dit, par le biais de commandements, de promesses et de menaces. Mais ce qui, en plus de cela, est exigé de Dieu dans la Loi, et que l'obéissance à la Loi ou au commandement ne peut pas faire, est que le péché et le mal ne soient pas désirés ; […]

C'est-à-dire que l'on élimine les désirs innés qui vont à l'encontre de la Loi de Dieu ; que l'âme redevienne neuve ; que l'on aime Dieu par-dessus tout et son prochain comme soi-même, et que l'on soit miséricordieux et juste. De la Justice, il est dit que celle-ci est une disposition parfaite et nouvelle de l'âme, c'est-à-dire une volonté durable et accomplie de donner à chacun le sien. Cette justice (comme cela va de soi) ne peut exister sans que l'on accomplisse des œuvres justes lorsque se présente l'occasion de le faire. […]

Et pour cela, personne n'est justifié devant Dieu par la Loi, ni au moyen des œuvres de la Loi. […]

Nous concluons en disant que les Hommes sont sauvés par la Foi, sans les œuvres.

> Romains, 9:31,32. Mais Israël, qui cherchait la loi de la justice, n'est pas parvenu à la loi de la justice. Pourquoi ? Parce qu'ils ne la cherchaient pas dans la Foi, mais dans les œuvres de la Loi. […]

[…]

Ces œuvres de la Loi sont, d'après mon sentiment, les œuvres de charité et de miséricorde, de justice, de modération, de chasteté et les autres œuvres bonnes prescrites par Moïse et par les Prophètes, et que les chrétiens sont obligés d'accomplir. […]

Entre les œuvres de la Loi et de la Foi il n'y a, selon moi, aucune différence au niveau de l'acte ou de la réalité concrète. […]

Je crois que ce qui ne peut être fait par la Loi, et qui ne peut donc être obtenu en aucune façon sur la base de celle-ci, peut être causé et obtenu par le Fils de Dieu (la sagesse et la vérité éternelles) ; […]

Et que le Fils de Dieu est en nous autant que nous sommes en Lui.

Le Seigneur Jésus-Christ enseigne que le Fils de Dieu, la sagesse éternelle, la Raison, qui au commencement était auprès de Dieu, doit agir en nous, et que nous devons être en lui pour qu'il puisse nous guider vers le salut et vers ce que nous devons faire pour l'obtenir. […]

La vérité de cela sera comprise lorsque nous démontrerons que le Fils de Dieu travaille, notamment comme amour de Dieu, à notre nouvelle naissance, dans laquelle consiste notre salut ; et que celle-ci a lieu dans l'intimité de notre âme, étant entendu que ces effets ne peuvent subsister (comme beaucoup

le savent) sans leur cause prochaine, qui est le Fils de Dieu, comme cela est montré ici.

Il agit en nous avec force et effectivité, […]

C'est-à-dire par le vouloir et par l'agir, qui pour Dieu sont plaisants et bons.

Et cette volonté vraiment libre et les œuvres vraiment libres sont la renaissance et le renouveau de l'âme ; […]

L'amour envers Dieu et envers le prochain, que la Loi exige de nous et dans lequel tous les commandements sont compris, […]

Notre rédemption ou libération, […]

Justification, […]

Sanctification, […]

Résurrection (à savoir spirituelle et éternelle). […]

Que notre Rédempteur (Jean, 6) parle au sens figuré et que […] les expressions « pain de Dieu », « pain de la vie », « pain vivant », « pain descendu des Cieux », tout comme […] les expressions comme « ma chair », « la chair du Fils de l'homme », désignent en réalité son esprit, la raison éternelle, la vérité, etc., cela (en plus d'être évident par soi-même) résulte parfaitement de ce qu'Il dit de son propre esprit :

> C'est l'esprit qui vivifie ; la chair n'est d'aucun bénéfice. Les paroles que je vous adresse sont l'esprit et sont la vie.

J'ajoute que ces mots ne peuvent être compris que comme désignant l'esprit du Christ, l'éternelle Raison, et non pas comme faisant référence au pain ou à Sa chair. […]

Qu'il est la résurrection et la vie, […]

L'esprit, […]

Le Verbe ou la Raison de la vie, […]

Et le salut suprême. […]

> Jacob, I:21. Et pour cela, dépouillés de toute saleté et de toute abondance de colère, vous recevrez avec douceur le verbe qui sera planté en vous, lequel pourra sauver votre âme.

Dans ce dernier passage, « le verbe qui sera planté en vous », ou (comme les Traducteurs auraient pu l'écrire) « la Raison implantée », désigne non pas la parole prononcée ou écrite, par laquelle notre Sauveur et les Apôtres ont prêché l'Évangile et révélé la volonté de Dieu, mais la parole qui leur a été prêchée. […]

La Raison qui au commencement était auprès de Dieu, […]

La vérité, etc. […]

Le fait que, dans les passages cités plus haut, notre renaissance, la descente de l'amour de Dieu dans notre cœur, et notre justification, sanctification, libération, résurrection soient attribuées à Dieu comme à leur cause prochaine, permet aussi de prouver que tout cela est causé et effectué par le Fils de Dieu, l'éternelle Raison. Cela vous apparaîtra clairement si vous pensez à ce qui vient d'être démontré, à savoir que l'esprit de notre Seigneur Jésus-Christ – par lequel il est Fils de Dieu –, et le Saint Esprit de Dieu sont le même esprit ou un seul être. Tout cela est également confirmé par le fait que ce travail est attribué au Fils de Dieu et au Saint Esprit. Étant entendu que (comme beaucoup le savent) la cause prochaine efficiente de ces œuvres ne peut être ni multiple ni divisée ; et étant entendu que défendre l'idée que le Fils de Dieu – l'éternelle sagesse de Dieu – et l'Esprit saint de Dieu (ou Saint Esprit) sont deux êtres distincts, qui tous deux, et chacun en particulier, ont le pouvoir d'effectuer le travail en question, irait directement à l'encontre des enseignements de l'Évangile,

et reviendrait à dire qu'il y a deux Sauveurs, et que l'on peut être sauvé sans le Fils de Dieu, c'est-à-dire simplement par le Saint Esprit.

Je crois aussi que le Fils de Dieu, l'éternelle sagesse de Dieu, la vérité, etc., est le Sauveur du monde entier, […]

Et que sans lui, nous ne pouvons rien accomplir en vue de notre salut. […]

Que nous obtenons de lui le pardon des péchés ; […]

Par « pardon des péchés », j'entends le fait d'être libérés de la punition des péchés, c'est-à-dire du mal, qui est indissociablement lié au péché. […]

Car qui ignore que le pardon du péché, s'il n'y a pas une délivrance effective du mal, est un mot vide ? Cette délivrance de la punition des péchés suit (comme cela est évident par soi) […] nécessairement la délivrance du péché, laquelle est amenée et effectuée par le Fils de Dieu.

Réconciliés avec Dieu ; […]

On parle de « Réconciliation » avec Dieu seulement en ce qui concerne les hommes, attendu que la passion de la colère, du manque ou de quelque chose de ce genre, ne peut en aucun cas trouver de place en Dieu, comme il a été dit précédemment, et comme le savent tous ceux qui connaissent Dieu.

Cela ne désigne rien d'autre que la paix ou la tranquillité de l'âme, qui est gagnée par ceux qui parviennent à être délivrés du péché et par conséquent du mal qui lui est indissociablement lié.

Délivrés du péché […]

Et purifiés et sanctifiés par Lui, […]

Par la Passion « du Christ, par le fait qu'il ait versé son sang, et par sa mort ». Ce qui, au sens propre, est très vrai et également admis par moi. Car, qui pourrait ne pas le comprendre ou ne pas l'admettre ? nous autres hommes ne sommes réconciliés avec Dieu par la Passion du Christ, par le sang qu'il a versé et par sa mort, que pour autant qu'il s'est livré de manière consentie à ces choses pour nous faire connaître que par là, notre réconciliation, délivrance, etc., seraient amenées et réalisées de la manière la plus certaine, et qu'il nous témoigna par là du plus grand amour. […]

Que nous les hommes n'avons été réconciliés avec Dieu, sauvés et lavés de nos péchés, par rien d'autre que […] la Passion du Christ […], cela résulte assez clairement […] du fait que cette réconciliation, rédemption et délivrance des péchés est uniquement accomplie en nous de manière effective par le Fils de Dieu – la sagesse éternelle de Dieu –, et qu'elle ne peut être accomplie ou causée par autre chose. […]

Que nous sommes bénis de toutes les bénédictions spirituelles et célestes ; […]

Et assurés d'être les enfants de Dieu ; […]

Enfin, que grâce à Lui nous sommes unis, entre nous et avec le Christ, de même que le Christ et Dieu ne font qu'*un*. […]

L'*unité* […] qui est nécessairement exigée pour le salut, n'est pas seulement l'unité de l'intention ou de l'opinion. Elle est aussi l'unité de la volonté et des affects, au sens où ceux qui sont unis entre eux et avec le Christ ont non seulement l'intention du Christ ou les mêmes opinions que lui, mais de plus ils veulent et aiment ce que le Christ veut et aime.

Pour ce qui est de la communion qu'obtiennent les fidèles entre eux et avec le Christ et Dieu, […]

Et à laquelle nous sommes appelés par Dieu, […]

Elle ne peut pas être autre chose que ladite unité. Car qui ignore que nous n'avons de communion avec Dieu que pour autant que nous comprenons, voulons, aimons, etc., les mêmes choses que Dieu comprend, veut et aime, ou pour autant que nous sommes unis avec Lui dans la pensée, la volonté et les affects ?

Chapitre I. Affirmation de l'orthodoxie de cette Profession

Tous ceux qui ont prêté attention au contenu de ce texte devront reconnaître que ma Profession satisfait les quatre conditions énoncées par Acontius, et qu'elle est telle que doit être une Profession acceptable par toutes les confessions chrétiennes.

– Premièrement, elle ne contient rien dont ne témoigne l'Écriture sainte et qui ne soit confirmé par elle.

– Deuxièmement, elle ne contient rien qui ne soit formulé – autant que cela est possible – dans les mêmes termes et avec la même façon de parler que le Saint Esprit, c'est-à-dire, selon moi, dans les passages de l'Écriture sainte qui sont apportés comme preuve pour chaque thèse.

– Troisièmement, elle ne contient rien d'autre que ce qui doit être nécessairement connu ; ce qui est évident si l'on prête attention au contenu. Parce qu'il faut savoir qu'il y a un Dieu ou que Dieu est réellement. […]

Mais, puisque de nombreux chrétiens font la distinction entre ce qui est *nécessaire* et ce qui est *strictement nécessaire*, c'est-à-dire nécessaire au point que celui qui l'ignore – ou celui qui, le sachant, reste dans l'errance – ne pourra pas être sauvé, il me faudra fournir une explication sur ce point. Je ne

crois pas que la Profession dans son entier soit nécessaire en ce sens-là.

Car, puisque notre Sauveur fait reposer la vie éternelle (Jean, 17:3) sur la connaissance du seul véritable Dieu et de Jésus-Christ que Dieu a envoyé […], il est évident que la seule connaissance de Dieu et de Jésus-Christ suffit pour nous sauver. […]

Il s'ensuit clairement que ceux qui ont seulement une idée orthodoxe et vraie de Dieu et du Christ, mais n'ont pas une opinion orthodoxe concernant les autres articles de la foi, peuvent cependant être sanctifiés, être enfants de Dieu, être *unis* avec le Christ, et sauvés. Et de cela suit incontestablement que ceux qui, en raison de leurs idées non orthodoxes sur certains points, ou ceux qui sont dans l'errance en ce qui concerne ces points, ceux-là ne doivent pas être considérés comme hérétiques, mais doivent au contraire être vus comme des membres à part entière de l'Église de Christ, et qu'ils doivent être tolérés dans leurs erreurs […].

Telle est donc la source de laquelle toutes les connaissances salutaires jaillissent en abondance.

– À présent, il reste encore la quatrième et dernière condition, à savoir qu'une Profession, pour être acceptable pour tous les chrétiens, ne doit contenir que ce qui est complètement vrai et certain. Qui peut nier que cette Profession contient tout cela, étant donné que tout ce qu'elle contient est enseigné de manière claire et distincte par l'Écriture sainte, comme nous l'avons montré, et que tout ce qui est enseigné d'une telle façon dans l'Écriture est considéré comme vrai et certain par tous les chrétiens ?

[…] La vérité du contenu de la Profession […] peut être aperçue […] du fait que la vérité ou la compréhension

adéquate […] implique une certitude parfaite, parce que le doute, l'incertitude, etc., n'y trouvent aucune place […].

Je dis aussi que cela « doit être vrai », car qui pourrait nier que ce qui est conçu clairement est vrai […] ?

Ce qui est vrai dans la Sainte Écriture ne s'oppose pas à la vérité de la nature, car la vérité ne peut entrer en contradiction avec elle-même.

Chapitre II. Du sens et de l'exégèse de l'Écriture sainte, avec une réfutation de l'opinion des catholiques romains sur ce point

L'Écriture sainte ne consiste pas dans les mots mais dans leur sens ; et les controverses nées parmi les chrétiens au sujet de la religion concernent principalement son sens. Car tous professent que l'Écriture sainte est la parole écrite de Dieu, et qu'elle contient tout ce en quoi nous devons croire.

On ne peut donc dire que quelqu'un a la Sainte Écriture ou la parole de Dieu que dans la mesure où cette personne a compris le sens de l'Écriture sainte […].

Il est possible de savoir si l'on a acquis ou non une connaissance infaillible de ce que le sens de l'Écriture sainte ou de la Parole de Dieu est ou n'est pas.

Il est évident que, si tel n'était pas le cas […], alors la même religion chrétienne serait incertaine et la foi des chrétiens reposerait sur des fondements fragiles. […] Affirmer cela est un signe évident d'impiété. […]

En ce qui concerne le moyen par lequel on peut et on doit savoir de manière certaine et infaillible ce qu'est et ce que n'est pas le sens de l'Écriture sainte, […] je crois que ce

moyen ne peut être autre que la Vérité, car tous les commandements, les témoignages et les lois de Dieu sont éternels, et ils sont la vérité […]. Et également parce que la vérité (comme le savent tous ceux qui la connaissent) peut être connue uniquement par elle-même et par rien d'autre, et qu'elle se démontre elle-même de manière infaillible. […]

D'après ce qui vient d'être montré, pour savoir de manière indubitable si ce que nous – ou les autres – entendons comme le sens de l'Écriture sainte (la véritable Parole de Dieu) est vraiment le sens propre de l'Écriture, à savoir la Parole de Dieu, il faut seulement se demander dans quelle mesure la vérité de cette idée peut ou ne peut pas être comprise clairement et distinctement. Car, si la vérité de cette idée peut être comprise (et si donc cette idée est la vérité), alors celle-ci doit nécessairement être le sens de l'Écriture sainte.

Chapitre III. Ce qu'est en réalité la foi salvatrice en Jésus-Christ, et comment la justification, sanctification, libération en sont les conséquences

[…]

La foi salvatrice en Jésus-Christ est donc, selon moi, *le Savoir ou la connaissance purement intellectuelle de ce que nous, les hommes, devons savoir pour être sauvés*.

Par conséquent, *le fait d'avoir foi en un Fils de Dieu* (dont il est question dans différents passages de l'Écriture sainte) *peut consister, ou peut être compris comme le fait d'avoir foi en cette connaissance, etc. Cette foi peut également consister dans la certitude que tout ce qui est révélé dans l'Écriture, ou ce qui est connu de nous, est et sera tel que cela nous a été*

révélé, ou tel que nous le connaissons. Car toute connaissance, toute conscience, tout assentiment de l'esprit, etc., incluent nécessairement cette confiance ou cette certitude […]. Cependant, elle diffère selon l'espèce ou le mode de connaissance dont elle naît, autrement dit sur lequel elle se fonde. Car la confiance qui caractérise notre connaissance naturelle – qui consiste seulement dans l'*imagination*, et ne comprend que ce qui peut être vu, entendu, senti, etc. – est, si elle est seule, faible, trompeuse et changeante, accompagnée de crainte, d'inquiétude et de doute. Mais la confiance de la *connaissance spirituelle ou purement intellectuelle* (car rien de ce qu'on peut envisager n'est plus spirituel que l'intellect) est immuablement ferme, véridique, immuable, et exclut complètement la crainte, l'inquiétude et le doute.

De plus, le fait que la foi est la connaissance spirituelle ou purement intellectuelle, la vérité, etc., […] et que celle-ci ne peut pas être une connaissance […] qui se fonde sur l'autorité ou sur le crédit des hommes, sur l'ouï-dire et sur les témoignages extérieurs […], résulte clairement et en premier lieu de ce qui est témoigné à son propos dans l'Écriture sainte. […]

Notre *Salut*, notre *Justification*, notre *Libération*, qui dans l'Écriture sont mis sur le compte de la foi, sont des effets et des produits de la connaissance spirituelle ou purement intellectuelle qui concernent Dieu et sa volonté […].

[Jelles mentionne ici deux hommes « pieux et fidèles » qui ont, dit-il, des opinions proches de la sienne : le cardinal Johannes Bona et Jodocus Van Lodestein. Il expose leurs thèses pendant quelques pages, montrant par là qu'il n'est pas seul à défendre une telle position.]

Chapitre IV. De la grâce salvatrice de Dieu en Jésus-Christ, et de sa force irrésistible

[Jelles évoque deux positions concernant le rapport entre la force de la grâce et la volonté humaine. La première considère que la grâce exerce une telle contrainte qu'elle ne laisse aucune place à un éventuel assentiment humain ; la deuxième soutient que, malgré l'efficacité de la grâce, celle-ci ne détermine pas la volonté des hommes. Selon ce deuxième point de vue, il existe une liberté d'indifférence qui permet aux hommes de refuser de se convertir, quand bien même la grâce divine agirait en eux.]

J'accepte entièrement la *première* [position], mais je ne peux acquiescer à la *deuxième*.

En premier lieu parce que (comme nous l'avons déjà dit) la grâce de Dieu […] est comme une cause prochaine efficiente de son action. Or une telle cause engendre ses effets *nécessairement*, et n'existerait pas sans eux.

Ensuite, parce que le fondement de la deuxième opinion – à savoir l'idée que chez l'homme, il existe un pouvoir de volonté […] [par lequel il pourrait,] selon son gré, vouloir et ne pas vouloir le bien et le mal, faire et ne pas faire – n'est pas compatible avec les enseignements de l'Esprit saint dans l'Écriture sainte, que nous avons démontrés ici, c'est-à-dire avec l'idée que les causes des actions ou opérations pécheresses des hommes concernent leur état premier et naturel, ainsi que leur état sous la Loi, et qu'enfin, elles ne concernent pas ce qui est produit effectivement chez l'homme par le Fils de Dieu, l'éternelle Raison, la vérité, etc. […]

Chez les hommes, un tel pouvoir volitif, par lequel ils voudraient ou ne voudraient pas leur propre bien ou mal selon leur bon gré, n'existe pas. Il y a seulement un pouvoir selon lequel ils veulent ou ne veulent pas de manière effective, c'est-à-dire selon lequel ils veulent ou ne veulent pas telle ou telle chose. Et ces actes volitifs ont leur cause prochaine efficiente […] car sans une telle cause, rien ne pourrait exister. De plus, la cause prochaine de la volonté bonne […] est la grâce Dieu […].

[…] Les hommes ne veulent et n'agissent pas d'après la liberté de leur volonté ; leur vouloir et leur agir sont au contraire déterminés par des causes. […]

De plus, certains chrétiens enseignent comme la vérité tandis que d'autres les réfutent autant qu'ils peuvent, que *Dieu a, de toute éternité, décrété et déterminé à quels hommes il veut faire partager sa grâce au point que leur salut est certain, et quels sont ceux auxquels il n'en donnera pas tant*. Sur ce point, mon opinion est que la solution du problème ne peut pas être retenue comme une connaissance fondamentale et pertinente pour obtenir le salut.

D'abord, parce que, même si l'on admet que l'Écriture sainte enseigne […] une telle doctrine, la Bible n'enseigne pas que l'on est tenu d'y croire, et n'indique pas qu'il soit requis de la connaître pour obtenir le salut.

Ensuite, parce que la mesure de la grâce, qui permet aux hommes de s'assurer de leur salut, ne peut s'obtenir en une fois, mais se constitue chemin faisant, progressivement. Et puisque les tous les hommes traversent nécessairement un état dans lequel ils ne peuvent s'assurer de leur salut […], il est plus utile, dis-je, que ces hommes considèrent leur salut possible et contingent, plutôt que nécessaire ou impossible, car

ils seront ainsi incités de manière plus efficace à poursuivre leur propre salut, c'est-à-dire leur propre développement dans le Christ […].

Avec tout cela, je crois avoir fait plus que tu n'en attendais toi-même ; j'espère donc que tu t'estimes satisfait en ta requête.

BIBLIOGRAPHIE

I. Œuvres de Spinoza

Éditions de référence

Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt, 4 vol., Heidelberg, Carl Winter Universitätbuchhandlung, 1925.

SPINOZA, *Œuvres*, vol. I, *Premiers Écrits*, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, texte établi par Filippo Mignini, traduction et notes par Michelle Beyssade et Joël Ganault, Paris, PUF, 1999.

SPINOZA, *Œuvres*, vol. III, *Traité théologico-politique*, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, texte établi par Fokke Akkerman, traduction et notes par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, PUF, 1999.

SPINOZA, *Œuvres*, vol. V, *Traité Politique*, édition publiée sous la direction de Pierre-François Moreau, texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction, notes, glossaire, index et bibliographie par Charles Ramond, avec une notice de Pierre-François Moreau et des notes d'A. Matheron, Paris, PUF, 2005.

Traductions de la correspondance

SPINOZA, *Briefwechsel*, Übersetzung und Anmerkungen von Carl Gebhardt, durch weitere Briefe ergänzte Aufl. mit Einleitung und Bibliographie von Manfred Walther, 1977.

SPINOZA, *Briefwisseling*, vertaald uit het latijn en uitgegeven naar de bronnen alsmede Van een inleiding en Van

verklarende en tekstkritische aantekeningen voorzien door F. Akkerman, H. G. Hubbeling, A. G. Westerbrink, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1977.

SPINOZA, *Correspondencia completa*, traducción, introducción, notas e indices de Juan Domingo Sanchez Estop, Madrid, Libros Hiperion, 1988.

SPINOZA, *Correspondencia*, introducción, traducción, notas e indices de Atilano Dominguez, Madrid, Allianza Editorial, 1988.

SPINOZA, *Œuvres complètes*, texte traduit, présenté et annoté par R. Caillois, M. Francès et R. Misrahi, Paris, 1978 (reprise de la traduction de Ch. Appuhn).

SPINOZA, *Œuvres*, t. IV, *Traité politique. Lettres*, traduction et notes par Charles Appuhn, Paris, Garnier, 1928.

SPINOZA, *Opere*, « Epistolario », curata da F. Mignini e O. Proietti, Milan, Mondadori, 2007, p. 1219-1522.

SPINOZA, *The Letters*, translated by Samuel Shirley, introduction and notes by Steven Barbone, Lee Rice, and Jacob Adler, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1995.

The Collected Works of Spinoza, vol. I, by Edwin M. Curley, Princeton University Press, 1985.

Traductions et éditions de lettres séparées

BOUVERESSE, Renée, « Une lettre de Spinoza », *Revue philosophique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, t. 76, novembre 1978, p. 427-446. (Notre lettre 12A.)

PROIETTI, Omero, *Agnostos Theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg*,Macerata, Quodlibet, 2006.

SPINOZA, *Lettres sur le mal et sur quelques autres sujets*, traduction par É. Saisset et J.-G. Prat, Paris, L'Herne, 2009.

SPINOZA, *Lettres sur le mal. Correspondance avec Blyenbergh*, traduction de Ch. Appuhn, dossier et notes réalisés par Mériam Korichi, Paris, Gallimard, 2006.

SPINOZA, *Lettres sur les spectres et les esprits*, traduction du latin par J.-G. Prat, révision de la traduction, notes et postface par Cyril Morana, Paris, Mille et une nuits, 2004.

SPINOZA, *Œuvres*, traduction par Émile Saisset, avec une introduction du traducteur, Paris, Charpentier, 1842.

SPINOZA, *Vingt-cinq lettres philosophiques*, introduction, traduction et notes par Alain Billecoq, Paris, Hachette, 1982.

VAN SUCHTELEN, Guido, « Une lettre de Spinoza inédite en français », *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, Paris, n° 10 (1983), p. 1-5.

II. Biographies

DUNIN-BORKOWSKI (VON), Stanislas, *Spinoza* (4 vol.), Munster, Aschendorf, 1933-1936.

MEINSMA, Koenraad Oege, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, 1896 ; rééd. Paris, Vrin, 1983.

NADLER, Steven, *Spinoza : une vie*, Cambridge University Press, 1999 ; trad. fr., Paris, Bayard, 2003.

III. Sur les amis de Spinoza

HYLKEMA, C.B., *Réformateurs. Geschiedkundige Studiën over de godsdienstige bewegingen uit de nadagen onzer gouden eeuw*, Groningue, Amsterdam, Bert Hagen, 1978.

KLEVER, Wim, *Mannen rond Spinoza (1650-1700). Presentatie Van een emanciperende generatie*, Amsterdam, Hilversum, 1997.

KOLAKOWSKY, Leszek, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII e siècle*, traduction A. Posner, Varsovie, 1965 ; Paris, 1969.

MÉCHOULAN, Henry, *Amsterdam au temps de Spinoza : argent et liberté*, Paris, PUF, 1990.

IV. Ouvrages généraux sur Spinoza

BOUCHER, Wayne I., *Spinoza in English. A Bibliography from the Seventeenth Century to the Present*, Leyde, E. J. Brill, 1991.

Bulletin de bibliographie spinoziste, in *Quatrième cahier annuel des Archives de philosophie*, depuis 1979.

Bulletin de l'Association des amis de Spinoza, Paris, 12 vol. de 1979 à 1993.

Cahiers Spinoza, Paris, Éditions Répliques, 6 vol. de 1977 à 1991.

Chronicon Spinozanum, Hagae Comitis, curis Societis Spinozanae, 5 vol., 1921-1927.

DATA (Documents Archives de Travail et Arguments), www.cerphi.net, n°s 4, 7, 14, 15, 28, 29, 30, 33, 34, 35, 49, 50.

Quel avenir pour Spinoza ? Enquête sur les spinozismes à venir, sous la direction de Lorenzo Vinciguerra, Paris, Kimé, 2001.

Speculum spinozanum 1677-1977, Hessing S. (éd.), Londres, 1977.

Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, edited by E. Curley and P.-F. Moreau, Leyde, E. J. Brill, 1990, p. 58-76.

Studia Spinozana, 13 vol. de 1985 à 1998.

Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes, Paris, PUPS, 11 vol. depuis 1989.

ALBIAC, Gabriel, *La Synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme*, Paris, PUF, 1994.

ALQUIÉ, Ferdinand, *Le Rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981.

ANSALDI, Saverio, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001.

AUDIÉ, Fabrice, *Spinoza et les mathématiques*, Paris, PUPS, 2005.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

– *Spinoza : From individuality to transindividuality*, Delft, Medelingen vanwege het Spinozashuis, 71, 1997.

BARBARAS, Françoise, *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS-Éditions, 2007, 340 p.

BAYLE, Pierre, *Écrits sur Spinoza*, présentés par F. Charles-Daubert et P.-F. Moreau, Paris, Berg, 1984.

BENNETT, Jonathan, *A Study of Spinoza's Ethics*, Cambridge, 1984.

BERTRAND, Michèle, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983.

BRUNSCHVICG, Léon, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, PUF, 1951 (1re édition 1894).

CURLEY, Edwin, *Behind the Geometrical Method*, Princeton University Press, 1988.

DELAHUNTY, R. J., *Spinoza*, London, Boston, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1985.

DELBOS, Victor, *Le Problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Paris, Félix Alcan, [réimpression avec une introduction d'A. Matheron, Paris, PUPS, coll. « Travaux et documents du Groupe de recherches spinozistes », 1990].

– *Le Spinozisme*, Paris, Vrin, 1950.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

– *Spinoza. Immortalité et éternité* (enregistrement sonore), Paris, Gallimard, 2001.

– *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1981.

DELLA ROCCA, Michael, *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza*, Oxford University Press, 1996.

GEBHARDT, Carl, *Spinoza, judaïsme et baroque*, Paris, PUPS, 2000.

GUÉROULT, Martial, *Spinoza*, vol. 1, *Dieu (Éthique I)*, 1968 ; vol. 2, *L'Âme (Éthique II)*, Paris, Aubier, 1968 ; 2e édition : 1997 ; *Spinoza*, vol. 3 (introduction générale et première moitié du premier chapitre), *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, no 102, Paris, 1977, p. 285-302.

ISRAËL, Nicolas, *Spinoza, le temps de la vigilance*, Paris, Payot, 2001.

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza (1785)*, in *Œuvres philosophiques*, traduction, introduction, notes par J.-J. Anstett, Paris, Aubier-Montaigne, 1946.

JAQUET, Chantal, *Les Expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2005.

KLAJNMAN, Adrien, *Méthode et art de penser chez Spinoza : études sur l'idée vraie donnée*, Paris, Kimé, 2006.

LAGRÉE, Jacqueline, *Spinoza et le débat religieux*, Rennes, PUR, 2005.

LAUX, Henri, *Imagination et religion chez Spinoza. La potentia dans l'Histoire*, Paris, Vrin, 1993.

MACHEREY, Pierre, *Avec Spinoza, études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992.

– , *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses. La seconde partie, La réalité mentale. La troisième partie, La vie affective. La quatrième partie, La condition humaine. La cinquième partie, Les voies de la libération*, Paris, PUF, 1994-1998.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.

– , *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*, Paris, Aubier-Montaigne, 1971.

MIGNINI, Filippo, *Ars Imaginandi. Apparenza e rappresentazione in Spinoza*, Naples, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.

MOREAU, Pierre-François, *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

– , *Spinoza et le spinozisme*, Paris, PUF, 2003.

– , *Spinoza : État et Religion*, Lyon, ENS-Éditions, 2006.

– , *Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*, Paris, PUF, 1994.

NEGRI, Antonio, *L'Anomalie sauvage, pouvoir et puissance chez Spinoza*, Milan, 1981 ; Paris, PUF, 1982.

– , *Spinoza subversif*, Rome, 1992 ; Paris, Kimé, 1994.

PARKINSON, G. H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford, The Clarendon Press, 1954.

RAMOND, Charles, *Le Vocabulaire de Spinoza*, Paris, Ellipses, 1999.

REVAH, I.-S., *Des marranes à Spinoza*, textes réunis par H. Méchoulan, P.-F. Moreau et C. L. Wilke, Paris, Vrin, 1995.

ROUSSET, Bernard, *La Perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme. L'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.

SÉVÉRAC, Pascal, *Le Devenir actif chez Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2005.

SPRIGGE, T. L. S., *The Significance of Spinoza's Determinism*, Leiden, E. J. Brill, 1989.

VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

WETLESEN, Jon, *The Sage and the Way. Spinoza's Ethic of Freedom*, Assen, Van Gorcum, 1979.

WOLFSON, H. A., *La Philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1934 ; traduit de l'anglais parA.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999.

YAKIRA, Elkhanan, *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinoza et Leibniz*, Zurich, Éditions du Grand Midi, 1989.

YOVEL, Yirmiyahu, *Spinoza et autres hérétiques*, Paris, Seuil, 1991.

ZAC, Sylvain, *La Morale de Spinoza*, Paris, PUF, 1972.

ZOURABICHVILI, François, *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

– , *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002.

IV. Études sur les lettres

La liste des études citées n'est pas exhaustive ; elle rassemble certaines des meilleures études sur les textes concernés.

MOREAU, Pierre-François, « Spinoza : lire la correspondance », in *Correspondance de Spinoza*, *Revue de métaphysique et de morale* (janvier-mars 2004), Paris, PUF, p. 3-8.

Lettre 5

Collectif, « Les trois erreurs de Bacon et Descartes », *L'Enseignement philosophique*, Paris, 47/6 (juillet-août 1997), p. 3-45.

MIGNINI, F., « Les erreurs de Bacon sur l'intellect, selon Spinoza », *L'Enseignement philosophique*, Paris, 47/6(juillet-août 1997), p. 23-30.

Lettre 6

BENNETT, Jonathan, « Spinoza's Vacuum Argument », *Midwest Studies in Philosophy*, Morris (Minn.), t. 5 (1980), p. 391-399.

YAKIRA, Elkhanan, « Boyle et Spinoza », *Archives de philosophie*, n° 51, 1988, p. 107-124.

Lettres 8-10

TROMPETER, Lydia, « Spinoza : A response to De Vries », *Canadian Journal of Philosophy*, XI-3, p. 525-538.

Lettre 12

BARBARAS, Françoise, « Lettre 12. "Les mathématiciens" », in *Spinoza. La science mathématique du salut*, Paris, CNRS-Éditions, 2007, p. 112-154.

KLEVER, Wim, « Actual infinity : A note on the Crescas-passus in Spinoza's letter (12) to Lodewijg Meijer », in *Studia spinozana*, vol. 10 (1994) : « Spinoza and Descartes », Würzburg, Königshausen & Neumann, 1996, p. 111-119.

Lettre 17

FEUER, L., « The dream of Benedict de Spinoza », *American Imago*, 1957, XIV, p. 225-242.

GUEROULT, Martial, *Spinoza*, II, Paris, Aubier, 1974, appendice 10.

NEGRI, Antonio, *L'Anomalie sauvage, pouvoir et puissance chez Spinoza*, chap. 5, Paris, PUF, 1982., p. 155 *sq*.

OGILVIE, Bertrand, « Un cauchemar de Spinoza », *Oui La Philosophie*, Paris, n° 2, p. 24-31.

SANCHEZ-ESTOP, Juan Dominguez, « Des présages à l'entendement. Notes sur les présages, l'imagination et l'amour dans la lettre à P. Balling », *Studia spinozana* 4, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1988, p. 57-73.

Lettre 28

STEENBAKKERS, Piet et BORDOLI, Roberto, « Lodewijk Meijer's tribute to Johannes Bouwmeester, 4 november1673 », *Studia Spinoza* 13 (1997), Würzburg, Königshausen& Neumann, p. 241-247.

Lettre 32

DUUGLAS-ITTU (VON), Kevin, « To understand Spinoza's lettre 32 to Oldenburg », http://kvond.wordpress.com/2008/07/11/to-understand-spinozas-letter-32-to-oldenburg/trackback/

ROVERE Maxime, *Exister mieux. Méthodes de Spinoza*, chap. 6, II. La raison par les actes, p. 334 *sq*.

Lettre 34

KLEVER, Wim, « Hudde's question on god's uniqueness. A reconstruction on the basis of Van Limborch's correspondence with John Locke », *Studia spinozana*, p. 327-357.

Lettre 38

PARROCHIA, Daniel, « Optique, mécanique et calcul des chances chez Huygens et Spinoza », *Dialectica*, Bienne,t. 38/4 (1984), p. 319-345.

Lettre 39

DUUGLAS-ITTU (VON), Kevin, « Deciphering Spinoza's Optical letters », http://kvond.wordpress.com/2008/08/17/deciphering-

spinozas-optical-letters/ ; « Spinoza's Blunder and the Spherical Lens : did Spinoza Understand the Law of Refraction ? », http://kvond.wordpress.com/category/letter-39/ ; et http://kvond.wordpress.com/2008/06/24/spherical-aberration-descartes-solution/

Lettre 40

DUUGLAS-ITTU (VON), Kevin, « An origin of Spinoza's cone of rays explanation », http://kvond.wordpress.com/2008/07/26/the-origin-of-spinozas-cones-of-rays-letter-40/

KLEVER, Wim, « The Helvetius affair or Spinoza and the philosopher's stone : A document on the background of Letter 40 », *Studia spinozana*, Hannovre, Walther & Walther Verlag, vol. 3 (1987), p. 439-450 (anglais).

Lettre 42

KLEVER, Wim, *Verba et sententiae spinozae, or Lambertus Van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press, 1991.

Lettre 43A

GIANCOTTI, Emiliana, « Nota Sulla diffusione della filosofia di Spinoza in Italia », *Giornale critico della filosofia italiana*, XLII (1963), p. 339-362.

KLEVER, Wim, « Steno's statement on Spinoza and spinozism », *Studia spinozana* 6, 1990, p. 303-313.

Lettre 45

BOUVERESSE, Renée, *Spinoza et Leibniz, l'idée d'animisme universel*, Paris, Vrin, 1992.

DUUGLAS-ITTU (VON), Kevin, « Leibniz' optical Response to the *Theologico-Political Treatise* », http://kvond.wordpress.com/2008/09/08/leibniz-optical-response-to-the-theological-political-treatise/trackback/

Lettres 51-56

BILLECOQ, Alain, *Spinoza et les spectres*, Paris, PUF, 1987, 168 p.

COPPENS, Gunther, « Spinoza et Boxel. Une histoire de fantômes », in *Correspondance de Spinoza*, RMM, n° 1/2004, p. 59-72.

Lettre 67

« Hudde's question on God's uniqueness : A reconstruction on the basis of Van Limborch's correspondence with John Locke », *Studia spinozana*, Würzburg, Königshausen& Neumann, vol. 5 (1989), p. 327-357 (anglais).

Lettre 76

MOREAU, P.-F., « Le martyre », *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

CHRONOLOGIE

1632-1661 (?) : Amsterdam, les années de formation

Les années de formation de Spinoza sont partagées entre le modeste héritage de sa famille judéo-portugaise et son initiation à la philosophie cartésienne. À la fin de la période, le penseur exclu de la communauté juive est connu comme l'un des provocateurs les plus audacieux d'Amsterdam.

1632 : *24 novembre :* naissance de Bento d'Espinoza, fils de Michael d'Espinoza et de sa deuxième épouse Hanna. Michael d'Espinoza fait de l'import-export d'épices et de fruits secs. La famille compte quatre enfants (dont certains sont ceux de Rachel, première épouse de Michael, morte en 1627) : Isaac, Rebecca (qui finira ses jours à Curaçao), Miriam (née vers 1629), et bientôt Gabriel (né entre 1634 et 1638).

1638 : *5 novembre :* mort de la mère de Spinoza.

1639 : Les trois communautés portugaises d'Amsterdam se rassemblent sous le nom de Talmud Tora. Bento commence à étudier à l'école de la congrégation. Il apprend l'hébreu, mais il ne suivra pas les classes supérieures. Il n'étudie donc pas le Talmud.

1648 : *24 octobre :* traités de Westphalie. L'indépendance des sept Provinces-Unies, au nord des Pays-Bas (Hollande, Zélande, Utrecht, Gueldre, Overijssel, Frise et Groningue), déclarée en 1579, est définitivement reconnue par la monarchie espagnole. C'est la fin d'une guerre de quatre-vingts ans.

1650 : Mort de Descartes en Suède. Publication latine de ses *Opera philosophica* en trois tomes : I. *Principia philosophiae*, II. *Specimina philosophiae*, III. *Passiones Animae*.

1652 : Début de la première guerre anglo-néerlandaise, née principalement des rivalités commerciales entre l'Angleterre et les Pays-Bas.

L'ancien jésuite Franciscus Van den Enden ouvre son école latine à Amsterdam.

1653 : Jan De Witt devient Grand Pensionnaire de l'État de Hollande.

1654 : *28 mars :* mort de Michael d'Espinosa, très probablement emporté par la tuberculose quelques mois après sa deuxième épouse (décédée en octobre 1653) et sa fille Miriam, décédée un an plus tôt. Il est probable que Spinoza ait également été contaminé dès cette époque [1].

Bento reprend le commerce de son père avec son frère Gabriel. Ils côtoient à la Bourse des marchands de toutes confessions. Bento se lie d'amitié avec les plus libéraux.

5 avril : fin de la première guerre anglo-hollandaise (traité de Westminster).

1656 : *27 juillet : herem* prononcé contre Baruch de Spinoza. Celui-ci est exclu de la communauté juive et interdit de contact avec tous ses membres. Il doit renoncer au commerce et déménager hors du quartier juif. À une date inconnue (entre 1654 et 1656), il s'inscrit à l'école de Van den Enden, où il apprend le latin et où il est hébergé quelque temps. Il est possible qu'il commence alors à écrire les premières pages d'un manuscrit connu plus tard comme le *Tractatus de intellectus Emendatione* [2].

1657 : *13 et 27 janvier :* Van den Enden fait représenter le *Philedonius* au Théâtre d'Amsterdam. Le 16 janvier, il donne avec ses élèves une représentation publique de *La Jeune Fille d'Andros* de Térence.

1658 : *21 et 22 mai :* Van den Enden donne avec ses élèves une représentation publique de *L'Eunuque* de Térence et une farce en grec. Spinoza y participe.

1659 : *Janvier :* Spinoza et le docteur Juan de Prado déclarent à deux Espagnols rencontrés à Amsterdam, Fr. Tomas Solano et le capitaine Perez de Maltranilla, que « Dieu n'existe que philosophiquement parlant, que l'âme meurt avec le corps, que la loi juive est fausse et qu'ils recherchent laquelle est la meilleure, pour la professer ».

Spinoza fréquente probablement l'Université de Leyde, où ses amis soutiennent leurs thèses (Meyer et Koerbagh en médecine).

1660-1661 : Spinoza écrit le *Tractatus de intellectus Emendatione*, qu'il laisse inachevé. On ignore où il réside. Ses amis lui réclament un traité où il rassemblerait ses idées : il commence le *Court Traité* et leur présente une première version.

1661-1663 : Rijnsburg, le philosophe au travail

À l'été 1661, Spinoza s'installe à Rijnsburg. Le village a trois avantages : d'une part, il est près de Leyde, où se trouve l'université. D'autre part, il jouit d'une réputation de tolérance (il a été, trente ans auparavant, le centre de l'activité des collégiants, qui n'y tiennent plus que deux réunions par an). Enfin, la santé fragile de Spinoza n'y est pas exposée à

l'insalubrité de la ville. Le philosophe habite dans une ruelle retirée.

1661 : Spinoza maîtrise la taille de lentilles. Il s'agit d'une pratique savante qu'il partage avec de jeunes nobles versés en optique (Hudde, Huygens). Spinoza en fait commerce.

Spinoza reprend le *Court Traité*, le réorganise et établit une nouvelle numérotation. Il entame les premières relations épistolaires qui nous sont parvenues.

1662 : *Début 1662 :* la rédaction du *Court Traité* est terminée. Le texte n'est pas publié mais, au printemps, des copies circulent parmi les amis de Spinoza et les cartésiens d'Amsterdam.

Pieter Balling, ami de Spinoza, publie *La Lumière sur le candélabre*.

Spinoza commence à rédiger sa *Philosophie* (premier état de ce qui deviendra l'*Éthique*).

1663 : Spinoza héberge un étudiant (Johannes Casearius) à qui il donne des cours particuliers en philosophie cartésienne, en particulier sur la deuxième partie des *Principes de la philosophie* de Descartes.

1663-1669/1671 : Voorburg, de la philosophie à la politique

Spinoza s'installe à Voorburg vers avril 1663, peut-être pour se rapprocher de l'Université de La Haye. Le village est petit, mais il habite au bord de la grand-route, chez un peintre nommé Daniel Tydeman, proche des collégiants, qui l'initie peut-être au dessin. Parmi ses voisins figurent les libertins français Saint-Évremond et Saint-Glain (futur traducteur du

Traité théologico-politique en français), ainsi que le physicien Christiaan Huyghens.

1663 : *Été :* Spinoza prépare avec l'aide de ses amis l'édition des *Principes de la philosophie de Descartes démontrés par la méthode géométrique*, manuel tiré de ses cours à Casearius. L'ouvrage paraît à l'automne avec un appendice intitulé *Cogitata Metaphysica* (*Pensées métaphysiques*).

1664 : La peste, apparue aux Pays-Bas l'année précédente, prend une ampleur dramatique (jusqu'à 1 041 morts par semaine à Amsterdam). Elle emporte en janvier la mère de Ludowijk Meyer, en juin le frère, la belle-sœur puis la mère de Simon De Vries, puis le fils de Pieter Balling, lequel meurt à son tour en décembre. Spinoza se réfugie dans la campagne de Schiedam.

Parution de la traduction néerlandaise des *Principia* parPieter Balling, financée par Jarig Jelles, avec un poème dédicatoire signé H. v. Bronchorst.

Adriaan Koerbagh publie son *Nouveau Dictionnaire de droit*.

1665 : *5 mars :* début de la deuxième guerre anglo-néerlandaise.

Fin mars, avril : Spinoza séjourne à Amsterdam.

Juin : Spinoza communique à Bouwmeester la troisième partie de la *Philosophie*.

Première attaque civile contre Spinoza, née d'une querelle divisant la population de Voorburg. Pour remplacer le pasteur du village, le logeur du philosophe propose aux responsables de Delft de désigner un prédicant progressiste. Les calvinistes orthodoxes réagissent violemment et rédigent une pétition, où ils déclarent que « le dénommé Daniel Tydeman, dans la maison qu'il loue, abrite un certain A[mstellodamois] Spinoza,

né de parents juifs, dont on dit qu'il est athée et qu'il raille toutes les religions, et donc un élément dommageable à cette République[3] ».

Automne : Spinoza interrompt la rédaction de la *Philosophie* et commence celle du *Traité théologico-politique*.

Van den Enden publie anonymementses écrits politiques(*Vrye Politijcke Stellingen*).

Mars : Oldenburg commence à publier les *Philosophical Transactions of the Royal Society*.

Ludowijk Meyer devient directeur du Théâtre d'Amsterdam (il le reste jusqu'en 1669).

1667 : *31 juillet :* fin de la deuxième guerre anglo-néerlandaise (traité de Breda).

26 septembre : mort de Simon De Vries. Sa sœur assure à Spinoza une rente de cinq cents florins, que celui-ci fait réduire à trois cents florins.

1668 : Johannes Koerbagh puis son frère Adriaan sont arrêtés et interrogés sur leurs liens avec Berckel, Spinoza, Van den Enden, Jan Knol. Adriaan est condamné le 27 juillet à dix ans de prison, Johannes Koerbagh est interdit de prêcher.

1669 : *15 octobre :* mort d'Adriaan Koerbagh en prison, probablement des suites de la tuberculose.

Ludowijk Meyer publie *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte. Traité paradoxal*,chez l'éditeur Jan Rieuwertsz.

Fin 1669 ou début 1670 : Saint-Évremond rend visite à Spinoza.

1669/1671-1677 : La Haye, philosopher en république

À une date inconnue, entre le 5 septembre 1669 et le 17 février 1671, Spinoza s'installe à La Haye. Il habite d'abord chez la veuve Van de Werve, au Stille Veerkade, puis chez un peintre et solliciteur-militaire nommé Van der Spyck (début mai 1671).

1670 : *Vers avril :* publication du *Traité théologico-politique*, en latin et sans nom d'auteur.

8 mai : première réfutation contre Spinoza (dissertation de J. Thomasius).

1671 : *17 février :* Spinoza écrit à Jarig Jelles pour empêcher la publication d'une traduction néerlandaise du *Traité théologico-politique* réalisée par Glazemaker. Elle sera publiée après sa mort, en 1693 (*De Rechtzinnige Theologant*).

Réfutation du Traité théologico-politique publiée anonymement par le pasteur Johann Melchior, qui se fait connaître dans la deuxième édition.

1672 : Les Néerlandais désignent l'année 1672 comme la *Rampjaar* (l'année désastreuse). La république est « *reddeloos, radeloos, redeloos* »(« sans salut, sans espoir, sans tête »).

Avril : début de la troisième guerre anglo-hollandaise, où la France, l'Angleterre, les évêchés de Münster et de Cologne sont alliés contre les Pays-Bas. L'armée française occupe bientôt la moitié du territoire.

20 août : Jan De Witt n'ayant pu empêcher Louis XIV d'envahir les Pays-Bas, on l'accuse d'avoir livré la république à la France. Les soupçons contre lui et son frère Cornelis étant

infondés, ils sont libérés de prison. À leur sortie, un attroupement pro-orangiste les massacre. Le logeur de Spinoza doit l'empêcher d'aller placarder les mots « *Ultimi barbarorum* » (les derniers des barbares). Guillaume III d'Orange devient Stadthouder.

Bouwmeester publie chez J. Rieuwertsz la traduction de *La Vie de Hai Ebn Yokhdan*, d'après la traduction latine de Pocock.

1673 : Jarig Jelles envoie à Spinoza sa Profession de foi.

27 juillet : sur l'invitation du colonel Stouppe, Spinoza séjourne à Utrecht avec d'autres intellectuels progressistes (Velthuysen, Boxel, Graevius) dans le camp du prince de Condé, qui est absent depuis le 15 juillet.

Guillaume III réussit à couper le ravitaillement de l'armée française ; celle-ci se replie.

1674 : *19 janvier :* fin de la troisième guerre anglo-hollandaise (traité de Westminster).

19 juillet : les Cours de Hollande condamnent simultanément le *Traité théologico-politique* de Spinoza, *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte* de Meyer, le *Léviathan* de Hobbes et un recueil de textes sociniens (*La Bibliothèque des Frères polonais*).

Van den Enden, installé à Paris, est condamné à mort pour complot contre le roi de France.

1675 : *Septembre :* Tschirnhaus s'installe en France.

Spinoza envisage de publier l'*Éthique*, puis y renonce pour éviter les représailles.

1676 : *Octobre :* intrigué par les récits de Tschirnhaus et d'Oldenburg, Leibniz rencontre Spinoza. Les deux hommes

dialoguent abondamment de leurs opinions philosophiques.

1677 : *6 février :* lettre de Schuller à Leibniz : « Je crains que M. Benedictus de Spinoza ne nous quitte d'ici peu de temps, car la phtisie, maladie héréditaire dans sa famille, semble empirer de jour en jour. »

À la veille de sa mort, Spinoza a chargé son logeur Van der Spyck de transmettre ses papiers à l'éditeur Jan Rieuwertsz.

21 février : mort de Spinoza.

Fin de l'année : publication des œuvres posthumes de Spinoza en latin (*Opera Posthuma*) et en néerlandais (*Nagelate Schriften*).

TABLE DES LETTRES PAR CORRESPONDANTS

Henry Oldenburg

Lettre 1

Lettre 2

Lettre 3

Lettre 4

Lettre 5

Lettre 6

Lettre 7

Lettre 11

Lettre 13

Lettre 14

Lettre 16

Lettre 25

Lettre 26

Lettre 29

Lettre 30

Lettre 31

Lettre 32

Lettre 33

Lettre 61

Lettre 62

Lettre 68

Lettre 71

Lettre 73

Lettre 74

Lettre 75

Lettre 77

Lettre 78

Lettre 79

Simon De Vries

Lettre 8

Lettre 9

Lettre 10

Lodewijk Meyer

Lettre 12

Lettre 12A

Lettre 15

Pieter Balling

Lettre 17

Willem Van Blyenbergh

Lettre 18

Lettre 19

Lettre 20

Lettre 21

Lettre 22

Lettre 23

Lettre 24

Lettre 27

Johannes Bouwmeester

Lettre 28

Lettre 37

Johannes Hudde

Lettre 34

Lettre 35

Lettre 36

Johannes Van der Meer

Lettre 38

Jarig Jelles

Lettre 39

Lettre 40

Lettre 41

Lettre 44

Lettre 48A

Lettre 48B

Lettre 48C

Lettre 50

Lettre 84 (?)

Jacob Ostens

Lettre 42

Lettre 43

Nicolas Stensen

Lettre 43A

Gottfried Leibniz

Lettre 45

Lettre 46

J. Ludwig Fabritius

Lettre 47

Lettre 48

Johannes Georges Graevius

Lettre 49

Hugo Boxel

Lettre 51

Lettre 52

Lettre 53

Lettre 54

Lettre 55

Lettre 56

Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Lettre 57

Lettre 59

Lettre 60

Lettre 65

Lettre 66

Lettre 80

Lettre 81

Lettre 82

Lettre 83

G. H. Schuller

Lettre 58

Lettre 63

Lettre 64

Lettre 70

Lettre 72

Albert Burgh

Lettre 67

Lettre 76

Lambert Van Velthuysen

Lettre 69

Table

Présentation

Note sur cette édition

Table des abréviations

LETTRES DE QUELQUES SAVANTS À B. D. S. ET LES RÉPONSES DE L'AUTEUR, JETANT UNE LUMIÈRE NON NÉGLIGEABLE SUR SES AUTRES ŒUVRES.

Lettre 1 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 2 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur H. Oldenburg

Lettre 3 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 4 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 5 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 6 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg, contenant des remarques sur le livre du très noble Monsieur Robert Boyle, Du nitre, de l'état fluide et de l'état liquide.

Lettre 7 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 8 - Simon De Vries - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 9 - B. d. S. - Au très savant jeune homme Simon De Vries

Lettre 10 - B. d. S. - Au très savant jeune homme Simon De Vries

Lettre 11 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 12 - B. d. S. - Au très savant et très accompli Monsieur Lodewijk Meyer, Docteur en médecine et en philosophie

Lettre 12A - B. d. S. - Au très savant et très accompli Monsieur Lodewijk Meyer

Lettre 13 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 14 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 15 - B. d. S. - À Monsieur Lodewijk Meyer avec ses sincères salutations

Lettre 16 - Henry Oldenburg - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 17 - B. d. S. - Au très savant et très avisé Monsieur Pieter Balling

Lettre 18 - À l'illustre Monsieur B. d. S. - Willem Van Blyenbergh

Lettre 19 - B. d. S. - Au très savant et très avisé Monsieur Willem Van Blyenbergh

Lettre 20 - Willem Van Blyenbergh - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 21 - B. d. S. - Au très savant et très distingué Monsieur Willem Van Blyenbergh

Lettre 22 - Willem Van Blyenbergh - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 23 - B. d. S. - Au très savant et très distingué Monsieur Willem Van Blyenbergh

Lettre 24 - Willem Van Blyenbergh - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 25 - Henry Oldenburg - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 26 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 27 - B. d. S. - Au très courtois et très distingué Monsieur Willem Van Blyenbergh

Lettre 28 - B. d. S. - Au très docte et très savant Monsieur Johannes Bouwmeester

Lettre 29 - Henry Oldenburg - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 30 - Extraits d'une lettre de B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 31 - Henry Oldenburg - À l'illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 32 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 33 - À l'illustre Monsieur B. d. S. - Henry Oldenburg

Lettre 34 - B. d. S. - Au très considérable et très avisé Monsieur Johannes Hudde

Lettre 35 - B. d. S. - Au très considérable et très avisé Monsieur Johannes Hudde

Lettre 36 - B. d. S. - Au très considérable et au très avisé Monsieur Johannes Hudde

Lettre 37 - B. d. S. - Au très savant et très accompli Monsieur Johannes Bouwmeester

Lettre 38 - B. d. S. - Au très distingué Monsieur Johannes Van der Meer

Lettre 39 - B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 40 - B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 41 - B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 42 - M. D. Lambert De Velthuysen - Au très savant et très distingué Monsieur Jacob Ostens

Lettre 43 - B. d. S. - Au très savant et très distingué Monsieur Jacob Ostens

Lettre 43A - Nicolas Sténon - Au Réformateur de la Nouvelle Philosophie, à propos de la Vraie Philosophie

Lettre 44 - B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 45 - Gottfried Leibniz - Au très illustre et très éminent Monsieur B. d. S.

Lettre 46 - B. d. S. - Au très érudit et très noble Monsieur Gottfried Leibniz, Docteur en droit et Conseiller à Mayence

Lettre 47 - J. Ludwig Fabritius - Au très profond et très illustre philosophe B. d. S.

Lettre 48 - B. d. S. - Au très considérable et très noble Monsieur J. Ludwig Fabritius, Professeur à l'Académie de Heidelberg et Conseiller de l'Électeur palatin

Lettre 48A - Lettre de Profession de foi de Jarig Jelles à N. N.

Lettre 48B - Extraits d'une lettre de B. d. S. à Jarig Jelles

Lettre 48C - Extrait d'une lettre de B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 49 - B. d. S. - Au très illustre Monsieur Johannes Georges Graevius

Lettre 50 - B. d. S. - Au très courtois et très avisé Monsieur Jarig Jelles

Lettre 51 - Hugo Boxel - Au très pénétrant philosophe B. d. S.

Lettre 52 - B. d. S. - Au très honoré et très avisé Monsieur Hugo Boxel

Lettre 53 - Hugo Boxel - Au très profond philosophe B. d. S.

Lettre 54 - B. d. S. - Au très honoré et très avisé Monsieur Hugo Boxel

Lettre 55 - Hugo Boxel - Au très profond philosophe B. d. S.

Lettre 56 - B. d. S. - Au très honoré et très avisé Monsieur Hugo Boxel

Lettre 57 - Ehrenfried Walther von Tschirnhaus - Au très éminent et très profond philosophe B. d. S.

Lettre 58 - B. d. S. - Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller

Lettre 59 - Ehrenfried Walther von Tschirnhaus - Au très éminent et très profond philosophe B. d. S.

Lettre 60 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Lettre 61 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 62 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 63 - G. H. Schuller - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 64 - B. d. S. - Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller

Lettre 65 - Ehrenfried Walther von Tschirnhaus - Au très profond et très savant philosophe B. d. S.

Lettre 66 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Lettre 67 - Albert Burgh - Au très savant et très profond Monsieur B. d. S.

Lettre 68 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 69 - Au très savant seigneur Lambert Van Velthuysen - B. d. S.

Lettre 70 - G. H. Schuller, Docteur en médecine, - Au très distingué et très profond philosophe B. d. S.

Lettre 71 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 72 - B. d. S. - Au très savant et très avisé Monsieur G. H. Schuller

Lettre 73 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 74 - Henry Oldenburg - Au très illustre et très savant Monsieur B. d. S.

Lettre 75 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 76 - B. d. S. - Au très noble jeune homme Albert Burgh

Lettre 77 - Henry Oldenburg - Au très illustre Monsieur B. d. S.

Lettre 78 - B. d. S. - Au très noble et très savant Monsieur Henry Oldenburg

Lettre 79 - Henry Oldenburg - Au seigneur Benedictus de Spinosa

Lettre 80 - Ehrenfried Walther von Tschirnhaus - Au très habile et très docte philosophe B. d. S.

Lettre 81 - B. d. S. - Au très noble et très docte Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Lettre 82 - Ehrenfried Walther von Tschirnhaus - Au très habile et très docte philosophe B. d. S.

Lettre 83 - B. d. S. - Au très noble et très docte Monsieur Ehrenfried Walther von Tschirnhaus

Lettre 84 - À un ami, à propos du Traité politique

VARIANTES

ANNEXES

APPENDICE I - La démonstration géométrique de 1661

APPENDICE II - Note de Blyenbergh sur son entretien avec Spinoza (1665)

APPENDICE III - Lettres de Christiaan Huygens sur sa rivalité avec Spinoza

APPENDICE IV - Jarig Jelles, Profession de foi chrétienne et universelle

BIBLIOGRAPHIE

CHRONOLOGIE

TABLE DES LETTRES PAR CORRESPONDANTS

Notes

1. Voir *Les Grands Intermédiaires culturels de la République des Lettres. Études de réseaux de correspondances du XVIe au XVIIIe siècle*, sous la dir. de Berkvens-Stevelinck, Bots et Häseler, Paris, Honoré Champion, 2005.

2. Leo Strauss, *La Persécution et l'art d'écrire* (1952), traduit et présenté par O. Sedeyn, Paris, Éditions de l'éclat, 2003, p. 177-253. Dans ce livre, Leo Strauss s'intéresse exclusivement au TTP, mais il élabore longuement la notion d'un « enseignement exotérique » de Spinoza qui pourrait aisément s'appliquer aux lettres.

3. Pierre-François Moreau, « Spinoza : lire la correspondance », in *Revue de métaphysique et de morale* (janvier-mars 2004), Paris, PUF, p. 3-8.

4. *Ibid.*, p. 7.

5. L'ouvrage fondateur de ce type de lecture est celui de H. A. Wolfson, *La Philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1934 ; traduit de l'anglais par A.-D. Balmès, Paris, Gallimard, 1999.

6. Dans l'édition des OP (1677), la correspondance est introduite sous le titre : « Lettres de quelques savants à B. d. S. et les réponses de l'auteur, jetant une lumière non négligeable sur ses autres œuvres. » Voir Spinoza, OP, édition en fac-similé, Macerata, Quodlibet, 2008.

7. Pour présenter la correspondance, P.-F. Moreau propose par exemple de distinguer les interlocuteurs en fonction de leur position dans le cercle spinoziste : les proches (Jelles, De Vries, Meyer, Balling, Bouwmeester, Schuller, Tschirnhaus) ; les adversaires (Blyenbergh, Boxel, Burgh,

Sténon, et Van Velthuysen comme cas particulier) ; et les correspondants éloignés (Van der Meer, Oldenburg, Leibniz).

8. Voir notamment W. G. Van der Tak, « Jarich Jellesz' origins » (1948) ; « Jellesz' life and business » (1949), in *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, 59, Delft, Eburon, 1989.

9. Les mennonites doivent leur nom à Menno Simmons (1496-1561), réformateur radical qui organisa en Hollande le mouvement anabaptiste, selon lequel le baptême devait être réservé aux adultes.

10. Les études de théologie et de philosophie, souvent subventionnées, étaient surtout choisies par les classes populaires, les plus riches préférant les études de droit.

11. J. Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten herausgegeben*, Leipzig, 1899, p. 223.

12. Voir Marc Bedjaï, *« La lumière sur le candélabre » (1662) de Pierre Balling. Fragment d'un enseignement spinoziste & inedita spinozana, publié par l'auteur*, Paris, 1984.

13. F. Akkerman, *Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, Groningue, Rijkuniversiteit, 1980.

14. A. M. Vaz Dias, « Spinoza and Simon Joosten De Vries » (1936), in *Mededelingen vanwege Het Spinozahuis*, 59, Delft, Eburon, 1989.

15. Cité par K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle. Étude critique historique sur les hétérodoxes hollandais*, 1896 ; rééd. Paris, Vrin, 1983, chap. 7, p. 202.

16. Voir Franciscus Van den Enden, *Philedonius* (1657), édition critique de Marc Bedjaï, Paris, Kimé, 1994 ; ainsi que Omero Proietti, « Le "*Philedonius*" de Franciscus Van den Enden et la formation rhétorico-littéraire de Spinoza (1656-1658) », in *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Répliques,

n° 6 (printemps 1991), p. 9-82 ; et Wim Klever, « A new source of Spinozism : Franciscus Van den Enden », *Journal of the History of Philosophy*, Berkeley, t. 29/4 (1991), p. 613-631.

17. Wim Klever, dans son édition des écrits politiques de Van den Enden, ajoute à cette liste les noms de Johannes Antonides Van der Goes, d'Adriaen Koerbagh, de Johannes Bouwmeester et de Lodewijk Meyer (Franciscus Van den Enden, *Vrije Politijke Stellingen*, édité, annoté et introduit par W. Klever, p. 24, 70, 73 et 78). Mais Frank Mertens a montré que cela est improbable : Bouwmeester en 1651, Koerbagh en 1653 et Meyer en 1654 sont enregistrés à l'Université de Leyde ; ils ont donc appris le latin ailleurs que dans l'école de Van den Enden (qui ouvrit au plus tôt en 1652). De plus, lors d'un interrogatoire qui eut lieu le 20 juillet 1668, Koerbagh déclara avoir rencontré Van den Enden vers 1662. Enfin, on sait que Van der Goes a appris le latin dans l'école d'Adrianus Junius. Voir F. Mertens,http://users.telenet.be/fvde/Bio3b.htm, note 24.

18. Balling, Jelles ou De Vries ont pu lui présenter Jan Rieuwertsz, qui était lui-même en contact avec Van den Enden. Voir S. Nadler, *Spinoza : une vie*, Paris, Bayard, 2003, p. 132.

19. Spinoza a sans doute donné des cours d'hébreu et d'espagnol qui furent suivis par Van den Enden lui-même, car ces deux matières apparaissent de manière inédite dans le programme de l'école que celui-ci ouvrit plus tard à Paris.

20. Marc Bedjaï et Wim Klever ont voulu voir en Van den Enden l'un le maître de Spinoza, l'autre un proto-Spinoza. Voir Marc Bedjaï, « Métaphysique, éthique et politique dans l'œuvre du docteur Franciscus Van den Enden », et Wim Klever, « A new source of spinozism : Franciscus Van den Enden », *op. cit.*, p. 613-631.

21. Wim Klever, « Spinoza and Van den Enden in Borch's Diary in 1661 and 1662 », in *Studia Spinozana*, p. 318-319.

22. Voir F. Mertens, http://users.telenet.be/fvde/Bio3b.htm, note 31.

23. Voir P.-F. Moreau, « L. Meyer et l'Interpres », in *Spinoza. État et religion*, Lyon, ENS-Éditions, 2005, p. 94-106 ; et surtout Louis Meyer, *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte* (1666), traduction du latin, notes et présentation par Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, Paris, Intertextes éditeur, coll. « Horizons », 1988 ; ainsi que Piet Steenbakers, « The Passions according to Lodewijk Meyer : Between Descartes and Spinoza », in *Desire and Affect, Spinoza as Psychologist, Ethica III*, éd. par Yirmiyahu Yovel, New York, Little Room Press, 1999, p. 193-209.

24. Voir J. Lagrée et P.-F. Moreau, « Louis Meyer et Spinoza », introduction à *La Philosophie interprète de l'Écriture*, *op. cit.*,p. 12-13.

25. Selon F. Akkerman et H. G. Hubbeling, « The preface to Spinoza's posthumous works, 1677, and its author Jarig Jelles », *Lias* VI, n. 1, 1979, p. 103-173.

26. Roberto Bordoli, *Etica Arte Scienza tra Descartes e Spinoza. Lodewijk Meyer (1629-1681) e l'associazione Nil Volentibus Arduum*, Milan, Franco Angeli, 2001.

27. Voir Niels Stensen, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, Paris, Classiques Garnier, 2009 ; et Pina Totaro, « Niels Stensen (1638-1686) e la prima diffusione della filosofia di Spinoza nella Firenze di Cosimo III », in *L'Hérésie spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus, 1670-1677, et la réception immédiate du spinozisme*, Colloque de Cortona, 1991, éd. P. Cristofolini, Amsterdam & Maarssen, APA-Holland University Press, 1995, p. 147-168.

28. Voir Pina Totaro, « Documenti su Spinoza dell'archivio del Sant'Uffizio nell'Inquisizione », in *Nouvelles de la*

République des Lettres, 2000/1, Naples, p. 95-129.

29. « En vertu de la sainte obéissance ».

30. G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. Von C. I. Gerhardt, VI, Hildesheim-New York, 1978, p. 158.

31. Marie Boas Hall, *Henry Oldenburg : Shaping the Royal Society*, Oxford University Press, 2002. Jean-Pierre Vittu, « Henry Oldenburg "Grand intermédiaire" », in *Les Grands Intermédiaires culturels de la République des Lettres*, *op. cit.*, p. 184-209.

32. Voir Fabien Chareix, *La Philosophie naturelle de Christiaan Huygens*, Paris, Vrin, 2006 ; et Elisabeth Keesing, « Les frères Huygens et Spinoza », *Cahiers Spinoza*, n° 5 (hiver 1984-1985), Paris, Éditions Répliques, 1984, p. 109-128.

33. La « camaraderie intellectuelle » dont parle S. Nadler (*Spinoza : une vie*, *op. cit.*, p. 263) est ramenée au strict minimum par les sources qu'il cite lui-même et qu'on trouvera en appendice. Sur ces fondements, la fréquentation régulière qu'il prête aux deux hommes semble très improbable.

34. John Graunt, *Natural and Political Observations… upon the Bills of Mortality* (Londres, 1662), cité par M. J. Petry, « Spinoza's Algebraic Calculation of the Rainbow and Calculation of Chances », in *Archives internationales d'histoire des idées*, vol. 108, 1985, p. 12.

35. Selon Meinsma, ce pourrait être entre 1663 et 1665, à l'époque où Spinoza semble s'être fait beaucoup d'amis parmi les collégiants (K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 286).

36. Voir Wim Klever, *Verba et sententiae Spinozae or Lambert Van Velthuysen (1622-1685) on Benedictus de Spinoza*, Amsterdam, APA-North Hollande, 1991 ; et Wiep Van Bunge, « Van Velthuysen, Batelier and Bredenburg on

Spinoza's interpretation of the Scriptures », in *L'Hérésie spinoziste*, *op. cit.*,p. 49-65.

37. Du 13 juin 1672 jusqu'en novembre 1673, la ville d'Utrecht fut occupée par les troupes françaises. Jean-Baptiste Stouppe était commandant de la place.

38. S. Nadler oppose par exemple le « courtier en grains de Dordrecht » à « un intellectuel comme Spinoza » (*Spinoza : une vie*, *op. cit.*, p. 255). C'est oublier que de nombreux amis cartésiens de Spinoza sont marchands, et que le philosophe n'est pas lui-même un professionnel (il n'est rattaché à aucune institution).

39. *De kennisse Godts en Godts- Dienst, beweert tegen d'Uytvluchten der Atheïsten*, cité par K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 286.

40. Il est possible que cela soit le fruit d'une discussion avec Spinoza sur l'autorité de l'Écriture ou sur la liberté, car les sociniens considèrent que le message de l'Écriture est entièrement rationnel et que le libre arbitre de l'homme peut contrarier les desseins de Dieu – ce que ni Spinoza ni Blyenbergh ne pouvaient admettre. Le philosophe a donc pu indiquer au polémiste un adversaire qui leur était commun. La traduction du titre complet du pamphlet est la suivante : *Âme socinienne sous un habit mennonite. Ou réponse à la réplique d'un socinien non nommé dirigée contre les observations défendues par le noble et illustre Cornelius Gentman, prédicant à Utrecht. En laquelle il est disserté sur la préscience que Dieu a des choses à venir, de la Providence divine, de la transgression d'Adam, du péché originel et de la Rédemption du Christ, etc*. Cité par K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 308.

41. Schuller donna ces informations à Leibniz dans sa lettre du 29 mars 1677.

42. E. W. von Tschirnhaus, *Médecine de l'esprit ou principes généraux de l'art de découvrir* (1695), introduction, traduction, notes et appendices par Jean-Paul Wurtz, Association des publications près les Universités de Strasbourg, 1980. Voir également Rienk Vermij, « Le spinozisme en Hollande : le cercle de Tschirnhaus », in *Cahiers Spinoza*, n° 6 (printemps 1991), p. 145-168.

43. C'est la conjecture à laquelle se livre S. Nadler, appuyé sur le témoignage de Colerus, qui affirme que Spinoza, après avoir appris à polir des lentilles optiques, logea chez un ami sur la route d'Ouderkerk (*Spinoza : une vie*, *op. cit.*, p. 190).

44. K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 431.

45. Mogens Laerke, *Leibniz lecteur de Spinoza*, Paris, Honoré Champion, 2008. Voir également G. W. Leibniz, *Réfutation inédite de Spinoza*, lecture et appareil critique de Martine de Gaudemar, Arles, Actes Sud, 1999.

46. Né vers 1637, Cuffeler a tâché de prolonger dans ses propres écrits la pensée de Spinoza (notamment *Specimen artis ratiocinandi* et *Principia pantosophiae*, 1684).

47. *Opere*, éd. F. Mignini et O. Proietti, Milan, Mondadori, 2007.

*. Voir lettres 39-41, 44, 48A-C, 50, 84(?).

*. Voir lettre 17.

*. Voir lettres 8-10.

*. Pas de lettres conservées.

*. Pas de lettres conservées.

*. Voir lettres 12, 12A, 15.

*. Voir lettres 28 et 37.

*. Pas de lettres conservées.

*. Voir lettre 43A.

*. Voir lettres 1-7, 11, 13, 14, 16, 25, 26, 29-33, 61, 62, 68, 71, 73-75, 77-79.

*. Pas de lettres conservées.

*. Voir lettres 34-36.

*. Voir lettre 38.

*. Voir lettres 42 et 43.

*. Voir lettres 42 et 69.

*. Voir lettre 49.

*. Voir lettres 47 et 48.

*. Voir lettres 51-56.

*. Voir lettres 18-24 et 27.

*. Voir lettres 58, 63, 64, 70, 72.

*. Voir lettres 57, 59, 60, 65, 66, 80-83.

*. Voir lettres 67 et 76.

*. Voir lettres 45 et 46.

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Les *Certain Physiological Essays* de Robert Boyle ont été publiés en 1661, avant qu'une version latine soit publiée à Londres en 1665 (voir ci-dessous, lettre 25, paragraphe [2]) puis à Amsterdam (1667). Le terme « physiological » désigne ici la science de la nature.

3. Les deux dates correspondent au décalage entre le calendrier julien (la première) et le calendrier grégorien (la seconde). Imposé par le pape Grégoire XIII en 1582, le calendrier grégorien qui est encore le nôtre fut immédiatement adopté par l'Espagne, l'Italie, le Portugal, la Pologne et la France. La Grande-Bretagne et les pays protestants ne devaient renoncer au calendrier julien qu'en 1752.

Notes

1. Réponse à la lettre 2. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP et par sa traduction en néerlandais dans les NS. La date manque, mais la lettre peut être datée entre le 26 août et le 27 septembre 1661.

2. Voir ci-dessous, appendice I, « La démonstration géométrique de 1661 », p. 395.

3. Les trois références renvoient successivement aux aphorismes 41, 51 et 48 du livre I du *Novum Organum* (1620). Voir Francis Bacon, *Novum Organum*, introduction, traduction et notes par Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, PUF, 1986, p. 111, 114-115 et 116.

4. Francis Bacon était baron de Verulam. On le désigna longtemps indifféremment d'après son patronyme ou d'après le nom de son domaine (qui figure seul sur le frontispice de la première édition du *Novum Organum*).

5. D'après Akkerman (*Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, *op. cit.*, p. 514), l'absence des formules conclusives de politesse et de la date n'est pas le fait des éditeurs : c'est simplement que le texte est établi d'après le brouillon, où Spinoza ne les a pas notées.

*. <Voir *Éthique*, partie I, du début à la proposition 4.> [Note desNS. Nous laissons à la responsabilité des éditeurs des NS ce rapproche-ment entre cette lettre et la version définitive de l'*Éthique*, dont la rédac-tion n'est pas commencée à l'époque de cette lettre.]

*. <Voir Verulam, *Novum Organum*, livre I, aphorisme 49.> [Note des NS.]

Notes

1. Réponse à la lettre 2. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Il s'agit du cercle de savants qui deviendra la Royal Society de Londres, dont Oldenburg sera fait secrétaire l'année suivante (voir lettre 11, paragraphe [11]).

3. Les Provinces-Unies ont dû envoyer à Londres des diplomates pour négocier à nouveau le traité de paix anglo-hollandais. En effet, la restauration de la monarchie en Angleterre (1658) ne permettait plus de considérer comme valide le traité de Westminster, qui avait mis fin à la première guerre anglo-hollandaise (1652-1654), le roi Charles II n'étant pas tenu de respecter les engagements du républicain Cromwell. Oldenburg, qui a lui-même exercé des fonctions diplomatiques, a certainement côtoyé ces ambassadeurs.

Notes

1. Réponse à la lettre 3. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. La date n'est pas indiquée, mais la lettre a été écrite entre le 27 septembre (lettre 3) et le 21 octobre 1661 (lettre 5).

2. Spinoza considère le corps et l'esprit (de l'homme) comme un cas particulier d'un problème plus vaste, celui de la distinction entre l'étendue et la pensée.

Notes

1. Réponse à la lettre 4. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 5. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Oldenburg, publiée dans les OP avec des corrections stylistiques, à l'exclusion des deux derniers paragraphes [33] et [34], que nous rétablissons ici. Le manuscrit est conservé à Londres, dans la bibliothèque de la Royal Society. Les notes des OP indiquent que Spinoza a lui-même mis la main à la version publiée, de sorte que nous suivons le texte définitif des OP, en plaçant les principales variantes du manuscrit soit entre soufflets pour les membres de phrases supprimés des OP, soit en notes pour les variantes proprement dites. La date n'est pas indiquée, mais la lettre a été rédigée entre novembre 1661 et juillet 1662.

2. Voir Descartes, *Les Principes de la philosophie*, IV, 110.

3. F. Mignini a montré que cette allusion vise probablement le *Court Traité*, dont la première partie traite en effet des rapports entre Dieu et la nature, et dont la seconde propose une « médecine de l'esprit » à laquelle s'applique parfaitement le terme d'amendement de l'intellect, appliqué ensuite à un autre ouvrage (voir F. Mignini, « Introduction au *Tractatus de intellectus emendatione* », in Spinoza, *Œuvres*, *I. Premiers Écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 31-32).

4. Nous suivons l'hypothèse soutenue avec des arguments convaincants par F. Mignini (voir note précédente).

*. NB. Demandez-vous pourquoi, quand on verse de l'esprit de nitre dans des solutions de sel fixe dissout dans l'eau, il naît en outre une grande ébullition ? Voyez la remarque sur le paragraphe 25. [Note de Spinoza dans les OP.]

*. NB. Je faisais cette expérience par beau temps. [Note de Spinoza dans les OP.]

*. Dans la lettre que j'ai envoyée, j'ai délibérément omis ces mots <repris dans une autre lettre>. [Note de Spinoza dans les

OP. Le dernier membre de phrase est propre aux NS.]

Notes

1. Réponse à la lettre 6. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. La date manque, mais la lettre, d'après les informations du paragraphe [2], peut être datée de fin juillet 1662.

2. Robert Boyle, *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of Air and its Effects, Made for the Most Part in a New Pneumatical Engine* (1661). Dans cet essai, Boyle critique les opposants au vide (Hobbes et le jésuite anglais Francis Hall, dit Franciscus Linus), et surtout établit, à l'aide d'une pompe à air parfois nommée *machina boyleana*, la loi de proportion inverse entre la pression et le volume d'un gaz, nommée depuis loi de Boyle-Mariotte.

3. Le Privilège de la Société royale fut signé le 15 juillet 1662.

4. Personnification du Sarcasme, fille de la Nuit et sœur des Hespérides (Hésiode, *Théogonie*, 214), également mise en scène par Lucien (*L'Hermotimos ou les sectes*, in *Œuvres complètes*, tome I, p. 412-478).

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par De Vries à Spinoza, et publiée dans les OP. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Johannes Casearius (l'orthographe correcte de son nom est donnée dans la lettre 9, paragraphe [1]), est né à Amsterdam en 1642. Il a probablement rencontré Spinoza à l'école de Franciscus Van den Enden à la fin des années 1650. Inscrit en théologie à l'Université de Leyde le 21 mai 1661, il habita quelque temps dans cette ville avant de s'installer en 1663 chez Spinoza, pour prendre auprès de lui des cours particuliers de philosophie cartésienne. Ordonné pasteur de l'Église réformée le 5 octobre 1665 à Amsterdam, il partit en mission sur l'île de Malabar, où il établit pour le gouverneur de la colonie, féru de botanique, un catalogue de la flore locale (un certain genre de plante, de la famille des *Salicaceae*, porte son nom : les *casearia*). Il mourut de fièvre et de dysenterie en 1677. Le lapsus de De Vries a quelque chose d'insultant, car « casuarius » signifie « misérable » en bas latin.

3. Giovanni Alfonso Borelli (1608-1679), mathématicien, astronome et naturaliste, a édité et annoté les *Éléments* d'Euclide (*Euclides Restitutus*, Pise, 1658) et publié plusieurs traités de mathématiques. Il finit ses jours auprès de Christine de Suède.

4. Andréas Tacquet (1612-1660), auteur des *Elementa geometricae planae et solidae* (1654).

5. Christophorus Clavius (1537-1612), mathématicien et astronome de la Compagnie de Jésus, joua notamment un rôle important dans la révision du calendrier grégorien. De Vries se réfère ici à son édition commentée des *Euclidi Elementorum* (Rome, 1574), citée p. 15 du livre de Borelli.

6. Dans la première version de l'*Éthique*, la définition 3 comprenait à la fois la définition de la substance et celle de l'attribut. Dans la version définitive, les deux sont séparées (*Éthique*, I, définitions 3 et 4).

7. Dans la version définitive de l'*Éthique*, ce texte correspond au scolie de la proposition I, 10. On y observe des modifications par rapport à la citation de De Vries.

8. Voir notice biographique dans la présentation, p. 18-19.

9. Il s'agit probablement du scolie placé, dans la version définitive de l'*Éthique*, après la proposition I, 17. Spinoza y critique les auteurs qui conçoivent la liberté de Dieu comme un libre arbitre, précise sa propre conception de l'omnipotence divine, et conclut en soulignant notamment les différents sens du mot « intellect » selon qu'on l'applique à Dieu ou aux hommes. Le témoignage de De Vries laisse penser que certaines remarques de ce scolie peuvent être issues des conversations que celui-ci eut avec Spinoza.

10. L'adresse notée au dos des lettres a parfois été reproduite par les éditeurs des OP. Nous la reprenons, le cas échéant, le plus fidèlement possible. On observe notamment que l'orthographe des noms propres n'était pas figée à l'époque.

Notes

1. Réponse à la lettre 8. Lettre en latin connue par le brouillon autographe gardé par Spinoza, publiée dans les OP sans le premier paragraphe, avec des corrections stylistiques mineures. Nous notons entre soufflets les ajouts des NS. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam. La date n'est pas indiquée, mais on peut la situer vers mars 1663.

2. L'inventaire de la bibliothèque de Spinoza montre qu'il possédait la traduction latine de l'ouvrage de Jacob Jehuda Leon décrivant le temple de Salomon (J. Leonitius, *Libellis effigiei Templi Salomonis*, Amstel Marcus, 1650).

3. Voir Genèse, 25:26 (le mot hébreu pour le talon, « ʿaqēb », est la racine étymologique du nom Jacob) et Genèse, 35:10 pour le changement de nom en Israël.

4. Cet exemple est emprunté à Démocrite, cité par Aristote (*De la sensation et des choses sensibles*, IV, 442b, 10-12).

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. La date n'est pas indiquée.

2. Principe tiré de Lucrèce, *De natura rerum*, chant I, v. 150.

3. Sur l'inachèvement de la lettre, voir ci-dessus, lettre 2, note 2, p. 52.

Notes

1. Reprise de l'échange interrompu un an auparavant (voir ci-dessus, lettre 7). Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. *Potasse* en français.

3. La non-inflammabilité (en grec dans le texte).

4. Voir Descartes, *Principes de la philosophie*, IV, 80-119. Selon Descartes, les corps s'enflamment lorsque leurs parties sont séparées et mues par un élément premier.

5. Il s'agit des *Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy* (1663) et des *Experiments and Considerations Touching Colours* (1664), ouvrages publiés à Londres, simultanément en anglais et en latin.

6. Oldenburg fait probablement allusion au naturaliste Robert Hooke (1635-1703) dont le titre exact au sein de la Royal Society est « Curator of Experiments ». Hooke n'en deviendra secrétaire qu'après la mort d'Oldenburg (1677).

Notes

1. Lettre en latin publiée dans les OP, également connue par une copie réalisée par Leibniz. L'original est perdu, mais la copie de Leibniz est conservée à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre. Les additions des NS sont données entre soufflets. Le titre reprend un usage de Spinoza lui-même, qui se réfère à cette lettre comme à sa *Lettre sur l'infini* (voir ci-dessous l'échange avec Tschirnhaus, lettres 80 et 81).

2. Probablement Pieter Balling, qui faisait régulièrement le trajet entre Rijnsburg et Amsterdam. Voir présentation, p. 18-19.

3. Spinoza s'excuse de la tournure de sa phrase parce qu'en latin classique, la forme substantivée du verbe être (*ens*) est incorrecte, même si le terme est passé dans l'usage scolastique. De plus, la forme « *essendi* » est un barbarisme qui s'éloigne encore plus du latin classique (même si on le trouve déjà chez Thomas d'Aquin, qui parle de « *modus essendi* »). Nous sommes redevable de cette remarque à la traduction de Fokke Akkerman (*Briefwisseling*, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1977, p. 122) et aux précisions de Pierre-François Moreau.

4. Allusion à la démonstration, par Aristote, de la nécessité du Premier Moteur (*Physique*, VII, 2), et à son adaptation par Thomas d'Aquin et ses successeurs (*Commentaire des Physiques d'Aristote*, publié en 1268-1270), également proposée par Maïmonide (*Guide des Égarés*, 1190).

5. Chasdai Crescas (1340-1410) était un rabbin (comme l'indique le titre Rab, que Spinoza ne traduit pas), philosophe et théologien. Dans son principal ouvrage, *Or ha-Shem* (*La Lumière du Seigneur*, Ferrare, 1555), livre I, première partie, chap. 3, il cherche à montrer que l'argument aristotélo-

thomiste est incompatible avec l'existence de Dieu (qu'il est censé prouver). Ici, cet auteur est cité à contre-emploi, pour mettre en valeur la force de l'argument d'Aristote, qui, selon l'interprétation de Spinoza, articule l'infini des causes (infini en acte) et l'infini de la nécessité (infini par nature).

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Meyer, publiée par Offenberg avec fac-similé dans *Speculum Spinozanum 1677-1977*, London-Henley-Boston, 1977, p. 426-435. Le manuscrit est conservé à la bibliothèque Rosenthaliana de l'Université d'Amsterdam.

2. Voir *Pensées métaphysiques*, I, 1. La référence n'a pas été modifiée par Meyer.

3. On lit aujourd'hui dans les *Pensées métaphysiques*, II, 10 : « Quand donc nous disons que le Père a engendré le Fils de toute éternité, nous voulons dire seulement qu'il a communiqué au Fils son éternité » (Spinoza, *Œuvres*, I, trad. Ch. Appuhn, Paris, GF-Flammarion, 1964, p. 381). Spinoza entre ici en dialogue avec le dogme chrétien de la Trinité pour se démarquer du mouvement antitrinitaire, largement répandu par les sociniens, sectateurs de Fausto Sozzini (1539-1604). Selon eux, Jésus, né de Marie grâce à l'action du Saint Esprit, n'aurait pas existé avant sa naissance, et ne reçut la vie éternelle et le titre de Fils de Dieu qu'en récompense de sa vie exemplaire. Cette question théologique est d'une actualité brûlante, car les calvinistes orthodoxes poursuivent activement les antitrinitaristes.

4. L. Meyer a adapté dans le texte l'indication donnée ici par Spinoza, en y ajoutant une tirade pieuse. On lit aujourd'hui : « Si nous connaissons le mot, nous en ignorons la signification et nous n'en pouvons former aucun concept clair et distinct, bien que nous puissions croire avec constance que dans cette vision bienheureuse de lui-même promise aux fidèles, Dieu le révélera aux siens » (Spinoza, *Œuvres*, I, *op. cit.*, p. 373).

Notes

1. Réponse à la lettre 11. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP et par sa traduction en néerlandais dans les NS. Nous indiquons entre soufflets les ajouts des NS.

2. Allusion à Johannes Casearius. Voir ci-dessus, lettre 8, paragraphe [1] avec la note, et lettre 9, paragraphe [1].

3. Allusion à Lodewijk Meyer : voir lettres 12A et 15. Pieter Balling assura la traduction en néerlandais.

4. Citation adaptée de Térence, *Heautontimorumenos*, v. 77.

5. Sur l'inachèvement de la lettre, voir ci-dessus, lettre 2, note 2, p. 52.

6. La date de cette lettre est indiquée par Oldenburg dans la suivante.

*. <Dans la lettre envoyée, j'ai omis cela, ainsi que les autres passages en italiques.> [Note de Spinoza dans les NS.]

Notes

1. Réponse à la lettre 13. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP et par sa traduction en néerlandais dans les NS, où figure la phrase du paragraphe [7] que nous restituons ici.

2. Petrus Serrarius (1600-1669) est un marchand, né à Londres, installé à Amsterdam près avoir quitté l'Église calviniste orthodoxe en 1628. Il adopta les thèses millénaristes, qui annoncent le règne terrestre du Messie (*Assertion du règne de mille ans, ou La Prospérité de l'Église de Christ en la Terre*, 1657). Proche de Petrus Boreel, initiateur du mouvement collégiant, il côtoyait William Ames, représentant du mouvement quaker en Hollande, mais aussi le rabbin Menasseh ben Israel (directeur de la congrégation qui avait exclu Spinoza). Il avait d'abondants échanges avec son pays d'origine, et pour cette raison, il joua le rôle de relais entre Spinoza et Oldenburg. Ami de Pieter Balling, il attaqua violemment Lodewijk Meyer, signalant la publication de son livre comme un signe de la fin des temps, dans sa *Réponse au traité paradoxal d'un disciple anonyme de Descartes* (Amsterdam, Typis Cunradi, 1667).

3. Ouvrage de Boyle publié à Londres en anglais et en latin en 1661.

4. Successeurs du médecin Paracelse (1493-1541), dont les principes flirtent avec l'alchimie, tout en posant les bases de la toxicologie. Paracelse remplace les quatre éléments d'Empédocle et d'Aristote (terre, eau, air, feu) par trois principes fondamentaux : sel, soufre et mercure.

5. Le jésuite Franciscus Linus (1595-1675) avait attaqué le livre de Boyle intitulé *New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air and its Effects* (1660), dans un ouvrage nommé *De corporum inseparabilitate* (1662). Boyle

répondit à l'attaque par une *Defensio doctrinae de elater et gravitate aeris, adversus Fran. Lini objectiones*. C'est ce dernier ouvrage, publié en 1663, qu'Oldenburg envoie à Spinoza. On le retrouvera cité dans l'inventaire de sa bibliothèque.

6. Evangelista Torricelli (1608-1647), collaborateur de Galilée, a montré en 1644 dans l'expérience qui porte son nom que le niveau du liquide contenu dans un tube tenu à l'envers dans un bac varie en fonction de la pression de l'air. Cette expérience permet de mesurer la pression atmosphérique. Réalisée avec du mercure, elle marque la naissance du baromètre.

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Meyer, découverte par Victor Cousin et publiée par lui en 1847, puis intégrée à l'édition Gebhardt. Le manuscrit est conservé à la bibliothèque de l'université Paris-Sorbonne.

2. Wim Klever a montré que cette allusion insultante (« *homunculus* ») vise un certain Florentius Schuyl. En effet, celui-ci avait publié en 1662 une traduction latine du *Traité de l'homme* de Descartes, dont la préface accusait Spinoza de pervertir le cartésianisme (c'est pourquoi celui-ci tient à souligner, paragraphe [3], qu'il ne cherche pas à corriger Descartes). Schuyl, ardent défenseur d'un cartésianisme compatible avec la foi chrétienne, était également envieux de la grande réputation de Spinoza parmi les cartésiens. Dans sa préface, il tourne ainsi en dérision les « arguties épineuses » (« *spinosis argutiis* ») de son collègue. Cette attaque contre Spinoza a fait sensation à la faculté de Leyde où Schuyl briguait une chaire, et où se trouvait Lodewijk Meyer. Celui-ci semble avoir cherché à venger son ami en attaquant Schuyl (homme petit et gros) sur son physique. Voir Wim Klever, « Qui était l'*Homunculus* ? », in *Bulletin de l'Association des amis de Spinoza*, 29 (1993), p. 24-27.

3. La réputation d'intriguant de Schuyl est attestée par son contemporain G. A. Lindeboom. Voir Wim Klever, art. cit., p. 26.

Notes

1. Suite de la lettre 14. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Lettre connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et en néerlandais dans les NS. L'hypothèse émise par H. G. Hubbeling et rapportée par F. Akkerman (art. cit., p. 55, note 18), selon laquelle la lettre aurait été écrite en espagnol et non en néerlandais, est séduisante. Car Spinoza évite autant qu'il peut d'exprimer par écrit sa pensée en néerlandais (voir ci-dessous, lettre 19, paragraphe [10] et la note), et les OP signalent que la version latine est une traduction. Or P. Balling, par ses fonctions, maîtrisait l'espagnol aussi bien que Spinoza. L'original est perdu.

2. Il s'agit de l'hiver 1662-1663. Spinoza a ensuite déménagé à Voorburg.

3. Il s'agit très probablement du passage des *Pensées métaphysiques*, II, 10, retouché sur les conseils de Lodewijk Meyer. Voir ci-dessus, lettre 12A, paragraphe [4], avec la note : « J'ai dit que le Fils de Dieu est le Père lui-même car cela suit très clairement, je pense, de l'axiome selon lequel des choses qui conviennent avec une troisième conviennent aussi entre elles. » Autrement dit, un père partage avec son fils certaines dispositions, et dans cette mesure, ils sont partiellement identiques.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par l'édition du texte original dans les NS.

2. Bien que l'édition latine des *Principiae* date de 1661, la version en néerlandais des *Principes de la philosophie de Descartes démontrés de manière géométrique par Benedictus de Spinoza d'Amsterdam, joints à ses Pensées métaphysiques* (traduction par Pieter Balling) n'a été publiée par Rieuwertsz qu'en 1664. Blyenbergh écrit cette lettre quelques mois après.

3. Formule adaptée du poète comique grec Épicharme (540-450 av. J.-C.). On la trouve citée également par Montaigne (« Les dieux nous vendent tous les biens qu'ils nous donnent », *Essais*, II, 20).

4. Allusion à l'épidémie de peste qui ravage les Pays-Bas (35 000 morts à Amsterdam en 1663 et 1664), emportant Pieter Balling après son fils (voir ci-dessus, lettre 17). Spinoza s'est refugié à Schiedam avec Simon De Vries (voir présentation, p. 18 et 19).

5. En français dans le texte.

6. Voir Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I-II, question 18. Thomas propose de distinguer entre l'action en tant que telle et le mal lié aux modalités de l'action (l'objet, les circonstances, la finalité, etc.).

Notes

1. Réponse à la lettre 18. Lettre en néerlandais connue par l'édition du texte original dans les NS et par celle de François Halma, établie d'après le manuscrit (*De boekzaal der geleerde werreld*, 1705). Aujourd'hui, le manuscrit est perdu. Nous indiquons entre soufflets les additions des OP.

2. Les langues maternelles de Spinoza étaient le portugais et l'espagnol. Si, en donnant son adresse dans la lettre 18, paragraphe [7], Blyenbergh s'est présenté comme un courtier en grains, comme il le fait ci-dessous, lettre 22, paragraphe [13], le philosophe pouvait espérer que son correspondant parlerait l'une de ces deux langues. En effet, beaucoup de céréales (blé et seigle surtout) étaient exportées d'Amsterdam vers le Portugal et l'Espagne, d'où l'on importait, entre autres, des noix, des amandes et autres fruits secs.

3. Nom du hameau (le Grand Verger) où Spinoza a trouvé refuge contre l'épidémie de peste, dans la propriété du beau-frère de Simon De Vries.

Notes

1. Réponse à la lettre 19. Lettre en néerlandais connue par le manuscrit autographe envoyé par Blyenbergh à Spinoza. L'original est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Descartes, *Les Principes de la philosophie*, I, 31 et suivantes (in *Œuvres*, AT, VIII, p. 18).

3. Psaumes, 42:1-2.

Notes

1. Réponse à la lettre 20. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

2. La citation se trouve dans les *Pensées métaphysiques*, II, 8. Spinoza se réfère à un principe élaboré par Averroès dans le *Discours décisif*, § 18 (« la philosophie ne peut être contraire à la vérité mais s'accorde avec elle et témoigne en sa faveur »).

3. Spinoza se trouve encore à Lange Bogart, près de Schiedam, dans la propriété du beau-frère de Simon De Vries, pour fuir l'épidémie de peste.

4. Voir *Pensées métaphysiques*, I, 3 et II, 8.

5. Voir *Pensées métaphysiques*, II, 11 et 12. Spinoza suit ici la pensée de Descartes.

6. Les sociniens, sectateurs de Fausto Sozzini (1539-1604), considèrent que l'enseignement du Nouveau Testament doit être pris à la lettre, comme exprimant la vérité en matière d'éthique, de piété et de doctrine.

7. Achab, roi d'Israël, s'apprêtait à s'allier au roi de Judée pour partir en guerre contre la Syrie. Les deux alliés firent venir le prophète Michée, qui leur répondit par la parabole que cite Spinoza. Celle-ci avait pour fin de déconseiller cette attaque au roi Achab et de dénoncer les prophètes qui l'incitaient au combat. Voir Rois, 22:19 et Chroniques, 18:18.

8. Mathieu, 22:37.

9. Dans la version latine, cet argument est présenté comme le « cinquième ». Le terme ne figure pas dans la version néerlandaise.

Notes

1. Réponse à la lettre 21. Lettre en néerlandais connue par le manuscrit autographe envoyé par Blyenbergh à Spinoza. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Ce paragraphe est supprimé dans les OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 22. Lettre en néerlandais connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Blyenbergh. Le manuscrit est conservé à la Deutsche Staatsbibliothek de Berlin.

2. L'empereur romain Néron (37-68 av. J.-C.) fit assassiner sa mère Agrippine en 59 av. J.-C., laquelle l'avait fait accéder au trône après avoir elle-même empoisonné l'empereur Claude. Le récit qu'en donne Tacite (*Annales*, XIV, chapitres 7-9), associé aux scandales de son règne et à ses persécutions contre les chrétiens, ont fait de Néron l'une des figures les plus honnies de la tradition humaniste.

3. Oreste, héros mythologique mis en scène par Euripide, tua sa mère Clytemnestre et l'amant de celle-ci, Égisthe, pour venger le meurtre de son père Agamemnon qu'ils avaient commis ensemble. L'acte d'Oreste est si difficile à juger que la déesse Athéna elle-même conseilla de l'absoudre.

4. Comparer avec ce qu'on lit dans l'*Éthique*, IV, 37, scolie 2, et IV, 72, sans oublier qu'en 1665, Spinoza est encore loin de la version définitive de l'ouvrage.

Notes

1. Réponse à la lettre 23. Lettre en néerlandais connue par le manuscrit autographe envoyé par Blyenbergh à Spinoza. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Voir ci-dessous, appendice II, « Note de Blyenbergh sur son entretien avec Spinoza », p. 397. De plus, certains indices laissent penser que dans le paragraphe [6] de la présente lettre, Blyenbergh mêle à ses déductions quelques réponses de Spinoza sur le devenir de l'homme après la mort.

3. Blyenbergh cite de manière approximative la traduction néerlandaise réalisée par Pieter Balling.

Notes

1. Reprise de l'échange interrompu près de deux ans après la lettre 16. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Voir lettre 14, note 2, p. 114.

3. Allusion aux *Experiments and Considerations Touching Colours* (1664), et aux *New Experiments and Oservations Upon Cold* (1665).

4. La deuxième guerre anglo-hollandaise vient d'éclater : après plusieurs affrontements navals dans les colonies, Charles II a déclaré la guerre aux Provinces-Unies le 5 mars 1665. La paix ne sera retrouvée que le 27 juillet 1667 (traité de Breda).

5. Il s'agit de la *Micrographia* de Robert Hooke (1635-1703), l'une des premières publications de la Royal Society (Londres, 1665).

Notes

1. Réponse à la lettre 25. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. La date n'est pas indiquée, mais les premières lignes indiquent le début de mai 1665.

2. Probablement Jan Rieuwertsz (voir présentation, p. 19-20).

3. Il semble qu'Oldenburg, qui était venu en Hollande en 1661 pour voir Huygens, n'ait pas indiqué à Spinoza ses liens avec le scientifique. Depuis 1663, Huygens est devenu *fellow* de la Royal Society.

4. Allusion aux télescopes réalisés à Rome par Giuseppe Compani (1635-1715), astronome et fabricant de lentilles. Ces outils permirent à l'astronome G. D. Cassini (1625-1712) de faire les observations rapportées par Spinoza, et exposées dans ses ouvrages *Ragguaglio di due nuovi osservazioni, una celeste in ordine alla stella di Saturno, e terrestre l'altra in ordine agl'instrumenti* (Rome, 1664) et *Lettere di G. C. al sig. Giovanni Domenico Cassini intorno alle ombre delle stelle Medicee nel volto di Giove, ed altri nuovi fenomeni celesti scoperti co' suoi occhiali* (Rome, 1666).

5. Sur l'inachèvement de la lettre, voir ci-dessus, lettre 2, note 2, p. 52.

Notes

1. Réponse à la lettre 24. Lettre en néerlandais connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Blyenbergh. Le manuscrit est conservé à la bibliothèque de l'Université de Leyde.

Notes

1. Lettre en latin connue par le brouillon autographe de Spinoza, publiée par Van Vloten en 1860. L'original est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam. Une note écrite au dos de la lettre indique : « sans intérêt ». S'il s'agit d'une annotation des éditeurs des OP et des NS, cela explique son absence dans les éditions de 1677. La date n'est pas indiquée, mais les remarques du dernier paragraphe indiquent juin 1665.

2. Bouwmeester habitait à Amsterdam, où Spinoza venait de passer quelques semaines. Le philosophe s'apprêtait à rentrer chez lui, à Voorburg.

3. La confiture de roses rouges était considérée comme un remède pour les maladies pulmonaires. Il semble que Bouwmeester, qui était médecin, ait conseillé à Spinoza d'en prendre. Cette lettre est le premier témoignage concernant la maladie du philosophe.

4. D'après ces informations, l'*Éthique* a d'abord compté trois parties. La croissance progressive de la troisième au cours des années 1665-1668 conduisit Spinoza à la diviser elle-même en trois, d'où les cinq parties de la version définitive.

5. Bien que l'Angleterre ait déclaré la guerre aux Provinces-Unies en mars 1665 (voir ci-dessus, lettre 25, paragraphe [4] et la note), les navires néerlandais restèrent à quai jusqu'au 13 juin.

Notes

1. Réponse à une lettre perdue. Lettre en latin connue par une copie ancienne, publiée par Van Vloten en 1860, et conservée aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Le *Mundus subterraneus* d'Athanasius Kircher (1601-1680), érudit et collectionneur jésuite d'origine allemande, publié à Amsterdam en 1665, s'oppose violemment aux principes de la philosophie mécanique. Dans une approche magique et hermétique du monde, Kircher tire des conjectures sur le centre de la Terre à partir de ses observations sur une éruption de l'Etna (1630) et sur les courants marins, les volcans et les tremblements de terre à Malte.

3. L'épidémie qui ravage le continent européen atteint l'Angleterre en 1664, pour la quatrième fois dans le siècle. Pendant l'été 1665, on compte sept cents morts par semaine.

4. R. Boyle, *Origin of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy* (1666).

5. Le 14 août 1665, la flotte néerlandaise menée par Jan De Witt fit une seconde sortie en mer, mais les conditions météorologiques empêchèrent la bataille d'avoir lieu.

6. Allusion à un passage de la lettre 26 sans doute supprimé par les éditeurs des OP.

7. Citation quasi littérale de Tacite, *Histoires*, IV, 74 : « Il y aura des vices tant qu'il y aura des hommes, mais ces vices, le règne n'en est pas continuel ; des temps meilleurs arrivent et consolent. » Oldenburg, moins patient, remplace les temps à venir par les hommes de valeur.

8. Johannes Hévélius, ou Hevel, ou Höwelcke (1611-1687), est un astronome considéré comme le fondateur de la topographie lunaire. Après avoir étudié le droit à Leyde, il construisit à Dantzig un observatoire particulier doté d'un

télescope d'une longueur focale de 45 mètres. Il découvrit quatre comètes et suggéra qu'elles suivaient un orbite parabolique. Son *Prodromus Cometicus* (1668) rassemble ses remarques sur une comète observée en 1664, et sa *Cometographia* (1668) des considérations générales sur les comètes.

9. Huygens construisit la première horloge à pendule en 1656 (décrite dans l'*Horologium*, 1658). La *Dioptrique*, commencée en 1654, et le *De Motu Corporum*, commencé en 1663, ne seront publiés qu'à titre posthume (1700).

Notes

1. Ces deux extraits d'une lettre en latin, dont l'original est perdu et qui ne figure ni dans les OP, ni dans les NS, ont survécu grâce à la citation qu'en fait Oldenburg dans une lettre à sir Robert Moray (le 7 octobre 1665), qu'il cite à nouveau, en partie, dans une lettre à Robert Boyle (le 10 octobre 1665). Les trois derniers paragraphes, rapportés à Boyle, ont donc été publiés dans *The Works of Robert Boyle* (1772) avant d'être repris par Gebhardt. La lettre d'Oldenburg à sir Robert Moray n'a été retrouvée et publiée par Wolf qu'en 1935 (dans *Philosophy, The Journal of the British Institute of Philosophy*,X, 38,avril 1935) avant d'être reprise par Akkerman dans son édition de 1977. Comme Spinoza suit toujours scrupuleusement l'ordre des questions évoquées par son interlocuteur, la lettre 29 nous fournit sans doute possible l'ordre dans lequel les deux extraits doivent être présentés.

2. C'est l'équivalent de la rente mensuelle faite à Spinoza par Simon De Vries.

3. Phénomène d'optique atmosphérique, consistant en taches lumineuses irisées dans le ciel. Les parhélies naissent de la réflexion de la lumière solaire sur les petits cristaux de glace présents dans certains nuages.

4. Avec les règles du mouvement, Descartes introduit dans le choc des corps la notion de quantité de mouvement. La sixième règle (*Principia*, II, 51) énonce que si le premier corps se déplace à une vitesse 4 et que le second est au repos, alors le premier rebondira avec trois degrés de vitesse alors que le second sera propulsé vers la droite en vitesse 1. Huygens (*Œuvres complètes*, 1888-1950, XVI, p. 33) a montré dès 1652 que cette règle était fausse : les deux corps partent ensemble vers la droite en vitesse 2.

5. En français dans le texte.

6. Il s'agit de la République des Lettres, lien de communication et de solidarité qui structure la communauté des savants au XVII[e] siècle (voir présentation, p. 27). L'expression n'a aucune ambiguïté pour Oldenburg, qui la reprend dans la lettre suivante en l'appelant « République des Philosophes ».

7. Les villageois de Voorburg ont mis en cause Spinoza au cours d'une querelle entre les progressistes, menés par D. Tydeman (son logeur, auquel il a apporté son soutien), et les conservateurs. Depuis le *herem* de 1656, Spinoza est régulièrement décrit par ses contemporains comme un athée. Voir chronologie, p. 446.

Notes

1. Réponse à la lettre 30. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Avec énergie (en grec dans le texte).

3. Pas à pas (en grec dans le texte).

4. Johannes Hévélius (voir ci-dessus, lettre 29, note 4, p. 197) et l'astronome français Adrien Auzout (1622-1691) s'opposaient sur la localisation précise de la comète observée en 1664. Le premier soutenait qu'elle était apparue près de la première étoile de la constellation du Capricorne, le second près de l'étoile la plus brillante de la corne gauche (même constellation). La Royal Academy enregistra le différend dans les *Philosophical Transactions of the Royal Society*, IX, 12 février 1666, et trancha en faveur d'Auzout.

5. Pendant la deuxième guerre anglo-hollandaise, l'Angleterre tenta de convaincre la Suède d'attaquer les Provinces-Unies. Le gouvernement suédois ne s'y risqua pas, et c'est Christophe Bernard von Galen, l'évêque de Munster, qui envahit la Frise en 1665. Sur cette affaire, voir l'avis de Spinoza ci-dessous, lettre 32, paragraphe [10].

6. Les millénaristes annonçaient pour l'année 1666 une catastrophe universelle. Oldenburg laisse entendre qu'il n'est pas insensible à leurs craintes.

Notes

1. Réponse à la lettre 31. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Oldenburg, publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. Nous suivons le texte des OP, en indiquant entre soufflets ou en note les variantes de l'autographe. Celui-ci est conservé à Londres, dans la bibliothèque de la Royal Society.

2. Voir ci-dessus, lettre 31, note 1, p. 206. Spinoza fait allusion à Ésope, « Le renard et le bouc », *Fables*, 40.

3. Guillaume d'Orange-Nassau était, par sa mère, Marie Henriette Stuart, le petit-fils de Charles Ier d'Angleterre. Les députés Pallandt et Van Langen, des États d'Overijssel, eurent l'idée de l'envoyer négocier la paix avec son grand-père. Cela n'eut jamais lieu.

4. Dans ses *Trois livres sur les comètes* (1619), l'astronome Johannes Kepler (1571-1630) rapporte l'origine des comètes à la concentration de l'éther en certains points de la voûte céleste, qu'il considère comme une sphère solide dont le soleil est le centre. La remarque de Spinoza consiste à demander si l'on a observé une comète en différents points (selon Kepler, il faudrait en admettre deux) ou si l'on en a observé deux en mouvement.

Notes

1. Réponse à la lettre 32. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. Le passage entre soufflets n'est présent que dans les NS.

2. Allusion probable à Lord William Brouncker (1620-1684), l'un des fondateurs de la Royal Society, qui était mathématicien.

3. Il s'agit de Josiah Clark (1639-1714) et de Richard Lower (1631-1691). Ces observations sont rapportées dans les *Philosophical Transactions*, 6 (6 novembre 1665).

4. Allusion aux idées sabbatianistes, liées aux activités de Sabbatai Tsevi (1626-1676). Originaire de Smyrne, celui-ci se proclama Messie en 1648, et rallia progressivement à sa cause le mécène Raphael Joseph Halabi, puis le kabbaliste Nathan de Gaza. À partir de 1665, de nombreuses communautés en Europe orientale, en Europe occidentale et au Moyen-Orient le reconnurent et se préparèrent à retourner en Terre sainte. En 1666, il s'installa à Constantinople. Mais, emprisonné et menacé de mort par le sultan Mehmet IV, il finit par se convertir à l'islam.

5. Voir ci-dessus, lettre 31, paragraphe [7] et la note.

6. Les deux pays étaient en conflit chronique l'un contre l'autre en Poméranie occidentale, territoire au bord de la mer du Nord.

7. Note des éditeurs des NS. Après cette lettre, la correspondance entre Spinoza et Oldenburg sera interrompue dix ans. Voir présentation, p. 29.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Nous suivons le texte latin.

2. Voir *Court Traité*, première partie, I, I, 1.

Notes

1. Réponse à la réponse (perdue) à la lettre 34. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

Notes

1. Réponse à la réponse (perdue) à la lettre 35. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

Notes

1. Lettre en latin connue par une copie ancienne peut-être réalisée par Pieter Van Gent sur la demande de G. H. Schuller (tous deux amis de Spinoza) et publiée dans les OP. L'original est perdu, mais la copie ancienne est conservée aux Archives municipales d'Amsterdam. Les ajouts de la copie sont entre soufflets. Celle-ci porte également comme en-tête : <B. de Spinoza salue l'un de ses nombreux amis, M. N. N. Cher et estimé ami,…>.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

2. J. F. Helvétius (1625-1709) était un alchimiste, médecin personnel du prince d'Orange. Après avoir volé un fragment de « pierre philosophale » à un autre alchimiste, il le fit fondre avec du plomb et affirma que le métal s'était transmué en or. Isaac Vossius (1618-1689) était un érudit bibliophile, ancien bibliothécaire de Christine de Suède.

3. La référence n'est pas identifiée.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP et sa traduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

2. Marin Mersenne (1588-1648), philosophe et théologien jésuite, éditeur, ami et interlocuteur de Descartes, est l'auteur de *L'Impiété des déistes, athées et libertins combattue et renversée*, Paris, 1624.

3. Autorité (en grec dans le texte).

4. Surnom donné à Lodewijk Meyer, ami intime de Spinoza, depuis la publication de *La Philosophie interprète de l'Écriture sainte. Traité paradoxal* (1666). Voir présentation, p. 23-24.

*. <Il a tort de dire cela : car ce que j'ai dit explicitement, c'est que les miracles ne donnent aucune connaissance de Dieu, et qu'au contraire, on a de lui une bien meilleure connaissance par l'ordre constant de la nature.> [Note de Spinoza dans les NS.]

Notes

1. Réponse à la lettre 42. Lettre en latin connue par le brouillon autographe gardé par Spinoza, publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam. Nous restituons entre soufflets les passages du brouillon supprimés dans la version publiée.

2. Ce passage du brouillon a été supprimé du texte publié (et sans doute de la lettre envoyée).

3. Gisbertus Voetius (1588-1676), calviniste ultraconservateur, professeur de théologie à l'Université d'Utrecht, parvint à faire condamner pour athéisme la philosophie de Descartes en 1642. Celui-ci répondit à ces accusations dans une lettre (*Epistola ad celeberrimem virum D. Gisbertim Voetium*, 1648) qui donna lieu à un nouveau pamphlet de Voetius, *Selectarum disputationum theologicarum de Atheismo*, Utrecht, 1648.

4. Les éditeurs des OP ont noté *honorari* au lieu d'*onerari*. La leçon a été rétablie par Fokke Akkerman (*Studies in the Posthumous Works of Spinoza*, *op. cit.*, p. 527).

5. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, 39.

6. Voir TTP, XV.

7. Voir TTP, XV.

Notes

1. Lettre écrite en latin en 1671, publiée à Florence en 1675, qui n'apparaît ni dans les OP ni dans les NS. Après sa réédition en fac-similé par W. Meyer in *Chronicon Spinozanum 1* (1921), elle a été intégrée à la correspondance de Spinoza dans les éditions de Wolf (1928) puis d'Akkerman (1977) mais ignorée par toutes les éditions françaises. Wolf et Akkerman l'ont numérotée 67A, afin que la présentation conjointe des lettres d'A. Burg et de Sténon mette en valeur l'activité anti-spinoziste à Florence. Pourtant, d'après les indications données au paragraphe [9], elle doit être datée vers septembre ou octobre 1671, et donc numérotée 43A dans une présentation chronologique. Voir présentation, p. 25-26.

2. Sages, 2:21.

3. Matthieu, 8:22 et Luc, 9:60.

4. Psaumes, 93:5.

5. Exode, 8:19.

6. Justin de Naplouse, dit aussi Justin martyr ou Justin le philosophe (né à Neapolis entre 100 et 114, mort à Rome entre 162 et 168 ap. J.-C.), est un néoplatonicien qui se convertit au christianisme vers l'an 130. Dans son *Dialogue avec Tryphon*, il met en scène un dialogue avec un philosophe juif. La citation du *Dialogue avec Tryphon*, VIII, 1, est approximative.

7. *Ibid*.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

2. D'après Meinsma (*Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 392), il s'agit de Graevius (voir présentation, p. 32). D'après Wolf (*The Correspondence of Spinoza*, *op. cit.*, p. 438-439), ce pourrait être le cartésien Theodorus Craenen (ou Kraanen), professeur à l'Université de Leyde, également cité par Albert Burgh dans sa lettre à Spinoza (voir ci-dessous, lettre 67, paragraphe [1]).

3. Allusion à un ouvrage publié anonymement en 1644, dont le titre complet est *Homo politicus, hoc est consiliarius novus, officiarius et aulicus, secundum hodiernam praxin, auctore Pacifico a Lapide*. Barbier l'attribue à Christophorus Rapp, chancelier de l'Électeur de Brandebourg (*Dictionnaire des ouvrages anonymes*, 1824, n. 20, p. 602). D'après les extraits cités par Meinsma, l'ouvrage s'inspire à la fois de Machiavel et de Balthasar Gracian, en déformant leurs thèses pour les rendre le plus provocantes possible (*op. cit.*, p. 393-394).

4. Cet épisode est raconté dans Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, I, 26.

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Leibniz à Spinoza, publiée dans les OP. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Cette information a été donnée à Leibniz par Graevius, dans une lettre du 12 avril 1671. Leibniz feint de n'avoir pas lu le TTP. Voir présentation, p. 38-39.

3. La *Notitia opticae promotae* de Leibniz a été publiée à Francfort en 1671.

4. Franciscus Lana (1631-1687), professeur jésuite de philosophie et de mathématiques à Rome, auteur du *Prodromo, overo Saggio di alcune inventioni nuove premesse all'Arte maestra*, publié à Brecia en 1670.

5. La référence n'est pas identifiée.

6. Le doctorat *in utroque jure* valide des connaissances en droit canon et en droit civil.

7. L'adresse est écrite en français dans le texte.

Notes

1. Réponse à la lettre 45. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Leibniz, publiée dans les OP. Le manuscrit est conservé aux à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre. Cette lettre porte le sceau de Spinoza (ses initiales, une rose et sa devise « *Caute* », « Prudence », inscrites dans une cercle).

2. Néologisme forgé par Leibniz pour désigner des verres qui rassemblent en un point tous les rayons lumineux.

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP. Voir présentation, p. 32.

Notes

1. Réponse à la lettre 47. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Cette lettre en néerlandais est adressée à Spinoza, mais elle a été publiée sous une forme anonyme à Amsterdam en 1684 par Jan Rieuwertsz. Elle constitue l'essai connu aujourd'hui sous le titre *Profession de foi chrétienne et universelle*.

2. La forme épistolaire comporte ici une part de rhétorique (il s'agit d'un essai relativement volumineux destiné à la publication) mais pas seulement, car les mots d'introduction et de conclusion montrent que cet essai s'inscrit également dans le cadre d'un échange épistolaire réel entre Spinoza et Jelles. C'est pourquoi, conformément à l'usage des éditeurs contemporains (Akkerman, Proietti et Mignini), nous présentons ici l'introduction et la conclusion qui témoignent de l'aspect épistolaire. On trouvera une grande partie du développement en annexe (voir ci-dessous, appendice IV, p. 411).

3. Jacobus Acontius (1520-1566), philosophe et théologien d'origine italienne, converti au protestantisme, publia un traité cartésien intitulé *De methodo* (1558) puis les *Stratagèmes de Satan* (*Stratagematum satanae libri octo*, 1565). Là, tout en présentant les objets de foi étrangers à l'enseignement des Apôtres comme des tentations de Satan, il plaide pour la tolérance religieuse.

Notes

1. Cet extrait d'une lettre écrite en néerlandais a été conservé en allemand par le Dr Hallmann, qui l'a très partiellement décrite en 1703. L'original est aujourd'hui perdu. Il s'agit du premier fragment d'un échange entre Spinoza et Jelles dont la séquence peut être reconstituée de la manière suivante : à la réception d'une première version de la Profession de foi de Jelles (voir lettre 48A et appendice IV, p. 411), Spinoza lui envoya quelques remarques (lettre 48B). Jelles lui proposa donc une version remaniée (celle dont nous disposons) et Spinoza n'eut alors rien à retoucher (lettre 48C).

2. Dirck ou Theodor Kerckring (1639-1683), médecin et anatomiste, a fréquenté l'école de Van den Enden en même temps que Spinoza. Celui-ci avait dans sa bibliothèque plusieurs traités de son ancien camarade.

3. Personnage inconnu. Son nom a été rapproché de celui de M. De Vallan, professeur à Utrecht.

4. Hendrik Van Bronckhorst, inscrit à l'Université de Leyde en 1658, a sans doute rencontré Spinoza à cette occasion. Il fut le traducteur en néerlandais de l'ouvrage de Spinoza sur Descartes (1664).

Notes

1. Cet extrait, cité par Jan Rieuwertsz en néerlandais dans l'épilogue de la *Confession* de Jelles (1684), est également rapporté par Pierre Bayle en latin dans son *Dictionnaire historique et critique* (1702), article Spinoza, où figure la formule de politesse.

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Graevius, publiée par Van Vloten. L'original est conservé à la Bibliothèque royale de Copenhague.

2. Lettre de Johannes Willem, médecin de Christine de Suède, à Pison, médecin de Maurice de Nassau. On y lit notamment un témoignage de la méfiance de Descartes envers les saignées.

3. Cette initiale peut désigner plusieurs personnes : De Volder, ami proche de Spinoza ; De Vallan, professeur à Utrecht ; De Versé, socinien défroqué ; ou encore l'un des membres de la famille De Vries (Simon étant mort en 1669, Spinoza restait proche de Gérard et de Willem).

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

2. Regnerus Van Mansveld (1639-1671), professeur de philosophie à Utrecht depuis 1660, était un cartésien conservateur. Son ouvrage posthume, *Adversus Anonymum Theologico-Politicum Liber Singularis*, publié en 1674, est inventorié dans la bibliothèque de Spinoza. Par sa plaisanterie macabre, celui-ci a peut-être retourné contre Mansveld un passage tiré de son livre, où celui-ci écrit que le TTP « devrait être à jamais enseveli dans un oubli éternel » (cité par S. Nadler, *Spinoza : une vie*, *op. cit.*, p. 347).

3. Akkerman propose « professeurs » ou « libraires » pour combler la lacune. La deuxième option est retenue par Proietti et Mignini, car il est plus probable que Spinoza vise les libraires. Cependant, on peut penser que cette lacune affichée masque plutôt un terme injurieux, comme l'est d'ailleurs l'ensemble du paragraphe.

Notes

1. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

Notes

1. Réponse à la lettre 51. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS. La date n’est pas indiquée, mais d’après celle qui précède et celle qui suit, la lettre se situe entre le 14 et le 21 septembre 1674.

Notes

1. Réponse à la lettre 52. Lettre en néerlandais connue par une copie ancienne réalisée par un inconnu, conservée aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Johannes Wierus (1515-1588) a publié *De praestigiis Daemonum* en 1563 pour protester contre les procès en sorcellerie, puis *De lamiis* et *Pseudomonarchia daemonum* pour compléter le *De hierarchia caelesti* du Pseudo-Denys l'Aréopagite (vers 490 ap. J.-C.).

3. Allusion à l'ouvrage de Ludwig Lavater (1527-1586) *Tractatus de Spectris, Lemuribus, Fragoribus, Variisque Praesagiis*, publié à Genève en 1580.

4. Girolamo Cardanus (1501-1576) professeur de médecine à Pavie à partir de 1547, a publié *De subtilitate Rerum* (1551) puis *De Varietate Rerum* (1557).

5. Probablement le réformateur allemand Philippe Melanchthon (1497-1560). Devenu à partir de 1518 le plus proche collaborateur de Martin Luther à Wittenberg, il est l'un des théoriciens de la Réforme.

6. L'allusion n'est pas identifiée.

7. Alexandre d'Alexandro (1461-1523), juriste et homme de lettres italien, auteur du *Genialium Dierum Libri Sex*, publié à Rome en 1522.

8. Petrus Thyraeus (1546-1601), professeur à Tyr, Mayence et Würzburg, auteur du *De Apparitionibus Spirituum*, publié à Cologne en 1600.

9. Ce paragraphe permet de mesurer la verve provocante de Spinoza et le travail réalisé au moment de la publication pour apaiser le ton des lettres. En effet, ce passage n'apparaît pas dans la version latine, et il semble qu'il n'est conservé dans les NS que parce que les éditeurs ont oublié de le supprimer. Il

fait allusion à une phrase supprimée par eux dans la lettre précédente.

Notes

1. Réponse à la lettre 53. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

Notes

1. Réponse à la lettre 54. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

2. Voir Suétone, *Vies des douze Césars*, César, chapitre 81.

Notes

1. Réponse à la lettre 55. Lettre en néerlandais connue seulement par sa traduction en latin dans les OP et par sa retraduction en néerlandais dans les NS.

2. Lettre 55, paragraphe [6]. La source de la référence est sans doute Diogène Laërce, *Vie et doctrine des philosophes illustres*, livre IX.

3. Voir Sextus Empiricus, *Éléments pyrrhoniens*, II, 215-8.

4. Allusion à une tradition que rapporte Diogène Laërce, selon laquelle Platon aurait fait brûler les œuvres de Démocrite (*Vie et doctrine des philosophes illustres*, IX, 40).

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. Cette lettre a été envoyée par Tschirnhaus à Schuller, qui l'a transmise à Spinoza. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Réponse à la lettre 57. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Citation d'Ovide, *Métamorphoses*, VII, v. 20-21, reprise d'Euripide (*Médée*, v. 1078-1080). Spinoza cite ce vers dans l'*Éthique*, III, 2, scolie.

Notes

1. Réponse à la lettre 58. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 59. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Le cercle a cette propriété que tous les rectangles qu'on inscrit à l'intérieur sont égaux.

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. Cette lettre était numérotée 62 dans l'édition Gebhardt, mais Proietti a montré récemment que les deux lettres étaient en ordre inversé. L'échange, patiemment reconstitué par Proietti (*Agnostos Theos. Il carteggio Spinoza-Oldenburg*, Macerata, Quodlibet, 2006, p. 138 *sq*.), est le suivant : d'abord, après dix ans de silence, Oldenburg a renoué avec Spinoza par une première lettre (perdue). Dans sa réponse, celui-ci a proposé d'envoyer à son ami anglais des exemplaires de l'*Éthique* dès que celle-ci serait imprimée, pour qu'il les diffuse autour de lui (lettre du 25 juin/5 juillet 1675, également perdue) ; ici, Oldenburg accepte de les recevoir ; entre fin juillet et début août, Spinoza lui envoie un exemplaire manuscrit ; dans la lettre 62 (notée 61 par Gebhardt), Oldenburg donne son avis sur l'*Éthique*.

2. Cette lettre est perdue (voir note précédente).

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 60. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Schuller à Spinoza, publiée dans les OP. Le manuscrit est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam. Certaines réponses données par Spinoza dans la lettre 61 ont été notées sur l'original.

2. Petrus Van Gent, né en 1640 à Amsterdam, était un mathématicien, ami de Tschirnhaus et de Schuller à l'Université de Leyde, probablement plus proche de Spinoza que Schuller lui-même (voir Wim Klever, « La clé d'un nom : Petrus Van Gent (et Schuller) à partir d'une correspondance », *Cahiers Spinoza*, n° 6, p. 169-202). Sur Jan Rieuwertsz (1617-1685), voir présentation, p. 19-20.

Notes

1. Réponse à la lettre 63. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 64. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 65. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Voir ci-dessus, lettre 44, note 2, p. 273.

3. Mesure perse qui équivaut à cinq kilomètres.

4. Voir Matthieu, 16:18.

5. Allusion à la lettre de Sténon (voir ci-dessus, lettre 43A). Cette lettre fut précisément publiée en 1675, et il n'est pas improbable que Sténon et Burgh se soient rencontrés à Florence.

Notes

1. Réponse à la lettre 61. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Le déchaînement de réfutations qui réunit contre Spinoza les théologiens calvinistes et les cartésiens modérés est continu depuis la publication du TTP. L'allusion à l'actualité renvoie sans doute à la publication par Johannes Bredenburg (1643-1691), marchand de Rotterdam, d'une *Réfutation du Traité théologico-politique* écrite en latin suivant la méthode géométrique (tournant contre le TTP le genre philosophique initié par le premier ouvrage publié de Spinoza). Kolakowski suggère que Bredenburg aurait même eu l'*Éthique* entre ses mains (*Chrétiens sans Église*, Paris, Gallimard, 1969, p. 256), mais il est plus probable qu'il ait seulement lu le *Court Traité*. Après 1677, ce farouche détracteur de Spinoza deviendra l'un de ses défenseurs.

3. Cette datation est proposée par Proietti, en fonction des temps de transport et des délais de réponse. Par ailleurs, tout indique que Spinoza a écrit cette lettre 68 avant d'avoir reçu la lettre 62. Voir O. Proietti, *op. cit.*, p. 148.

Notes

1. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Velthuysen, publiée en 1824 par un certain professeur Tydeman de Leyde, puis reprise par Gebhardt. L'original est perdu.

2. Joachim Nieuwstad (1662-1674) était le secrétaire de la ville d'Utrecht. Pour la différence de ton entre cette lettre et la précédente réponse à Velthuysen, voir présentation, p. 31-32.

Notes

1. Réponse à la lettre 66. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Schuller à Spinoza, publié par Van Vloten en 1860. L'original est conservé aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Le *Processus anonymi* est un traité d'alchimie, écrit par un parent de Schuller (voir ci-dessous, lettre 72).

3. Cette lettre est perdue.

4. Personne inconnue. Schuller était lui-même originaire de Clèves.

Notes

1. Réponse à la lettre 68. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

2. Soit le 25 novembre dans le calendrier grégorien.

Notes

1. Réponse à la lettre 70. Lettre en latin connue par le manuscrit autographe envoyé par Spinoza à Schuller, retrouvée en 1860 par Van Vloten, vendue à Berlin en 1917 et publiée en fac-similé par W. Meyer. L'original est conservé dans une collection privée.

Notes

1. Réponse à la lettre 71. Lettre en latin connue par une copie réalisée par Schuller pour Leibniz, et publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. L'original est perdu, mais la copie de Leibniz est conservée à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Réponse à la lettre 73. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. Variation sur le vers de Térence déjà cité par Spinoza dans la lettre 13 à Oldenburg, paragraphe [11] (voir ci-dessus, note 1, p. 111). Oldenburg rappelle par là que l'erreur et l'ignorance ne peuvent nous être étrangers.

3. Jean, 1:14.

4. Épître aux Hébreux, 2:16.

5. Verbe (en grec dans le texte).

6. Citation de Jean, 1:1. Le verbe est au passé dans l'original, qui parle du « commencement ».

7. Rédemption (en grec dans le texte). Voir Matthieu, 20:27.

Notes

1. Réponse à la lettre 74. Lettre en latin connue par une copie réalisée par Leibniz, et publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. L'original est perdu, mais la copie de Leibniz est conservée à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre.

2. Citation de Paul, Épître aux Romains, 9:20-21, déjà cité par Spinoza dans le TTP, annotation 34.

3. Genèse, 18:1-2.

4. Matthieu, 8:22.

5. Dans la première Épître aux Corinthiens, Paul entreprend d'expliquer la résurrection du Christ par des arguments comme ceux-ci : « si le Christ n'est pas ressuscité, votre foi est vaine, vous êtes encore dans le péché » (verset 17) ; « ce que tu sèmes ne reprend point vie s'il ne meurt » (verset 36) ; « toute chair n'est pas la même chair ; […] autre est l'éclat des corps célestes, autre celui des corps terrestres » (versets 39-40).

6. Jean, 1:1.

Notes

1. Réponse à la lettre 67. Lettre en latin connue par une copie réalisée par Leibniz, et publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. L'original est perdu, mais la copie de Leibniz est conservée à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre. Les ajouts des NS ou de la copie de Leibniz sont entre soufflets.

2. Sectes protestantes. Les luthériens suivent la doctrine de Martin Luther (1483-1546) ; les réformés désignent ici les calvinistes, dont le référent est Jean Calvin (1509-1564) ; les mennonites doivent leur nom à Menno Simmons (1496-1561), réformateur radical qui organisa en Hollande le mouvement anabaptiste (réservant le baptême aux adultes) ; et les enthousiastes ont repris le nom d'une secte syrienne du IV e siècle prônant la prière perpétuelle, les pratiques ascétiques et la contemplation.

3. Allusion à un épisode de la guerre de Trente Ans. Gaspard III de Coligny, maréchal de Châtillon (1584-1646), était avec le maréchal Brézé le chef des troupes françaises lancées en 1635 contre les Pays-Bas espagnols. Lors du sac de la ville de Tirlemont (Tienen en flamand), ses soldats pénétrèrent dans l'église. Une statue de la Vierge Marie fut brisée et les hosties furent jetées aux chevaux. Cet épisode a pu être raconté à Spinoza par les militaires français qu'il a côtoyés en 1673, à moins qu'il ne connaisse le poème catholique écrit sur ce sujet par Franciscus Van den Enden, *Phoenix Thenesis*,1637 (voir F. Mertens (éd.), *Online Documents Regarding Franciscus Van den Enden,* http://users.pandora.be/fvde/).

4. Terme employé dans le Nouveau Testament pour désigner les Juifs, critiqués par Jésus pour leur attachement à la lettre de la Loi.

5. Don Lope de Vera y Alarcon de San Clemente, dit Judah le Fidèle, fut brûlé à Valladolid le 25 juillet 1644. Issu d'une famille de crypto-Juifs, il avait ouvertement rejeté le catholicisme en faveur du judaïsme. Son martyre est raconté par Menasseh ben Israel (1604-1657) dans *Esperança de Israel* (Amsterdam, 1652). Il est peu probable que Spinoza l'ait connu autrement que par le récit de Menasseh, mais la tournure de la phrase le laisse entendre.

6. Psaumes, 31:6.

Notes

1. Bien faire (devise, en grec dans le texte, couramment utilisée comme une formule de politesse). Réponse à la lettre 75. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 77. Lettre en latin connue par une copie réalisée par Leibniz, et publiée dans les OP avec des corrections stylistiques. L'original est perdu, mais la copie de Leibniz est conservée à la Niedersächsische Landesbibliothek de Hanovre. Les ajouts de la copie sont entre soufflets.

2. Le latin ne permet pas de savoir si « *canis* » est au nominatif ou au gérondif, mais la traduction des NS ne laisse aucun doute : il s'agit bien d'un homme mordu par un chien. Autre élément en faveur de cette lecture, Spinoza aime faire parler ou penser des choses incongrues (les pierres, les vers, les triangles, etc.) et mettre les hommes dans des situations extrêmes. Dans l'*Éthique* par exemple, il remplace directement l'âne de Buridan par un homme (*Éthique*, II, 49, scolie). Dans sa réponse, Oldenburg considère à l'inverse que Spinoza a pris l'exemple d'un chien enragé, et répond en conséquence (voir ci-dessous, lettre 79, paragraphe [2]).

Notes

1. Réponse à la lettre 78. Lettre en latin connue par une copie ancienne, publiée par Van Vloten en 1860, et conservée aux Archives municipales d'Amsterdam.

2. Choix (en grec dans le texte).

3. Citation non littérale de l'*Éthique*. Oldenburg rejette la proposition de Spinoza selon laquelle « l'esprit humain a la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu » (*Éthique*, II, 47).

Notes

1. Réponse à la lettre 72. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP. Nous ajoutons entre soufflets le paragraphe conservé seulement dans les NS.

2. Voir ci-dessus, lettre 12 à Lodewijk Meyer, paragraphe [10].

3. Pierre Daniel Huet (1630-1721), futur évêque d'Avranches, publia sa *Demonstratio Evangelica* en 1679. Il y attaque à la fois Descartes, Hobbes et Spinoza.

Notes

1. Réponse à la lettre 80. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP.

Notes

1. Réponse à la lettre 81. Lettre en latin connue seulement par l'édition des OP.

2. C'est ici la troisième fois que Tschirnhaus formule cette question sans que Spinoza y réponde (voir ci-dessus, lettre 59, paragraphe [1] ; et lettre 80, paragraphe [1]).

Notes

1. Réponse à la lettre 82. Lettre en latin connue seulement par l’édition des OP. Les ajouts des NS sont entre soufflets.

Notes

1. Lettre connue seulement par l'édition des OP et des NS, où elle est présentée en guise de préface au *Traité politique*. O. Proietti et F. Mignini estiment qu'elle a été écrite en néerlandais, et que son destinataire était probablement Jarig Jelles.

Notes

1. Dans l'original, le numéro est donné avant la virgule.

2. Police de rente viagère.

3. L'expression « en donner à garder » correspond à peu près à « prendre pour une bille ».

4. Stanislas Lubieniczki avait écrit deux lettres à Huygens en insistant pour avoir son avis sur les comètes de 1665, afin de l'intégrer à un ouvrage de compilation intitulé *Theatrum Cometicum*. Celui-ci ne sera publié à Leyde qu'en 1681.

5. La campanine est une lunette inventée par Huygens d'après le principe du télescope à trois lentilles inventé par le physicien italien Giuseppe Campani (1635-1715).

6. Vite vite (en latin dans le texte).

7. Horlogers.

8. Arrivent au but (en néerlandais dans le texte).

9. Conformément à l'usage latin, Huygens, utilise « où » au sens de « quand ».

10. Traduction par Catherine Guesde. Introduction et annotations par Catherine Guesde et Maxime Rovere.

11. Le pamphlet a été largement utilisé par les remontrants et les contre-remontrants entre 1610 et 1620. Sur cette forme d'expression, voir Henri Méchoulan, *Amsterdam au temps de Spinoza*, Paris, PUF, 1990, p. 189-204.

12. Les gomaristes (ainsi nommés d'après Franciscus Gomarus, 1563-1641) défendaient l'idée que Dieu a déjà élu les hommes qui seraient sauvés. Les arminiens (d'après Jacobus Arminius, 1560-1609) soutenaient au contraire que le salut serait accordé à tous les hommes qui, par la foi, cherchaient à l'atteindre.

13. Les mennonites sont, entre autres, anabaptistes, et se singularisent par la conviction que c'est la foi et non les œuvres qui sauvent l'homme. Les collégiants, quant à eux, sont constitués d'un groupe hétérogène de croyants (arminiens ou anabaptistes pour une part d'entre eux), qui se réunissent le premier dimanche de chaque mois afin de discuter des textes religieux.

14. Leszek Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1969, p. 223.

15. *Ibid.*

16. Comme le montre la lettre de clôture qui figure à la fin du chapitre 4 : « Avec tout cela, je crois avoir fait plus que tu n'en attendais toi-même » (voir ci-dessus, lettre 48A).

17. Pour un aperçu complet de la dogmatique réformée du XVIe siècle, voir H. Heppe, E. Bizier, *Die Dogmatik des evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1958.

18. Jarig Jelles, *Professione della fede universale e cristiana*, Macerata, Quodlibet, 2004. Cette édition est également la première traduction de la *Profession de foi universelle et chrétienne*.

19. À savoir, que tous les commandements de la Loi sont compris dans les deux premiers commandements.

Notes

1. Appuyé sur le biographe Colerus, qui affirme que Spinoza tomba malade après ses vingt ans, Kevin von Duuglas-Ittu fait remarquer que la tuberculose est une maladie très contagieuse : « L'exposition quotidienne pendant deux mois donne une probabilité de 50 % de contracter la maladie » (« Spinoza and Tuberculosis : His disease and devotion », http://kvond.wordpress.com/2008/09/05/spinoza-and-tuberculosis-disease-and-devotion/). S. Nadler fait également remonter à 1655 la contamination par Spinoza d'une maladie qui ne semble s'être déclarée que vers 1656.

2. Cette hypothèse d'O. Proietti s'appuie sur l'absence de crypto-citations de Térence dans le texte. Elle est rapportée par F. Mignini dans « Introduction au *Tractatus de intellectus emendatione* », in Spinoza, *Œuvres*, I. *Premiers Écrits*, Paris, PUF, 2009, p. 41.

3. Cité par K. O. Meinsma, *Spinoza et son cercle*, *op. cit.*, p. 284.