
LÉON BRUNSCHVICG

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES

Tome I : Spinoza

Édition dirigée par Marion Marchal

Œuvres philosophiques de Léon Brunschvicg

Édition dirigée par Marion Marchal

Comité scientifique : Hourya Benis-Sinaceur, Denis Kambouchner,
Dominique Pradelle et André Simha.

Œuvres philosophiques de Léon Brunschvicg, en 17 tomes

1. Spinoza
2. Les deux thèses
3. *Introduction à la vie de l'esprit et L'idéalisme contemporain*
4. Articles et conférences : 1888-1912
5. *Les étapes de la philosophie mathématique*
6. *Nature et liberté*, suivi des travaux de 1913 à 1921
7. *L'expérience humaine et la causalité physique*
8. Articles et conférences : 1922-1926
9. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*
10. Articles et conférences : 1927-1930
11. Articles et conférences : 1931-1933
12. « De la vraie et de la fausse conversion », *De la connaissance de soi*, et *Les âges de l'intelligence*
13. Articles et conférences : 1934-1938
14. *La raison et la religion*
15. Descartes et Pascal
16. Les derniers écrits : 1939-1943
17. Correspondance philosophique

www.editions-hermann.fr

ISBN PDF : 979 | 0370 4798 4

ISBN ebook : 979 | 0370 4797 7

© 2026, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris.

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

ŒUVRES PHILOSOPHIQUES DE LÉON BRUNSCHVICG

Tome I

Spinoza

Édition dirigée par Marion Marchal

Ce volume regroupe :

La morale de Spinoza (1890), suivi de *Spinoza et ses contemporains* (1894-1923), l'article de *La Grande Encyclopédie* (1901), « Sur l'interprétation du spinozisme » (1921), « Spinoza » (1922), « Le platonisme de Spinoza » (1923), « Sommes-nous spinozistes ? » (1927), l'allocution à l'occasion de la commémoration du 250^e anniversaire de la mort de Spinoza (1927), la préface à la traduction de l'*Éthique* par Guérinot (1930), la conférence d'ouverture de la Semaine Spinoziste (1932), les prises de parole à l'occasion de la commémoration du troisième centenaire de la naissance de Spinoza (1932) à La Haye et à la Société française de philosophie, la conférence radiophonique « Spinoza » (1933), le compte-rendu de la publication de la *Septimana Spinozana* (1934) et l'intervention au Deuxième Congrès des Sociétés de philosophie (1939) ; en annexe, une lettre d'invitation à la commémoration de La Haye de 1932 exposant les modalités de la Semaine Spinoziste et le rapport de son déroulé par le chargé d'affaires de France au Ministre des Affaires étrangères (1932)¹.

1. Édition, présentation et notes de M. Marchal.

PRÉSENTATION

Léon Brunschvicg, comme historien de la philosophie, est connu pour avoir particulièrement étudié deux auteurs : Pascal et Spinoza. Du premier, il réitéra sans cesse la critique ; du second, il fit l'éminent représentant de la philosophie intellectualiste et universaliste qu'il souhaitait défendre à titre personnel. *L'Éthique* est présente dans son œuvre de ses premiers à ses derniers écrits. Si son dernier texte¹ portant explicitement sur Spinoza date de 1933, en 1934, « Religion et philosophie » souligne la communauté de l'ambition brunshvicgienne et de celle de l'auteur du *Tractatus de intellectus emendatione*. « L'actualité des problèmes platoniciens », « Transcendance et immanence » en 1937 puis *La raison et la religion* en 1939 insistent à nouveau sur la place décisive du spinozisme dans l'idéalisme contemporain. Brunschvicg fut ainsi considéré comme le spécialiste français de Spinoza, à l'instar de Willem Meijer aux Pays-Bas, de Frederick Pollock en Angleterre et de Carl Gebhardt en Allemagne, en même temps qu'il fut lu comme un *philosophe spinoziste*. L'intrication de sa propre pensée avec celle de l'auteur qu'il étudie apparaît telle que dès 1892, Émile Chartier surnomme son ami « Brunschvicg-Spinoza »², et qu'on ne s'étonne plus, comme le note Jean Laporte, de « voir Spinoza intervenir toutes les fois qu'il s'agit pour Brunschvicg de définir ses propres positions »³. Comment son idéalisme critique rend-il possible une telle appropriation du spinozisme ?

Rapidement, la lecture qu'il en propose est reconnue triplement caractérisable : interne, non critique, et dépendante de la conception de la philosophie qu'il entend y retrouver. Il n'est pourtant, au premier abord, nullement évident que *l'idéalisme réflexif* puisse trouver un appui dans la pensée de Spinoza. Ceux que Brunschvicg reconnaît être ses

1. Nous excluons les travaux de circonstance des Congrès.

2. *Correspondance avec Elie et Florence Halévy*, préf. et notes de J. Michel-Alexandre Paris, Gallimard, 1958, p. 31.

3. « Léon Brunschvicg historien de la philosophie », *Revue de Métaphysique et de Morale*, désormais notée *RMM*, 1945, n°1/2, p. 98.

devanciers dans l'élaboration de la méthode réflexive ne lui accordent pas un tel rôle. Maine de Biran éliminait cette possible ressource, trop moniste, matérialiste même, pour s'avérer utile à la connaissance du moi⁴, et Lagneau, après s'être engagé dans une thèse sur le spinozisme, le caractérise par l'oubli du subjectif et de la « puissance », à ses yeux les conditions de l'exercice réflexif. D'où vient alors que le spinozisme apparaisse à Brunschvicg indispensable à la constitution de l'idéalisme réflexif et rationnel ? La question recoupe celle, biographique, des motifs de sa présentation, à vingt-et-un ans, d'un mémoire au concours de l'Académie des sciences morales et politiques, sur le thème de « la morale de Spinoza ». Avait-il antérieurement de l'intérêt pour cette pensée, ou bien a-t-il saisi cette occasion pour initier un travail susceptible de lui apporter la reconnaissance de ses pairs ?

Ce n'est pas par Lachelier – professeur à l'École normale supérieure dont il entend poursuivre la philosophie réflexive – qu'il aurait pu amplement connaître Spinoza. L'*Éthique* n'était en effet guère mobilisée durant ses leçons. Où donc Brunschvicg a-t-il connu ce philosophe jusqu'alors relativement peu étudié ? Avant même l'École, dans les cours d'Alphonse Darlu à Condorcet. Ses leçons sur le stoïcisme étaient suivies de l'étude de Spinoza⁵, qui, pas plus que Kant, ne faisait partie des auteurs au programme. Elle était déployée en

4. Cf. « Maine de Biran et Spinoza », dans *Spinoza au xix^e siècle*, dir. A. Tosel, P.-F. Moreau et J. Salem, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 211 : de là, l'interrogation de J. Moutaux : « comment est-il possible que la philosophie réflexive, qui suit la voie ouverte par Biran, aboutisse chez Brunschvicg, par exemple, à une tout autre interprétation, qui donne un tout autre crédit au spinozisme ? » J. Moutaux souligne également la faible connaissance par Maine de Biran de l'œuvre de Spinoza, qu'il refuse davantage qu'il ne discute. Sur l'équivocité de la « réflexion » de Spinoza à Biran, se rappeler du *Traité de la réforme de l'entendement*, B37 sq.

5. Cf. Fonds Victor Cousin de la Bibliothèque de la Sorbonne, Ms 2681, cahier de X. Léon de l'année 1886-1887. Le cours sur Spinoza s'étend de la p. 47 à la p. 71. La section « Homme » est subdivisée en « morale », « passion », « politique ». Si Brunschvicg n'avait pas écouté ce cours, il ne fait aucun doute que X. Léon lui aurait communiqué ses notes. Le cahier de Brunschvicg daté du printemps 1888 mentionne également Spinoza, cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 1.5. Le « Cahier n° 3 » de Darlu – non daté, on ne peut assurer qu'il comprenne des leçons entendues par Brunschvicg – accorde une place majeure au spinozisme, cf. fonds privé, notamment p. 28-40 où Darlu s'appuie sur les travaux de Janet. Les leçons sur le panthéisme et sur les causes finales y utilisent également l'*Éthique*.

quatre temps : « théorie de la connaissance », « Dieu », « Physique » et « Homme ». Le cours s'attardait sur les interprétations des commentateurs, et ainsi Brunschvicg découvrit les travaux d'Erdmann, de Janet, de Pollock, de Sigwart et de Stein. Une fois reçu à l'École en 1888, il emprunta l'*Introduction critique aux œuvres de Spinoza* (1860) d'Émile Saisset, puis, l'année suivante, *La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux* (1843) d'Adolphe Franck. Sa connaissance précoce de l'*Éthique* était telle qu'en 1889, Ferdinand Brunetière, son professeur à l'École normale, la remarquant en corrigeant un devoir de Brunschvicg portant sur l'ironie chez Racine, lui propose de faire une autre étude sur les passions chez Racine et Spinoza⁶. Son intérêt pour Spinoza était donc déjà vif lorsque l'Académie des sciences morales et politiques justifia le besoin d'études sur la morale de Spinoza en précisant que le mémoire couronné devrait porter sur « le premier essai d'une morale absolument indépendante de toute foi dogmatique »⁷. Cette description du travail attendu ne pouvait que plaire à Brunschvicg, lui qui dit se reconnaître en ce « juif libéral » qui exposa l'inconciliabilité du progrès de l'intelligence et du dogmatisme religieux⁸. Son mémoire fut primé⁹ ; il en tira un article¹⁰, puis le *Spinoza* de 1894, dans une importante recomposition du travail initial, que loue à nouveau l'Académie des sciences morales et politiques dans le compte-rendu qu'Octave Gréard lui consacre¹¹. En ces

6. « De l'ironie dans la tragédie de Racine », *Revue des cours et conférences*, 30 déc. 1931, p. 157, n. 3.

7. E. Beaussire, « Concours sur la morale de Spinoza », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, désormais notée *RPFE*, 1888, t. 26, p. 213. Rappelons que le concours fut reporté de 1888 à 1890 faute de mémoire jugé de qualité reçu par l'Académie.

8. Cf. sa lettre à Halévy de l'été 1908, dans « Quelques lettres inédites de Léon Brunschvicg », éd. J. Lameere, *Revue Internationale de Philosophie*, 1951, n° 15, p. 21 : « quand tu voudras me dire que je n'ai jamais été et que je ne serai jamais qu'un juif libéral, traite-moi de spinoziste ; pour toi, cela voudra dire la même chose, et moi cela me flattera ».

9. Il est reçu premier, cf. O. Gréard, *Séances et Travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 1894, vol. 42, p. 488. Les autres lauréats sont René Worms, qui en 1892 publie chez Hachette *La morale de Spinoza, Examen de ses principes et de l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes*, et Paulin Malapert.

10. « La logique de Spinoza », *RMM*, 1893, n° 5, p. 453-467.

11. Art. cit., p. 489 : malgré le grand contentement des rapporteurs du mémoire, « M. Brunschvicg ne s'est pas tenu pour satisfait. Il ne s'est pas borné à revoir son mémoire dans le détail avant de publier le livre qu'il nous donne aujourd'hui, il en a remanié le plan général. La question posée par l'Académie embrassait, avec l'examen des principes

textes précoces se développe une première et vive interprétation de la théorie d'un Dieu compris, non comme personne, mais comme amour et vérité, et ce hors de la synagogue, conformément à l'émancipation du jeune Brunschvicg à l'égard de tout dogme¹². C'est bien, comme le souligne É. Gilson, cette « origine religieuse » commune qui faisait de Brunschvicg « l'image de ce spinozisme qu'il chérissait et dont il a si bien parlé », et fondait sa « répudiation constante du judaïsme qu'il a pourchassé jusque dans le christianisme même. De là, conclut Gilson, le spinozisme sans substance que fut sa philosophie »¹³.

Le mémoire, écrit à vingt-et-un ans, surprend par son anticléricalisme autant que par son érudition. Étonnement supplémentaire, les thèmes fondamentaux de la pensée personnelle de Brunschvicg apparaissent déjà dans ce précoce commentaire d'histoire de la philosophie : progrès de la connaissance, libération réflexive depuis la vie passive prise dans les préjugés, exigence de perfectionnement moral. Brunschvicg découvrait ainsi dans l'œuvre de Spinoza sa propre pensée, prise dans les débats du cartésianisme d'une part, dans les problèmes socio-politico-religieux hollandais d'autre part¹⁴. Est-il cependant évident, à la fin du XIX^e, de

de la morale de Spinoza, l'influence qu'elle a exercée dans les temps modernes. Cette dernière partie était celle où M. Brunschvicg s'était trouvé le moins en fonds, et, à la vérité, elle touchait plus à l'histoire qu'à la philosophie. L'ouvrage tiré du mémoire est une œuvre essentiellement philosophique. Il en a l'unité forte, la simplicité pénétrante. Cette sévérité de composition n'exclut pas le charme. De tels travaux, disait justement M. Waddington, sont propres à faire des Spinozistes. Il est peu de pages, en effet, d'un caractère aussi élevé et aussi touchant que celles où M. Brunschvicg, rapprochant l'homme du métaphysicien, trouve, dans la vie privée de Spinoza, la confirmation de sa pensée philosophique. M. Brunschvicg, par cette révision de son mémoire, scrupuleusement mis au point, a justifié une fois de plus le témoignage dont l'Académie l'a honoré. »

12. En 1892, Brunschvicg écrivait dans son journal « Je rêve un temple pur, d'où je m'excommunie. », cf. *Agenda retrouvé*, Paris, éd. de Minuit, 1948, p. 178. É. Gilson raconte dans *Le philosophe et la théologie*, Paris, Fayard, 1960, rééd. Vrin, 2020, p. 31 : « Avec la simplicité qui ne le quittait jamais, Léon Brunschvicg contait parfois le moment décisif en sa vie, où il s'était libéré du judaïsme. C'était en temps de jeûne. Pour s'assurer qu'il ne cédait pas simplement à la tentation d'un appétit bien naturel, notre philosophe mangea un haricot. Il appuyait sur *un*, car l'unicité de ce corps du délit garantissait à ses yeux la pureté de l'acte ».

13. *Le philosophe et la théologie*, op. cit., p. 30.

14. À ce thème il consacra un très vaste cours historique que nous ne reproduisons pas ici faute d'intérêt directement conceptuel, cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 8.5-8.7. Le cours n'est pas daté, et n'indique pas le lieu de sa tenue, mais est postérieur à l'année 1927, date de sa référence bibliographique la plus tardive. Les documents sont

proposer un Spinoza idéaliste et réflexif ? Comment l'élaboration très précoce par Brunschvicg des thèses et des thèmes fondamentaux de sa pensée détermine-t-elle son interprétation du spinozisme ?

De fait, Brunschvicg est rapidement accusé d'en donner une lecture biaisée par son idéalisme. C'est le reproche que lui adressent les *Archives de philosophie*, dans un compte rendu probablement rédigé par Joseph Souilhé, leur fondateur, en 1922¹⁵. Son mode de lecture et d'interprétation, lit-on ici, est « vivant », révélant que son intérêt pour Spinoza n'est pas « purement historique »¹⁶. Où Brunschvicg perdrait-il l'objectivité que certains commentateurs auraient aimé trouver, perte qui provoquerait la « réécriture » de l'*Éthique* plutôt que son explication¹⁷ ? Dans les privilèges accordés d'une part à la réflexion sur la déduction, et d'autre part à l'idée sur la substance. Comment Brunschvicg en vient-il à rendre secondaire ce

composés d'un premier feuillet de soixante-neuf pages traitant de l'insertion du spinozisme dans les événements politiques de son temps, d'un second intitulé « II^e section. Ch. I. Le problème de l'Église et de l'État » de soixante-dix pages traitant essentiellement de l'histoire des Pays-Bas, d'un troisième de soixante-huit pages intitulé « Spinoza et la politique de son temps. Les Traités Politique et théologico-politique à la lumière des événements hollandais », d'un quatrième de cinquante pages, « ch. II. La correspondance », au terme duquel Brunschvicg annonce que, les textes politiques et contextuels épuisés, reste à comprendre le spinozisme par les textes proprement doctrinaux.

15. 1924, n° 2, p. 273 : Après avoir reconnu les mérites de l'ouvrage augmenté en 1923, il écrit : « Cependant certaines vues systématiques chères à M. Brunschvicg et que l'on retrouve dans tous ses ouvrages [...] ne nuisent-elles pas à la perspective historique des doctrines exposées ? Plus d'un lecteur se le demandera en étudiant les conclusions de l'auteur dans le dernier chapitre sur la *Place du Spinozisme dans l'histoire*. » D'autres auteurs, comme P. Siwek, font le choix de passer sous silence l'interprétation idéaliste de Brunschvicg afin de maintenir, notamment, l'impossibilité d'une morale spinoziste. Cf. *Spinoza et le panthéisme religieux*, préf. de J. Maritain, Paris, Desclée de Brouwer, 1937, entre autres, p. 273.

16. Selon les expressions d'E. Albee dans son compte rendu pour *The Philosophical Review*, 1895, n° 2, p. 194.

17. E. Albee, art. cit., p. 194-196. Brunschvicg ne ferait que « reproduire », dans une constante paraphrase, la pensée de Spinoza sans l'expliquer ni la critiquer, si bien que lire Spinoza permettrait de s'économiser de la lecture du travail de Brunschvicg. J. Laporte est nettement moins sévère et souligne la fécondité de cette méthode, cf. « Léon Brunschvicg historien de la philosophie », *RMM*, 1945, n°1/2, p. 96 : « Qu'à l'égard de Spinoza comme à l'égard de Descartes, de Platon, de Kant et de quelques autres, il ait, d'aventure, un peu trop sacrifié la lettre à l'esprit, et qu'il n'ait pas assez résisté à la tentation de "solliciter" les textes, c'est possible. Il n'en reste pas moins que, de l'avis général, son Spinoza est parmi les plus cohérents, les plus séduisants et, somme toute, les plus vrais qu'historien nous ait jamais proposés. »

qui apparaît comme le principe même de l'*Éthique*, à savoir la méthode *more geometrico* prenant appui sur l'unique substance qu'est Dieu ?

Brunschvicg s'oppose directement à l'interprétation cousinienne d'un Spinoza qui, privilégiant la méthode géométrique, aurait plus que tout autre négligé la « méthode psychologique »¹⁸. La « Philosophie de la Réflexion », selon l'expression d'Halévy écrivant à Brunschvicg à propos de son interprétation de l'*Éthique*, y est au contraire présentée dans toute sa pureté : « il n'y a qu'un pas, répond Brunschvicg à son ami, et une différence d'exposition, entre le système sans méthode de Spinoza, et la méthode sans système de nous »¹⁹. Peu convaincu, Halévy ne manque pas de lui faire remarquer les incompatibilités entre son intellectualisme moral et le thème de son mémoire²⁰. N'y a-t-il véritablement « qu'un pas » entre le spinozisme et le spiritualisme réflexif ? Le résumé paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* – texte que Brunschvicg, s'il ne l'a pas écrit lui-même, ne pouvait pas ne pas avoir relu – à l'occasion de l'édition de 1923, présente le rapport du spinozisme à la philosophie réflexive et critique. Bien loin d'être figée par les cadres des débats du xvii^e siècle, la doctrine de Spinoza « se montre singulièrement jeune et durable », à l'opposé de celle de Pascal, « qui apparaît si insuffisante et si démodée »²¹. Nul besoin, pour comprendre Spinoza et en perpétuer l'inspiration, d'être fidèle au vocable scolastique qu'on croit trouver dans ses textes, ou aux « formules ontologiques du *De Deo* », auxquelles ne peut que se heurter l'anti-ontologisme brunshvicgien. Il serait même possible, note Brunschvicg, de penser la substance comme « fonction »²² – interprétation qui était loin de faire l'unanimité²³.

Comment cette lecture le distingue-t-elle des précédents commentateurs de Spinoza ? Au moment de l'obtention par Brunschvicg du

18. *Du vrai, du beau et du bien*, Paris, éd. Perrin et C^{ie}, 25^{ème} édition, 1888, p. 5.

19. Lettre à Halévy du 27 mars 1892, dans « Quelques lettres inédites de Léon Brunschvicg », art. cit., p. 9.

20. Cf. « Lettres d'Élie Halévy à Léon Brunschvicg (1891-1914) », éd. M. Marchal, *RPFE*, 2025/2, p. 212-216.

21. « *Spinoza et ses contemporains*, par Léon Brunschvicg », *RMM*, 1924, n° 2, suppl. p. 1.

22. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 25.6, s.d. : « Substance n'est pas l'οὐσία. Elle n'est même pas l'extension ou la force. Qu'est-ce qui est substance ? Constance d'une fonction. Spinoza || Lavoisier ».

23. Cf. « Correspondance philosophique de Paul Decoster (1886-1939) », N. Balthasar, *Tijdschrift voor Philosophie*, 1941, n° 2, lettre du 5 juin 1927, p. 340.

prix Bordin, les études spinozistes connaissaient déjà un essor marqué. Frédéric Rauh – dont Brunschvicg discuta régulièrement les textes au fil des années – publia sa thèse latine en 1890, *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit, cum tota ejusdem philosophia cohaereat*²⁴. Brunschvicg y vit, selon le mot de Lachelier, une première « transfiguration » de Spinoza en Platon, mais ne put adhérer au primat de l'homme de foi sur le philosophe qui y était soutenu²⁵. L'écart interprétatif fut plus radical avec Jean-Marie Guyau qui, dans *La morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines* de 1878, faisait du spinozisme un matérialisme anti-platonicien conduisant au développement d'une doctrine utilitariste. De même Brunschvicg ne fit-il pas grand cas du plus ancien *Spinoza et le naturalisme contemporain* de Jean-Félix Nourrisson, inquiet du retour, avec Spinoza, de « l'antique Asie », « terre classique de la servitude », qui importerait les « miasmes empestés qui tuent les corps, de morbides influences de doctrine qui ne vont à rien moins qu'à empoisonner, qu'à tarir dans les âmes les sources mêmes de la vie ». Pour Nourrisson, l'expansion du spinozisme en philosophie ferait « rétrograder vers les ténèbres et tous les abaissements de l'Ancien Monde »²⁶. Si Brunschvicg prit en note les passages de l'*Histoire de la philosophie cartésienne* de F. Bouillier (1854) consacrés au spinozisme²⁷, il ne s'y réfère que rarement. L'Abbé Sabatier, qui faisait de Spinoza dans son *Apologie de Spinoza et du spinozisme contre les athées, les incrédules et contre les théologiens scolastiques et platoniciens* de 1806 le défenseur du christianisme²⁸, ne retint pas son attention. Il ne trouva pareillement guère plus que quelques

24. Toulouse, Chauvin et Fils.

25. Cf. Jules Lachelier, lettre à Frédéric Rauh du 10 mai 1891, Bibliothèque de l'Institut de France, Ms 4687 2 : « Il me semble cependant que vous avez une tendance (qui s'explique bien quand on a lu votre thèse française) à faire Spinoza moins rationaliste qu'il n'est et je me demande s'il a pu admettre que l'homme de foi fût à quelque égard que ce fût, au-dessus du philosophe. [...] Votre Spinoza, transfiguré en Platon, m'a enchanté et m'a rendu l'impression, ou plutôt la meilleure d'entre les impressions contraires que m'avait faites autrefois la lecture de l'*Éthique*. »

26. Paris, Didier et C^{ie}, 1866, p. v-xii.

27. Cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 25.16, il qualifie le contenu de la p. 314 d'« idiot » (la page en question montre l'absence de liberté morale dans cette doctrine et fait de la « connaissance de notre union avec la nature » son seul but).

28. Sur la manière dont Spinoza fut utilisé par le milieu intellectuel chrétien au xix^e siècle, voir Ch. Jaquet, « La réception de Spinoza dans les milieux catholiques français », dans *Spinoza au xix^e siècle, op. cit.*, p. 243-253.

perspectives historiques au sein des fluctuations interprétatives de V. Cousin²⁹. Celui-ci soulignait la dépendance de Spinoza à l'égard de Descartes avant de les distinguer, à partir de 1830, au profit de l'analyse des liens du premier avec la kabbale, le néoplatonisme et la tradition juive. Le spinozisme, doctrine « “mal pensante” », « épouvantail », écrit Brunschvicg³⁰, pâtit d'une mauvaise réputation. L'attitude historico-libérale de Jules Simon ne manquait pas, par exemple, d'être critique, lorsque tout en félicitant Saisset d'avoir rendu plus accessible cette œuvre, il rassurait le lecteur : nulle chance que la diffusion de l'*Éthique* fasse naître des « partisans », la doctrine est « fausse » dans son principe et « détestable » par ses conséquences ; mais le temps où l'« on brûlait les philosophes dissidents, ou tout au moins leurs écrits » est derrière nous... réfuter Spinoza suffira³¹ ! Principalement connu par ouï-dire, malgré la diffusion progressive de meilleures traductions, il est souvent réduit, comme le rappelle P. Macherey, « à n'être que le symbole répulsif d'un effort extrême de théorisation de la réalité, que son haut niveau d'abstraction renvoie dans les nuages ou dans les limbes d'une parole sans contenu, d'un paradoxal discours sur rien »³².

Doctrines au mieux à réfuter, au pire à oublier, le spinozisme est souvent mentionné sans examen, comme l'ultime représentant d'une doctrine extrême, panthéiste ou athée. Rappelons que Foucher de Careil, éditeur d'œuvres inédites de Leibniz, soulignait que si le cartésianisme mène à Spinoza, par là-même Descartes est « faux »³³... Non sans ironie, Brunschvicg note ainsi en 1910 que le spinozisme, tout comme le darwinisme, fait partie des « conceptions destinées à la caricature »³⁴. Comment lui éviter ce « destin » ? En tenant le point de

29. Sur ce point, voir P.-F. Moreau, « Spinoza et Victor Cousin », *Archivio di filosofia*, 1978, I, p. 327-331, « Spinozisme et matérialisme au XIX^e siècle », *Raison présente*, 1979, n° 52, p. 85-94, « Trois polémiques contre Victor Cousin », *RMM*, 1983, n° 4, p. 542-548.

30. *La philosophie de l'esprit*, Paris, PUF, 1949, p. 173, cours donné à la Sorbonne en 1922 et IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 22.5.

31. « Spinoza », *Revue des Deux Mondes*, 1843, n° 5, p. 764.

32. « Spinoza lu par Victor Hugo », dans *Spinoza au XIX^e siècle*, op. cit., p. 266. Sur la diffusion de l'œuvre de Spinoza et ses travaux de traduction, voir P.-F. Moreau, « Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset », *ibid.*, p. 221-230.

33. Louis-Alexandre Foucher de Careil (1826-1891) publie notamment sa *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* en 1854. C'est le premier livre que Brunschvicg emprunte à l'École normale supérieure à la rentrée 1888.

34. Lettre à Halévy du 30 novembre 1910, dans « Quelques lettres... », art. cit., p. 22.

vue interne à l'œuvre ; en devenant, autrement dit, son porte-parole. Charles Andler ne manque pas de noter en 1894 la spécificité de l'écriture brunshvicgienne : à l'opposé de Victor Delbos, qui attire l'attention sur les incohérences ou contradictions dissimulées par le système, Brunschvicg cherche constamment la conciliation³⁵, au point que l'entreprise relève davantage d'une « excellente littérature » que du souci scientifique³⁶. Telle est cependant sa décision interprétative : seule l'appropriation de la perspective même de Spinoza évitera les incompréhensions provoquées par un regard extérieur, condamnant le spinozisme à être lu comme un réalisme dogmatique. Car

« du dedans, la perspective est différente, précisément parce qu'on se place à l'intérieur de la nature et de la raison l'on assiste à un processus d'identification entre la nature et la raison qui transforme leurs rapports réciproques. En effet la nature est objet pour la raison qui en décrit l'enchaînement d'un point de vue qu'elle détermine en la déterminant »³⁷.

Voilà la méthode que déjà, Waddington identifiait dans le mémoire de 1890³⁸, et que le 14 janvier 1894, Brunschvicg justifiait auprès d'Halévy : « Un livre sur Spinoza doit être immanent à Spinoza » afin de ne pas poser de questions manquant « spinozistement de sens »³⁹. Le « biais » brunshvicgien se manifeste ainsi dans la défense du spinozisme contre ses distorsions historiques et ses critiques habituelles⁴⁰. La

35. « De quelques livres nouveaux sur le spinozisme », *RMM*, 1895, n° 1, p. 92 et p. 82 : « lorsque des incompatibilités apparaissent, il travaille à les éliminer ».

36. Art. cit., p. 80. La conclusion d'Andler, nourrie de la comparaison avec l'ouvrage de Delbos, est encore plus sévère : « le livre de M. Brunschvicg est surtout une curieuse imitation de méthodes tombées en désuétude, et atteste ainsi plus de raffinement littéraire que d'esprit scientifique », *ibid.*, p. 111.

37. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 23.6.

38. Rapporteur du mémoire, il écrit : « L'auteur est nourri de Spinoza ; il a vécu avec lui et le connaît familièrement ; il l'aime, le comprend, le possède, et il le commente avec une sorte de ferveur. », cf. O. Gréard, art. cit., p. 489.

39. « Quelques lettres... », art. cit., p. 12. Ce souci du *sens spinoziste* réapparaît dans son cours sur « l'actualité du spinozisme », où Brunschvicg rappelle que, dans ses mots introductifs, il a « expliqué qu'[il] donnai[t] au problème sa signification spinoziste » pour révéler le caractère « non pas seulement durable mais éternel de la vérité spinoziste », cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 26.6, s.d..

40. Cet aspect défensif est mis en exergue par E. Ritchie dans son compte rendu pour *The Philosophical Review* (1907, n° 3, p. 337). E. Ritchie est notamment l'auteur

perspective est bien celle de l'intellectualisme réflexif, mais elle entend servir l'examen, toujours interne, de Spinoza par et pour Spinoza.

S'il n'inaugure pas les études spinozistes, ce que la bibliographie qu'il rédige pour la *Grande Encyclopédie* en 1901 souligne⁴¹, le jeune Brunschvicg participe néanmoins – avec Brochard⁴², Lagneau, Andler, Bergson, Rauh, Delbos, Malapert, Chartier⁴³, Mauss – à leur véritable intégration dans l'histoire de la philosophie⁴⁴. Et le silence qu'il garde dans son *Spinoza* concernant les interprétations passées fortifie ce renouveau⁴⁵. Les années 1890 marquent en effet un tournant dans la réception de Spinoza en France, accordant dorénavant une place

de « Notes on Spinoza's Conception of God », *The Philosophical Review*, 1902, n° 1, p. 1-15 et de « The Reality of the Finite in Spinoza's System », *The Philosophical Review*, 1904, n° 1, p. 16-29.

41. La bibliographie est reproduite *infra*, p. 791, n. ix. Notons à titre indicatif qu'en dehors de la France les études sur Spinoza avant 1890 ne manquaient pas non plus. On pourra consulter, entre autres, A. E. Kroeger, « Spinoza », *The Journal of Speculative Philosophy*, 1875, n° 3, p. 263-293, G. S. Morris, « Spinoza – a Summary Account of his Life and Teaching », *The Journal of Speculative Philosophy*, 1877, n° 3, p. 278-299, de F. Pollock, « Notes on the Philosophy of Spinoza », *Mind*, 1878, n° 10, p. 195-212 et *Spinoza, his Life and Philosophy*, Londres, C. Kegan Paul et C^{ie}, 1880 (texte dont Lagneau fait le compte rendu pour la *RPFE* en 1882 (t. 13, p. 306-315)), W. R. Sorley, « Jewish Medieval Philosophy and Spinoza », *Mind*, 1880, n° 19, p. 362-384, J. Dewey, « The Pantheism of Spinoza », *The Journal of Speculative Philosophy*, 1882, n° 3, p. 249-257, K. Pearson, « Maimonides and Spinoza », *Mind*, 1883, n° 31, p. 338-353, L. Stein, *Leibniz und Spinoza...*, Berlin, Reimer, 1890, M. Berendt et J. Friedländer, *Spinoza's Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie*, Berlin, Mayer & Müller, 1891, et dans une perspective plus théologique, B. Pick, « Spinoza and the Old Testament », *The Biblical World*, 1893, n° 2, p. 113-122.

42. Auteur, entre autres, des articles : « Le traité des passions de Descartes et l'Éthique de Spinoza », *RMM*, 1896, n° 4, p. 512-516, « L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza », *RMM*, 1901, n° 6, p. 688-699 et « Le Dieu de Spinoza », *RMM*, 1908, n° 2, p. 129-163.

43. Émile Chartier consacre la première partie de son « Livre de la sagesse laïque » à la « Valeur morale de la joie d'après Spinoza », *RMM*, 1899, n° 6, p. 759-764, puis publie lui aussi un *Spinoza*, Paris, Delaplane, 1901.

44. Démarche néanmoins déjà initiée par Paul Janet avec « Spinoza et le spinozisme, d'après des travaux récents », *Revue des Deux Mondes*, 1867, n° 2, p. 470-498.

45. Comme le note Andler, Brunschvicg a écrit son *Spinoza* « sans souci des interprétations déjà existantes », passant sous silence les commentateurs qui l'ont précédé comme si « les métaphysiciens ne [devaient] pas se montrer érudits », au point d'y voir « quelque snobisme », art. cit., p. 80.

décisive à son système. Même Maurice Blondel, dans l'*Action* de 1893, qui ne s'annonce pourtant nullement spinoziste, ce que souligne son usage des concepts de « volonté » et d'« existence », s'y réfère. Sa thèse s'appuie, de fait en négatif, sur le traitement spinoziste du problème de la libération ; il en discute avec Victor Delbos, son proche ami, qui publie la même année son mémoire présenté à l'Académie en 1891⁴⁶. L'intérêt pris à l'analyse des thèses de Spinoza constitue ainsi davantage la spécificité d'une nouvelle génération philosophique, que l'esprit d'une école. Le Spinoza réflexif de Brunschvicg fortifie l'essor et l'actualité de sa relecture, en encourageant les interprétations concurrentes. Les jeunes philosophes du tournant des deux siècles liront Spinoza, ou ne feront pas de philosophie.

Ne pas prendre au sérieux son système, c'est ne pas participer à la révolution du « moment 1900 », en laquelle Spinoza devient le moyen de penser ensemble progrès de la connaissance scientifique et émancipation individuelle, éthique et joie intellectuelle, régulation des conflits religieux et hiérarchisation du Dieu des savants et du Dieu d'Abraham. Il est en cela remarquable que Renouvier, dans une démarche critique qui aurait pu, comme dans le cas de Brunschvicg, trouver en Spinoza de fécondes prémisses, ne consacre à sa pensée en 1901 que trois sections – qui plus est extrêmement rapides et superficielles – dans *Les dilemmes de la métaphysique pure*⁴⁷. Dans cet essor des études spinozistes, Brunschvicg devient le professeur⁴⁸ et le commentateur auquel on se rallie ou auquel

46. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme* paraît en 1893, suivi par *Le spinozisme* de 1916, tiré d'un cours donné en 1912-1913, plus proche du texte de Spinoza. Sur le rapport de Blondel à Delbos sur le point précis de l'interprétation de Spinoza, voir C. Troisfontaines, « Victor Delbos et Maurice Blondel : À propos de Spinoza », *RPFE*, 1986, n° 4, p. 467-483 et E. Tourpe, « La lecture de Victor Delbos par Maurice Blondel : une "belle infidèle" ? », *Revue des Sciences Religieuses*, 2013, 87/3, p. 327-348.

47. *Les dilemmes de la métaphysique pure*, Paris, Alcan, 1901, p. 33-35, p. 77-78 et p. 208-209. Notons qu'O. Hamelin, dans ses leçons sur *Le système de Renouvier* professées en 1906-1907 (éd. P. Mouy, Paris, Vrin, 1927), ne mentionne qu'une fois son rapport au spinozisme, p. 220, à l'occasion de la dénonciation de sa théorie des passions. G. Séeilles souligne quant à lui son opposition fondamentale au spinozisme dans *La philosophie de Charles Renouvier : introduction à l'étude du néo-criticisme*, Paris, Alcan, 1905, p. 14. Voir *infra*, p. 273, la longue citation que fait en 1890 Brunschvicg de Renouvier traitant du spinozisme et de sa postérité.

48. Simone de Beauvoir cherche par exemple à inscrire ses travaux sous sa direction, cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 39.1-3 : lettre du 4 mars 1928 : « Monsieur, Ayant

on s'oppose. Sa lecture réflexive et intellectualiste de Spinoza, si dominante, est devenue la thèse à affronter – et quelques années plus tard, en 1943, Michel Henry, dans son mémoire sur Spinoza, construit très directement son interprétation d'un Spinoza de la joie contre celui brunschvicgien jugé abstrait et désincarné⁴⁹.

On s'étonnera peut-être que l'examen défensif du spinozisme ne se complète que tardivement de l'étude, pourtant essentielle à la compréhension de ses enjeux, des autres philosophes du XVII^e. Sont en effet absents du *Spinoza* de 1894 les examens de Fénelon, Malebranche et Pascal autrefois présents dans le mémoire. La réédition augmentée de *Spinoza et ses contemporains* en 1923 intègre les articles qui leur sont consacrés dans les années 1900. Ils traitent non directement des thèses des « cartésiens », mais des motifs de leur incompréhension de l'œuvre de Spinoza. Leur dépendance à son égard est établie, tout comme les déformations qu'ils lui imposent⁵⁰. Identifiant les présupposés qui les empêchent ou d'adhérer aux thèses de Spinoza, ou de pleinement en saisir le sens, Brunschvicg n'entend nullement développer ici leur lecture indépendamment de l'héritage spinoziste que leurs écrits contiennent implicitement ou manifestent par leur tonalité critique⁵¹. Ce n'est donc pas à l'œuvre de Descartes que

l'intention de commencer dès maintenant à préparer le diplôme que je compte présenter l'an prochain je désirerais savoir si vous consentiriez à vous en occuper : pourrai-je vous en parler samedi après votre cours à l'École normale, ou à tout autre moment que vous voudrez bien m'indiquer ? Le sujet que je voudrais traiter – sous une forme que je n'ai pas encore précisée – serait "le rapport de la *nécessité* et de la *valeur* d'après Spinoza et Leibniz". Il me semble intéressant de chercher comment dans l'un et l'autre système le bien proposé à l'homme se trouve confondu avec le nécessaire posé par l'entendement ou par la volonté de Dieu. S'il y a possibilité d'un optimisme selon l'homme lorsque la pensée rencontre hors soi un absolu et quelle signification pourrait avoir un optimisme qui prétendrait se poser non plus par rapport à l'homme mais dans l'absolu même... »

49. Sur l'inversion programmatique de la méthode et de la visée brunschvicgiennes, cf. *Le bonheur de Spinoza*, (parution originale partielle dans la *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 39-40, juil.-déc. 1944, p. 187-225 ; 41, janv.-mars 1946, p. 67-100), Paris, PUF, coll. « Épiméthée », 2004, p. 9.

50. L'article « Descartes » répondant ainsi au grief formulé par Andler sur le Spinoza *ex-nihilo* décrit par Brunschvicg, qui aurait été le même avec ou sans l'existence de Descartes, cf. art. cit., p. 81.

51. L'effort est loué par É. Gilson, qui regrette néanmoins que Brunschvicg y comprenne de manière univoque et rapide l'idée de « scolastique », cf. son compte rendu dans la *RPFE*, 1924, t. 97, p. 475.

Brunschvicg les rapporte en premier lieu, bien qu'elle ait donné « à la pensée moderne son orientation et sa valeur »⁵² et ait ainsi produit les ramifications les plus opposées.

Que découvre-t-on en ces textes ? Il est rétrospectivement étonnant que Malebranche, dont le rapport au spinozisme n'avait été qu'esquissé par P. Janet⁵³, et que Brunschvicg cite si volontiers au fil de son œuvre, subisse un traitement si rapide⁵⁴. L'article insiste sur les différences du spinozisme et de la pensée de l'Oratorien – et ce contre les interprétations de Dortous de Mairan, souvent mentionné –, jusqu'à faire de celle-ci une métaphysique réaliste qui n'ose affirmer la continuité totale entre l'idée et l'être, l'infini et le fini⁵⁵. En 1920, la comparaison de Malebranche avec le spinozisme radicalise sa critique : *transcendantisme* et *statisme* découlent de l'essentialisation qu'il opère du caractère limité de la conscience⁵⁶. Que la raison ait accès au Verbe n'efface pas la scission entre la puissance divine et le sujet. Le point de divergence de Malebranche et de Spinoza identifié – l'interprétation de la géométrie

52. Introduction au numéro spécial de la *RMM* consacré à Descartes (1896, n° 4), signée par « La Rédaction », ce qui signifie probablement une nouvelle co-écriture entre Brunschvicg et Léon ou Halévy. Ce numéro, plus ouvert aux études internationales qu'à l'accoutumée, comprend les contributions de P. Natorp, B. Gibson, D. J. Korteweg, F. Tocco, G. Lanson, M. Blondel, H. Schwarz, J. Berthet, E. Boutroux, P. Tannery, Ch. Adam et V. Brochard.

53. Cf. « Le spinozisme en France », *RPFE*, 1882, t. 13, p. 111 et p. 115-118.

54. Qui n'est guère compensé par le court texte de 1938 produit à l'occasion du troisième centenaire de sa naissance. Son intérêt pour Malebranche est cependant précoce et perdurant, comme le rappelle M. de Gandillac, *Le siècle traversé*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 97. Durant ses années à l'École normale, il emprunte à plusieurs reprises, non seulement ses textes, mais le fameux ouvrage d'Ollé-Laprune, *La philosophie de Malebranche*, Paris, Ladrangé, 1870. Mentionnons, parmi les études sur Malebranche que pouvait utiliser Brunschvicg, celle de F. Brunetière, « Études sur le XVIII^e siècle : II. Cartésiens et jansénistes », *Revue des Deux Mondes*, 1888, n° 2, p. 396-435 et celles plus anciennes d'E. Saisset, « Une logique nouvelle à l'Oratoire » *Revue des Deux Mondes*, 1855, n° 5, p. 913-942 et « Malebranche : ses luttes et son caractère », *Revue des Deux Mondes*, 1862, n° 4, p. 825-849. Dans une perspective décisive pour son rapport à l'intellectualisme, G. Lechalas, publie en 1884 « L'œuvre scientifique de Malebranche », *RPFE*, t. 18, p. 293-313. Notons que Brunschvicg cite « L'évolution de l'Idéalisme au XVIII^e siècle » de F. Pillon, paru dans *L'Année philosophique*, 1893, Paris, Alcan, 1894. *L'Étude la philosophie de Malebranche* de V. Delbos, qui remplace « avantageusement » (*RPFE*, 1928, t. 106, p. 314) le *Malebranche* d'H. Joly, Paris, Alcan, 1901, ne paraît chez Bloud et Gay qu'en 1924.

55. *Infra*, p. 541.

56. *Infra*, p. 548.

cartésienne⁵⁷ – Brunschvicg n’analyse pas pour elle-même la philosophie malebranchiste du Verbe, à laquelle il accorde pourtant une valeur éminente, puisqu’elle consisterait à ses yeux en une « doctrine de la participation, participation à l’Un bien entendu, et qu’il est nécessaire d’aborder courageusement dans son progrès continu sans y mêler le reflet nostalgique de la participation à l’être »⁵⁸.

On ne peut donc chercher dans les derniers chapitres de *Spinoza et ses contemporains* l’authentique rapport de Brunschvicg à Pascal, Malebranche ou Fénelon. Ces chapitres s’articulent autour des éléments qui décident selon lui de l’appartenance de Spinoza à la tradition qu’il veut, quant à lui, poursuivre, et qui se caractérise ensemble par la critique du réalisme, l’analyse des sciences, l’élucidation du rapport de la raison et de la foi, et le primat de l’universel sur le singulier.

La lutte menée par Brunschvicg durant l’ensemble de sa carrière à l’encontre du néo-thomisme et de toutes les formes de scolastique trouve une heureuse préfiguration dans la différenciation des doctrines de Spinoza et de Leibniz. Le résumé de l’édition de 1923, en rappelant brutalement leurs différences – seule la première n’a pas été « ruinée » par le criticisme⁵⁹ – souligne la responsabilité du réalisme scolastique dans les mésinterprétations de l’idéalisme cartésien. Leibniz présente le paradoxe d’être le philosophe du calcul infinitésimal en même temps que celui des *Essais de théodicée* : le progrès de l’esprit scientifique se mêle dans son œuvre à l’apologétique et à l’ambition, terrible pour Brunschvicg, de « réhabiliter [...] les formes substantielles »⁶⁰. Du précoce intérêt de Brunschvicg pour ses théories, et du suivi attentif

57. Rappelons que Malebranche n’avait pas la réputation d’être un philosophe-mathématicien, et ce quelle que soit l’importance des mathématiques dans la *Recherche de la vérité* – opinion qu’avait renforcée Voltaire dans son *Siècle de Louis XIV*, cf. C. Schwartz, *Malebranche, Mathématiques et philosophie*, Paris, Sorbonne Université Presses, 2019, p. 12. Voir *infra*, p. 540 et p. 550.

58. Lettre au Père Lenoble du 13 juillet 1943, IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 36.9. Dans cette lettre, Brunschvicg encourage le Père Lenoble à donner plus d’importance à l’étude de Malebranche dans ses œuvres futures. Robert Lenoble (1902-1959) connut un vif succès avec sa thèse soutenue en 1943 *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, qui parut la même année chez Vrin.

59. *RMM*, 1924, n° 2, suppl. p. 1.

60. *Discours de métaphysique*, § 11. Brunschvicg avait pu trouver confirmation de la présence de la scolastique aristotélicienne chez Leibniz dans la confrontation de sa pensée à celle de Bossuet orchestrée par Ch. de Rémusat dans « Leibniz et Bossuet », *Revue des Deux Mondes*, 1861, n° 2, p. 386-411. Notons qu’il est cependant étonnant

des études de ses collègues leibniziens, ne découla jamais une affinité pour la pensée du philosophe de Hanovre, si bien que l'année de la réédition augmentée du *Spinoza* est aussi celle de sa condamnation de « l'échec » de Leibniz exposée dans son cours de la Sorbonne⁶¹.

L'opposition est en effet violente entre la philosophie théologique qui maintient l'existence d'un Dieu « bon père de famille »⁶², et celle qui soutient l'impersonnalité de la substance du *De Deo*. E. Albee reprochait à Brunschvicg de faire peu de cas du problème de l'immortalité de l'âme dans le traitement spinoziste de l'éternité⁶³, mais telle était bien son intention. Espérer une vie personnelle infinie, c'est demeurer dans le premier genre de connaissance et soumis à l'imagination, c'est manifester son ignorance de la vérité de la conscience. Ce n'est rien d'autre que la persévérance de la croyance en la substantialité de l'individualité : mon être qui dit « je » en se réfléchissant, serait *toute ma pensée*. Celle-ci n'excéderait pas la forme particulière que ma personnalité manifeste. L'explication spinoziste de la relation du mode à l'attribut défait cette croyance. Le « je » du premier genre de connaissance ne préoccupe plus la conscience qui a compris la pensée comme attribut de l'unique substance, et non plus comme *son* attribut personnel. Le problème de l'immortalité de l'âme ne se pose plus une fois conçu le terme du progrès moral et intellectuel comme union à l'être par soi éternel.

qu'au fil de ses mentions, la radicalité de Bossuet soit rarement mise en exergue par Brunschvicg, qui le cite sans développer l'entière de ses thèses et présupposés.

61. En 1888, il emprunte à l'École normale *La philosophie de Leibniz* de Ch. Secrétan. Par la suite, il discute à plusieurs reprises *La philosophie de Leibniz* de Russell, qui est, selon le compte rendu qu'en fait P. Boutroux en 1901 dans la *RMM*, davantage un ouvrage philosophique qu'historique (t. 9, n° 3, p. 328). Brunschvicg mentionne régulièrement les recherches de Couturat, qui, après avoir publié chez Alcan en 1901 sa *Logique de Leibniz*, fait notamment pour lui le compte rendu du *Système de Leibniz* de Cassirer (*RMM*, 1903, n° 1, p. 83-99). On trouve sa critique de la pensée leibnizienne en 1923 dans *La philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 163-166. On comparera avec son usage commun de Spinoza et Leibniz dans le traitement de la notion d'inconscient dans *L'idéalisme contemporain*, *Œuvres philosophiques*, désormais notées *OP*, t. III, préf. et notes d'A. Simha, Paris, Hermann, 2026, p. 161.

62. *Discours de métaphysique*, § 5. Voir aussi *Monadologie*, § 84.

63. Art. cit., p. 196. Le reproche est aussi adressé par Ch. Andler, art. cit., p. 91 : Brunschvicg aurait négligé la préoccupation « qui a dicté toute l'Éthique : à savoir qu'une immortalité à la fois rationnelle et individuelle est possible ». On pourra comparer son traitement brunshvicgien avec celui proposé par A. E. Taylor dans « The Conception of Immortality in Spinoza's Ethics », *Mind*, 1896, n° 18, p. 145-166.

De là, c'est bien parce que le schème de la personnalité est pour Pascal univoque de l'homme à Dieu que le problème de l'immortalité de l'âme atteint chez lui son paroxysme⁶⁴. Pascal, que Brunschvicg lisait assidument durant sa première année à l'École normale supérieure⁶⁵, et dont l'édition lui rapporta le prix de l'Académie en 1897, développe une lecture non-cartésienne du christianisme⁶⁶. Il constitue l'antithèse stricte du spinozisme. Parce que le dieu pascalien n'est pas le dieu « des savants » défini par Spinoza, parce qu'il est le dieu de la grâce et non le dieu de l'effort intellectuel, il implique le souci du soi présent et futur animant les *Pensées*. On ne peut cependant, pour Brunschvicg, se soumettre à la fois à sa « personnalité organique »⁶⁷ – ce à quoi « je » m'identifie dans le premier genre de connaissance – et à sa raison, qui, exercée, révèle la passivité et la

64. *Infra*, p. 533. Brunschvicg insiste sur son refus du traitement pascalien du problème de l'immortalité de l'âme dans sa lettre à Th. Ruysen du 28 janvier 1935 : « nous nous rejoignons, sans parler tout à fait la même langue, même quand nous aspirons aux mêmes choses, sauf peut-être sur la question de l'immortalité où je suis plus spinoziste que toi, j'en ai l'impression, par ton adhésion aux remarques de l'abbé Boyer un charmant professeur de l'École Grégorienne qui m'a charitablement exprimé le regret que je ne me sois pas laissé convertir par Pascal. », IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 36.13.

65. Brunschvicg empruntait ses textes dans différentes éditions (Cousin, Faugère, Molinier notamment), et participa décisivement au renouveau des études pascaliennes initié par E. Havet, J. Bertrand et A. Gazier. Notons, au sein de la littérature secondaire dont il disposait, les deux articles de V. Cousin, « Du scepticisme de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, 1844 et sa suite en 1845, p. 1012-1033 et p. 333-357, celui de P. Janet, « Le scepticisme moderne : Pascal et Kant », *Revue des Deux Mondes*, 1865, p. 469-497 et ceux d'Adam sur « Pascal et Descartes : les expériences du vide (1646-1651) », *RPFE*, 1887 et 1888. Plus proche de son inspiration spiritualiste, mentionnons l'étude de F. Ravaisson « La philosophie de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, 1887, p. 399-428 (repris dans *Métaphysique et morale*, préf. J.-M. Le Lannou, Paris, Vrin « reprise », 1986), les « Notes sur le pari de Pascal » de J. Lachelier, *RPFE*, 1901, p. 625-639 – qu'on peut comparer avec le travail de S. Prudhomme, « Le sens et la portée du pari de Pascal », *Revue des Deux Mondes*, 1890, p. 285-304. Brunschvicg se réfère par la suite à V. Giraud, l'auteur de « Pascal et les "Pensées" », *Revue des Deux Mondes*, 1905, p. 548-580. Pour un rappel du rapport de Brunschvicg à Pascal, voir M. Vita Romeo, « Le Pascal de Léon Brunschvicg », *RMM*, 2021/3, p. 321-336.

66. *Infra*, p. 522. Selon J. Laporte, un des efforts spécifiques de Brunschvicg fut de « mettre Spinoza en contraste avec Pascal », cf. art. cit., p. 99.

67. « Spiritualisme et sens commun », 1897, dans *L'idéalisme contemporain*, *OP*, t. III, p. 174.

restriction propres au moi ignorant. Le personnel s'oppose à l'universel autant que l'irrationnel au rationnel. En 1934, « Religion et Philosophie », soulignant la continuité de la thèse brunschvicgienne avec celle étudiée quarante ans plus tôt dans l'*Éthique*, affirme que le « commandement de l'éthique éternelle » exige de « surmonter l'instinct qui nous enchaîne à notre propre personne ». Nous devons « nous convertir à la vérité de l'esprit et [...] y convertir notre idée de Dieu, en cessant de placer devant lui le souci de notre personne. *Ne plus rien attendre de Dieu que l'intelligence du divin, pleine et pure*, telle est la règle où nous retrouvons la pensée ou, si l'on préfère, l'aspiration mystique »⁶⁸.

« Religion et philosophie » s'ouvre par l'examen de Fénelon et se développe ensuite par l'usage de la pensée de Spinoza, mentionné uniquement dans son avant-dernière phrase. Brunschvicg n'a plus même besoin de se référer explicitement à elle : il en incarne la vérité, soit ce que l'idéalisme critique peut et doit conserver d'elle. Le problème de la personnalité, cependant, interroge ici son rapport à Fénelon. Ne trouve-t-il pas en cette doctrine son propre refus du réalisme personneliste ? N'y lit-il pas une théorie de l'amour proche de la sienne ? Le rapport de Brunschvicg à Fénelon s'avère ambigu, et représentatif de son traitement du mysticisme, qu'il condamne tout en le maintenant en tant qu'ultime résultat du spinozisme. Jeune professeur isolé en Bretagne, Brunschvicg prend plaisir à lire l'archevêque de Cambrai, et, dans cette lecture, ajoutée à celle qu'il dit « enivrante » de Plotin, il semble accepter leur mysticisme de l'unification. Ainsi écrit-il à É. Halévy le 10 janvier 1892, sans encore s'arrêter sur l'opposition de Bossuet et de Fénelon qui structurera sa critique du mysticisme en 1897⁶⁹ :

« je suis plongé dans ce que j'ai pu trouver de textes de Fénelon et de Bossuet sur le Quiétisme, et je lis avec ravissement. Mais peut-être y a-t-il là un penchant individuel auquel ton protestantisme latent résisterait. Mme Guyon était sans doute une farceuse, du moins c'est Bossuet qui le dit. Mais Fénelon est admirable en ces matières, quoique aussi peu orthodoxe que possible. Enfin, que dis-tu de cette maxime : La véritable indifférence n'est pas pure négation ; "au contraire, c'est une détermination

68. *Écrits philosophiques*, t. III, éd. A.-R. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Paris, PUF, 1958, p. 243 et p. 242.

69. Cf. *La modalité du jugement*, *OP*, t. II, p. 244.

positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal Bona" »⁷⁰.

De même, en 1909, fait-il de l'exigence de vie unitive des néoplatoniciens, de Spinoza et de Fénelon le « principe d'un mysticisme tout philosophique »⁷¹. Dans *Spinoza et ses contemporains*, Fénelon n'est pourtant plus apprécié de Brunschvicg, ni reconnu fécond pour l'intellectualisme⁷². D'où vient ce paradoxal retournement ? De la priorité de la défense de la clarté de l'intelligence sur toute tentation mystique impliquant le renoncement à la raison dans une union *nocturne*. L'avantage de la conclusion de l'*Éthique* est de maintenir le terme du progrès de l'amour, de la vertu et de la connaissance dans le plan de la conscience. La foi est amour intellectuel et non adhésion aveugle au

70. « Quelques lettres inédites de Léon Brunschvicg », art. cit., p. 7. Voir aussi, *ibid.*, p. 13, sa lettre à Halévy datant de 1894, dans laquelle, non sans légère ironie concernant sa « scolastique », il écrit : « Je lis la vie du Bouddha avec bonheur, et comme je pense aussi à Port-Royal, je suis ravi, et ma scolastique se teint de religiosité. » En 1888, à l'École normale, Brunschvicg lisait Fénelon dans l'édition de Versailles. À la parution de *Spinoza et ses contemporains*, il a pu compléter son interprétation avec le *Madame Guyon et Fénelon, Précurseurs de Rousseau* d'E. Seillères, Paris, Alcan, 1918. Sur Giovanni Bona, voir *infra*, p. 787, XLIV. Sur le caractère « enivrant » de Plotin, cf. IMEC, Fonds Brunschvicg, XL 2 1891.

71. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 20.16, brouillon d'une leçon donnée le 2 octobre 1909. Cette exigence y est décrite résulter de « l'esprit éléatique ».

72. Brunschvicg sera moins sévère en 1931 dans *De la connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931, p. 194, où il admet que « Fénelon rejoint, sans qu'il s'en doute, le pur spiritualisme de l'*Éthique* ». De quelle littérature secondaire Brunschvicg disposait-il en 1923 ? En 1908, A. Cherel publie « Fénelon lecteur de Pascal », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n° 4, p. 697-700, suivi en 1911 de « L'idée du "naturel" et le sentiment de la nature chez Fénelon », *Revue d'Histoire littéraire de la France*, n°4, p. 810-826 et en 1917, chez Hachette, par *Fénelon au XVIII^e siècle, en France (1715-1820)*. Plus anciens, mentionnons les travaux faits autour des années 1840 par D. Nisard dans la *Revue des Deux Mondes*, et *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, de J. Matter, Paris, Didier et C^{ie}, 1865. Les études sur Fénelon sont majoritairement plus proches de l'histoire, de la littérature ou la théorie de l'éducation que de la philosophie. Voir H. Sée, « Les Idées politiques de Fénelon », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 1, n° 6, 1899-1900, p. 545-565, ou encore O. Douen, « La légende de Fénelon et du pasteur Brunier », *Bulletin historique et littéraire*, 1888, n° 10, p. 549-554. On pourra également consulter H. Druon, *Fénelon, Archevêque de Cambrai*, Paris, P. Lethielleux, 1905, et l'*Apologie pour Fénelon* publiée en 1910 par H. Brémont à la Librairie Académique Perrin. La même année, M. Cagnac publie *Fénelon, Études critiques* à la Société française d'imprimerie et de librairie.

dogme ou au sentiment intérieur. Est-ce vers une mystique de la raison adéquate à elle-même que conduit l'interprétation brunshvicgienne ? Peut-être faudrait-il alors comprendre par et avec l'*Éthique* la tension, décrite dans la thèse française de 1897, de l'esprit vers l'unité⁷³.

Unification mystique contre unification rationnelle, la discussion de l'alternative était vive à la fin du XIX^e siècle⁷⁴. En témoigne la soutenance de thèse de P. Malapert, dont la *RMM* publie les actes en 1898. Sa thèse latine, intitulée *De Spinozae politica* vise à relier l'amour intellectuel de Dieu, « point culminant de la morale spinoziste », à ses implications politiques⁷⁵. Essentiellement conduite par É. Boutroux⁷⁶, la discussion se conclut sur une remarque de V. Brochard, « critiquant l'épithète de mystique appliquée à Spinoza. C'est avant tout un philosophe rationaliste : il ne faut pas oublier que son amour est intellectuel ». Cette remarque suit l'interprétation proposée par J. Lagneau dans ses notes parues en 1895⁷⁷. Or, en 1888 P. Malapert concluait déjà son article sur l'amour intellectuel en affirmant que « Mysticisme et Prédestination » formaient la « conclusion nécessaire de tout panthéisme conséquent », « le terme ultime où aboutit la morale de Spinoza »⁷⁸. Quand bien même, comme le rappelle P. Janet, au XIX^e siècle tout philosophe non radicalement empiriste était aisément qualifié de « mystique »⁷⁹ – même Kant, insiste-t-il –, l'Académie des sciences morales et politiques admettait, lors du choix du sujet de concours en 1888, l'existence d'une *mystique spinoziste*⁸⁰. L'enjeu, pour Brunshvicg, consiste alors à déterminer le sens et la portée d'une telle expression, en distinguant

73. *La modalité du jugement*, *OP*, t. II, chap. IV, « Remarques finales ».

74. Le point intrigue si ce n'est gêne les commentateurs, qui comme J. Clark Murray se disent perplexes face à la cohérence d'une démarche partant de la démonstration géométrique pour s'achever dans l'union à Dieu décrite « dans un langage qui ne peut être comparé qu'à la littérature mystique », cf. « The Idealism of Spinoza », *The Philosophical Review*, 1896, n° 5, p. 487.

75. *RMM*, 1898, n° 1, p. 15.

76. Qui multiplie les reproches : selon lui le contexte historique n'est pas assez étudié, l'homogénéité des textes de Spinoza trop postulée, sa méthode incomprise car réduite à la pure déduction au détriment de la part empirique (art. cit., p. 16).

77. Brunshvicg, Halévy et Léon publient en 1895 dans la *RMM*, n°4, p. 375-416 les notes de Lagneau sur Spinoza. Voir *Célèbres leçons et fragments* (1950), Paris, PUF, 2^{ème} éd., 1964, p. 56.

78. Art. cit., p. 258.

79. Cf. « M. Victor Cousin », *Revue des Deux Mondes*, 1867, n° 3, p. 745.

80. E. Beaussire, « Concours sur la morale de Spinoza », art. cit., p. 214.

cette « mystique » des « pratiques occultes » qu'on peut, par ce terme, habituellement entendre. Dans quelle mesure sera-t-elle adéquate au souci de clarté intellectuelle animant son idéalisme ?

Strictement, la philosophie de la conscience brunschvicgienne est anti-extatique⁸¹. Comment, dès lors, rendre compatibles son appropriation du spinozisme et la reconnaissance de la filiation néoplatonicienne de celui-ci ? Brunschvicg n'ignore pas la place tenue par Philon dans la généalogie de la thèse spinoziste. Si Bergson, en 1904, relevait l'affinité de Spinoza avec les Alexandrins⁸², déjà J. Simon soulignait le rôle de « cette immortalité de substance, qui profite à l'être sans bénéfice pour la personne, et dont avant Spinoza les Alexandrins et tous les mystiques ont voulu se contenter »⁸³. Cette proximité met-elle en péril l'interprétation intellectualiste de l'*Éthique* ? En 1923, Brunschvicg propose dans « Le platonisme de Spinoza » la première critique développée de la transformation du platonisme en néoplatonisme : l'interprétation « réaliste » et mystique des *Dialogues* aurait fait perdre à l'Occident pour des siècles le souci de la clarté rationnelle. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* et les nombreux textes ultérieurs dénonçant la transformation plotinienne de la doctrine de Platon ne feront que reprendre cette critique. Or Brunschvicg souligne constamment, lors de ses cours comme dans ses écrits, la parenté des pensées de Platon et de Spinoza. Si Spinoza dépend du néoplatonisme, altère-t-il lui aussi l'inspiration socratique ? Non, répond Brunschvicg : dans l'explication du spinozisme, la référence aux néoplatoniciens doit être limitée à ce qu'il y reste d'« intellectualisme » socratique⁸⁴. Mais alors, cette référence constituera-t-elle un moyen ou un obstacle dans l'élucidation des conditions de l'unification de l'esprit à Dieu dans le troisième genre de connaissance ? Y aurait-il dans l'*Éthique* un mysticisme particulier approprié à la philosophie de la conscience ? Comment comprendre que Dieu s'aime à travers nous-mêmes et que nous connaissions par Dieu une fois notre progrès intellectuel et moral achevé ? La réponse

81. *La raison et la religion*, Paris, Alcan, 1939, p. 109.

82. *Annales bergsoniennes II*, éd. F. Worms, Paris, PUF, coll. « Épiphanée », 2004, Cours au Collège de France sur l'histoire de la mémoire, 2nd semestre de l'année 1903-1904, p. 117-119, où Bergson conclut que la doctrine spinoziste est celle « des Alexandrins mais exprimée en termes de géométrie cartésienne ».

83. « Spinoza », *Revue des Deux Mondes*, 1843, n° 5, p. 763.

84. Suivant l'expression de *La philosophie de l'esprit*, *op. cit.*, p. 105.

de Brunschvicg distingue le clair de l'obscur, et on ne peut la délier de la manière dont il unit sa propre thèse au spinozisme en 1920 dans « L'orientation du rationalisme » :

« Le rationalisme serait le mysticisme s'il était permis d'employer sans équivoque ce mot, pour désigner une reprise de l'esprit par lui-même à la source de sa spontanéité et de son universalité, alors que cette reprise, par son caractère de continuité intellectuelle et méthodique, s'accompagnera d'une certitude et d'une sécurité qui excluent les alternatives d'espérance et de crainte, d'exaltation et de dépression, auxquelles la littérature de la mysticité doit son charme esthétique. Dans le *Scholie* final où Spinoza dévoile l'inspiration maîtresse de l'*Éthique*, la conscience du sage n'est-elle pas explicitement définie *conscience de soi, conscience des choses, conscience de Dieu* ? »⁸⁵

En résumé, « Spinoza résout le problème du mysticisme, sous la forme où il était posé depuis Philon et depuis Plotin, non pas en l'écartant comme transcendant aux forces humaines, mais en le surmontant grâce à une intuition d'intelligence »⁸⁶. Il y a donc deux mysticismes, l'un de la transcendance, à abandonner, l'autre de l'immanence, à perpétuer. Celui-ci se lit « chez Spinoza, [pour qui] le cri du cœur, au lieu d'exprimer, comme il arrive dans l'expérience mystique, un moment d'exaltation fugitive, d'extase peut-être illusoire, est inséré dans le tissu d'une démonstration continue et sûre de soi »⁸⁷. De là, la valeur bienfaisante de sa doctrine : « Spinoza, écrit Brunschvicg à Jankélévitch le 12 mai 1942⁸⁸, me semble fait pour ramener dans le droit chemin les mystiques égarés par l'amour des ténèbres, et les conduire méthodiquement à leur but ».

85. Dans *Écrits philosophiques*, t. II, éd. A.-R. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Paris, PUF, 1954, p. 44-45.

86. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. I (1927), 2^{ème} éd., Paris, PUF, 1953, p. 174. Notons que, concernant le rapport de Leibniz au néoplatonisme, Brunschvicg juge suffisante l'étude de G. Rodier (« Sur une des origines de la philosophie de Leibniz », *RMM*, 1902, n° 5, p. 552-564), cf. *infra*, p. 696-697.

87. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, t. II (1927), 2^{ème} éd., Paris, PUF, 1953, p. 748. En 1939, Brunschvicg revient sur ce point et affirme que « Le rationalisme entièrement spiritualisé qui transparait chez Platon et qui se constitue définitivement avec Spinoza, mérite d'être considéré comme *supra-mystique* plutôt que comme *antimystique* », cf. *La raison et la religion*, op. cit., p. 16.

88. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 36.6.

Le spinozisme par tous ces traits devient la philosophie la plus à même de soutenir l'intellectualisme brunschvicgien. Critique du sens commun et de l'imagination, le premier théorise la hiérarchie des intellections que le second mobilise au profit du primat de la dialectique scientifique. Irréductible à un « philosophe des sciences », Brunschvicg trouve en la pensée spinoziste la liaison du progrès intellectuel avec le problème moral et le sentiment du divin. Jean Trouillard fit de Spinoza le « maître » de Brunschvicg de ce que tous deux estiment « qu'on ne peut poser correctement le problème du salut au niveau du sens commun, parce que le mode de l'investigation en contredit alors l'objet. L'aspiration religieuse y est confisquée par l'égoïsme vital »⁸⁹. Cette aspiration religieuse repose sur une seule foi, la foi en la puissance d'unification de l'esprit. De ce « Dieu intérieur »⁹⁰, Brunschvicg entend, après Platon, Spinoza et Lagneau, démontrer l'immanente efficacité⁹¹.

L'identification de Dieu à la raison unificatrice que nous possédons tous ne pouvait que froisser les partisans des « religions positives ». Pour Jacques Maritain, c'est bien parce qu'il développe un « rationalisme idéaliste et spinoziste » que Brunschvicg altère les exigences de la foi chrétienne, occultant que la « spiritualité des Saints est sûrement *supra-philosophique* et *supra-spinoziste* »⁹². De cette relégation du rationnel sous la croyance, Brunschvicg ne veut pas, et, dans ce refus, quel meilleur allié trouver que l'auteur du *Traité théologico-politique* ? La « connaissance de soi » se réalise dans l'amour intellectuel de l'impersonnel et de l'universel, dans la clarté de la conscience sûre de son progrès⁹³.

Dans ces conditions, on s'étonnera moins du peu de cas que fait Brunschvicg de l'engouement allemand pour Spinoza. Mentionné dans le mémoire puis oblitéré en 1894, son évocation en 1927, lors de la commémoration du 250^e anniversaire de la mort de Spinoza, semble davantage relever de ses récents travaux personnels sur les romantiques et les naturalistes allemands que l'on trouve dans le *Progrès de la conscience*... que de son intérêt direct pour cette reprise du spinozisme.

89. « Épistémologie et théologie », *Revue Internationale de Philosophie*, 1952, n° 22, p. 449, repris dans *Réflexion et conversion*, éd. M. Marchal, Paris, Hermann, 2024, p. 28.

90. « Spiritualisme et sens commun », *OP*, t. III, p. 177.

91. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, *op. cit.*, p. 604.

92. Lettre de J. Maritain du 5 mai 1939, motivée par la lecture de *La raison et la religion*, cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 43.1-3.

93. *De la connaissance de soi*, *op. cit.*, p. 190-191.

Pourquoi lui qui, historien de la philosophie, ne veut pas radicalement séparer les philosophes des écoles qu'ils engendrèrent, et qui souvent juge des premiers par les assertions des secondes⁹⁴, ne trouve-t-il pas dans les reprises panthéistiques ou enthousiastes développées en Allemagne les traits essentiels du spinozisme ? J. Simon notait en 1843 l'importance conceptuelle, et non seulement historique, du devenir « germanique » des thèses de l'*Éthique*⁹⁵, et V. Delbos consacrait une part considérable de son mémoire à l'analyse qu'en proposèrent Fichte, Schiller, Schleiermacher, Schelling et Hegel⁹⁶. Brunschvicg n'y trouve cependant aucune révélation de la vérité du spinozisme : les métaphysiques « romantiques » allemandes ont selon lui déformé l'inspiration rationaliste du *Traité de la réforme de l'entendement*. Pas plus que sa propre pensée exposée dans l'*Introduction à la vie de l'esprit*, celle de Spinoza ne peut être compatible avec les vastes synthèses naturalistes et théologiques, sinon théosophiques, produites en Allemagne⁹⁷.

Faudrait-il enfin reconnaître que le spinozisme constitue la vérité de la philosophie brunshvicgienne ? Le ton enflammé des écrits et la répétition des textes donnant aux thèses de l'*Éthique* une valeur conclusive peuvent le laisser croire, au risque, cependant, d'oblitérer les réserves directes et indirectes qui s'égrenent au fil de l'œuvre de Brunschvicg. En 1892, prenant acte du caractère irréalisable du troisième genre de connaissance, il avoue à Halévy :

« il est évident que le passage de la connaissance du deuxième genre à celle du troisième étant un acte créateur, le passage inverse ne pourrait se concevoir que comme un acte destructeur, tous deux nécessaires, mais le deuxième d'une nécessité matérielle dont on ne peut rendre raison *a priori*, le premier d'une nécessité idéale qui ne se réalise peut-être pas. »⁹⁸

94. « Le philosophe lui aussi, est responsable de sa postérité », cf. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, § 30. L'argument s'applique principalement dans le cas du néoplatonisme.

95. Art. cit., p. 775 sq.

96. Comme le suggérait fortement le rapport d'E. Beaussire, « Concours sur la morale de Spinoza », art. cit., p. 214.

97. Ainsi, par exemple, travaille-t-il l'étude de Spinoza par Herder, *Dieu. Quelques entretiens*, paru en 1787 en réponse à Jacobi, sans ensuite s'en servir dans ses publications, cf. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 25.20.

98. « Quelques lettres inédites de Léon Brunschvicg », art. cit., p. 9.

Incompréhensibilité du passage de l'infini au fini et ineffectivité du devenir infini du fini : la limite du spinozisme n'apparaît-elle pas avec l'acceptation d'une scission que l'esprit humain ne pourra pas franchir ? La non-spontanéité de la conscience de soi, des choses et de Dieu, fait problème. D'où vient que l'esprit ait à se libérer de l'inadéquation ? En évoquant une *création* et une *destruction*, Brunschvicg souligne la cassure entre attributs et modes. En cette fracture, la particularisation provoque une altération irrémédiable menaçant le devenir actif de la pensée. L'infinitisation semble buter sur l'obstacle que constitue la limitation de chacune de nos opérations intellectuelles. La « nécessité idéale » : voilà à quoi se réduirait le progrès au sein des genres de connaissance. Le dernier d'entre eux constituerait un horizon désirable mais inatteignable, si bien que, comme le souligne J.-M. Le Lannou commentant le spinozisme apparent de Brunschvicg⁹⁹, l'ineffectuation de la définitisation de la pensée – soit le non-devenir total de la conscience – ramènerait l'achèvement du spinozisme à un idéal.

Une alternative demeure cependant : ou bien cette factualité est relative et imputable à l'insuffisance de notre progrès vers le troisième genre de connaissance, autrement dit, « l'entrave initiale de la puissance n'est rien d'autre que son in-exercice »¹⁰⁰, ou bien elle s'avère essentielle, attribuable à notre « nature humaine ». Seule « l'ontologie », selon les termes de Brunschvicg, fait de l'homme et de Dieu deux êtres distincts¹⁰¹, et donc justifierait le second membre de l'alternative. L'idéalisme brunschvicgien se voulant radicalement anti-ontologique, quelle pourra être l'origine de l'impression de distance entre la conscience, et le vrai et le libre ? En 1897, Brunschvicg avoue l'existence d'une différence irréductible : « La nécessité de tenir compte de ce qui n'est pas l'intelligible et l'un, et, sinon de le justifier, du moins d'en reconnaître la réalité, tel est le trait essentiel qui distingue du monisme idéaliste la philosophie critique »¹⁰². Or, alors même que le risque de fonder cet

99. « “Un temple pur”, Brunschvicg lecteur de Spinoza », dans *Spinoza au XIX^e siècle, op. cit.*, p. 309.

100. J.-M. Le Lannou, « La représentation de l'esprit », *RMM*, 2021/3, p. 338. Dans cet article est traitée la difficulté de cette « infinitisation » conçue par Brunschvicg depuis l'interprétation spinoziste de Descartes.

101. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 19.86, texte datant vraisemblablement de 1897.

102. *La modalité du jugement, OP*, t. II, p. 136.

argument sur une ontologie apparaît, la démarche brunshvicgienne se veut « critique » : « Ce n'est pas malgré Kant, c'est de Kant lui-même que surgiront, aux dernières années du XVIII^e siècle, le rajeunissement et le renouvellement du rationalisme de l'*Éthique* »¹⁰³.

Il faut noter l'évolution de l'interprétation brunshvicgienne des rapports du kantisme au spinozisme : en 1890, le dualisme kantien constituait l'un des seuls arguments contre l'*Éthique*, dont le monisme annulerait l'effort moral qui ne peut naître hors du déchirement de l'être et du devoir-être. Or cette critique ne sera que rapidement rappelée dans *La modalité du jugement*, puis s'effacera dans l'implicite, ou bien sera subordonnée à la dénonciation des fondements fidéistes de la morale kantienne. Brunshvicg, qui avouait lire Spinoza en tant qu'« héritier[...] de Kant et de Fichte »¹⁰⁴, ne fait pas de leurs thèses ce par quoi juger de la vérité ou de la fausseté du spinozisme. Car le Kant que Brunshvicg dit *rajeunir* l'*Éthique* n'est pas celui des trois *Critiques* ; il est celui, explicitement émondé, de « l'intellectualisme critique »¹⁰⁵. Brunshvicg fait s'entre-répondre spinozisme et kantisme sans faire de l'un la conclusion définitive de l'autre.

Ces allées et venues entre des thèses apparemment opposées, dogmatique d'un côté, critique de l'autre, sont rendues possibles par leur appartenance à une même tradition : le rationalisme. L'ensemble des travaux de Brunshvicg sur la pensée spinoziste contiennent déjà sa méthode de structuration de l'histoire de la philosophie par *mentalités philosophiques*, que ses livres postérieurs à 1925 expliciteront davantage. En ce qu'elle prolonge leur approfondissement du rationalisme, la philosophie réflexive peut revenir à Spinoza par-delà le kantisme. Où cette tradition s'inaugure-t-elle ? Avec Socrate. Aussi faut-il pour Brunshvicg, contre les rapprochements proposés par P. Malapert dans « L'amour intellectuel de Dieu d'après Spinoza » entre ce dernier et Aristote¹⁰⁶, démontrer la dépendance de l'*Éthique* à l'égard du platonisme¹⁰⁷. Cette ambition le sépare de Lagneau, qui, dans ses notes, soutenait que Spinoza renversait radicalement Platon¹⁰⁸. Pour Brunshvicg, deux traditions s'affrontent :

103. « *Spinoza et ses contemporains*, par Léon Brunshvicg », art. cit., suppl. p. 1.

104. *Infra*, p. 304.

105. *RMM*, 1924, n° 2, suppl. p. 1.

106. *RPFE*, 1888, p. 253-255, qui effectue également quelques renvois à Kant.

107. Déjà notée par P. Janet en 1867, art. cit., p. 490.

108. *Célèbres leçons et fragments*, op. cit., p. 55 et p. 61-62.

l'une se fonde sur le réalisme individualiste et anti-scientifique et développe, depuis Aristote, toutes les formes de scolastique dogmatique, l'autre, appuyée sur l'intellectualisme universaliste initié par Socrate et Platon, s'accomplit dans l'ascension intellectuelle et morale de l'*Éthique*, avant de s'expliciter sous la forme de la philosophie réflexive. Prolonger l'ambition de l'auteur du *Traité de la réforme de l'entendement* et du *Traité théologico-politique*, telle sera alors la tâche de Brunschvicg. Mais la tradition allant de Socrate à Spinoza n'est-elle pas interrompue davantage que perpétuée avec l'advenue du criticisme et la modification de la conscience de Dieu en *idéal* ?

À l'opposé, le subjectivisme kantien permettrait peut-être d'expliquer la différence de l'être pour nous et de l'être en soi que Spinoza aurait laissée irrésolue dans la cinquième partie de l'*Éthique*. Rappelons que la théorie de la connaissance élaborée dès le *Traité de la réforme de l'entendement* est décrite par Brunschvicg comme théorie du jugement. S'agit-il d'une simple transformation nominale – changement de vocabulaire imputable à l'ère du post-kantisme – ou d'une modification profonde du spinozisme en vue d'une interprétation compatible avec le dualisme ? La thèse de l'idée « affirmative » n'est-elle pas nécessairement altérée par son intégration à une théorie du jugement¹⁰⁹ ? Par la subjectivation et l'interprétation « judicative » proposées par Brunschvicg du problème spinoziste de la connaissance, sont interrogées les conditions de conciliation d'un système pré-critique et du criticisme. Qu'advient-il de l'auto-affirmativité de l'idée dans une philosophie de la *Vorstellung* en laquelle le sujet soumet une matière à une forme ? Plus encore, le spinozisme n'outrepasse-t-il pas, par son ambition comme par sa forme, toutes les limites reconnues par Kant à partir de 1781 ? Les deux philosophies apparaissent séparées, d'une part, par la systématité de la connaissance que l'*Éthique* démontre et que la première *Critique* réfute. Au Dieu principe de déduction géométrique se substitue ce que par nature la raison veut connaître mais ne peut. D'autre part, elles se distinguent par leur conception de la liaison de la raison avec la conscience individuelle. Dans un cas, je m'efforce de laisser penser Dieu en moi, dans l'autre je m'efforce de réfléchir comme penserait l'entendement archétypal tout en sachant que je ne le peux ; dans un cas, la subjectivité est une fiction de l'imagination, dans l'autre, elle me définit en tant qu'être humain, à la

109. Sur ce point, voir notre présentation aux *OP*, t. II.

fois doué d'une personnalité morale et d'une sensibilité. Autant d'écarts que Brunschvicg oblitère en ramenant l'ordonnement immanent des déterminations par la puissance substantielle, exposé par Spinoza, à la thèse de la « finalité intellectuelle objective » du paragraphe 62 de la *Critique de la faculté de juger*¹¹⁰.

Il ne faut cependant pas considérer acquise et univoque l'interprétation « kantienne » de Spinoza par Brunschvicg. Loin de subordonner son analyse à la chronologie de l'histoire de la philosophie et de proposer une correction kantienne d'un éventuel dogmatisme spinoziste, Brunschvicg se sert des thèses de l'*Éthique* pour revenir sur celles du kantisme qui lui paraissent incompatibles avec sa philosophie de la conscience. Paradoxalement, il identifie grâce à un système précritique ce qu'il faut sauver au sein du kantisme en tant qu'authentiquement « critique »¹¹¹. À l'inverse de Cassirer qui en 1907 identifie ce qu'il y a de kantien dans le spinozisme pour montrer les fragilités et les déséquilibres que cette présence implique dans la théorie des attributs¹¹², Brunschvicg entend dégager la ligne de force de l'intellectualisme. On ne peut donc lire en ses études la victoire de Kant sur Spinoza : c'est bien par ce dernier qu'il faut résoudre le problème posé par la « théorie des facultés »¹¹³. C'est avec lui, contre Kant, que s'affirme l'unité de la raison, dont l'exercice se montre homogène de la théorie à la pratique.

110. Cf. « La logique de Spinoza », *infra*, p. 346.

111. Cf. *Spinoza et ses contemporains... infra*, p. 635 : questionnant la pertinence de Spinoza après la publication des *Critiques*, Brunschvicg écrit que ce « qui dans la lettre de la doctrine kantienne apparaît incompatible avec l'intellectualisme de Spinoza, c'est, peut-être, ce qui n'est pas proprement d'inspiration critique, ce qui à travers la révolution opérée par Kant atteste la survivance du disciple de Leibniz et de Wolff. »

112. Pour Cassirer, que nous ne connaissions que deux attributs et que nous saisissons tout être depuis celui de la pensée révèle la primauté de celui-ci. Même la substance ne pourrait être dite conséquemment autre chose qu'« un "mode de la pensée", fût-il fondé et nécessaire ». Cette prévalence de la pensée montre que, sous couvert de substantialisme, il est déjà impossible d'oblitérer totalement la relativité de toute affirmation à l'égard de la pensée. Cf. *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. II, tr. R. Fréveux, Paris, éd. du Cerf, 2005, p. 95. Cassirer (*ibid.*, p. 90, n. 64) souligne dans sa réédition augmentée de 1911 qu'il suit désormais, après les avoir tardivement découvertes, les « remarques pertinentes de Brunschvicg » de « La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance » (*RMM*, 1904, n° 5, p. 755-798), qui servit de base au chapitre « Descartes » de *Spinoza et ses contemporains*.

113. IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 19.66.

Mais qu'advient-il, dans ce cas, de la liberté morale¹¹⁴ ? Que peut devenir cette liberté que Brunschvicg entend tant préserver, une fois correctement définie dans un système où la *libération* se substitue au libre arbitre ? L'idée d'activité propre, dégagée du pathologique, unit en soi l'adéquation spinoziste et le devoir kantien. Si Brunschvicg rassemble si aisément leurs thèses dans sa propre perspective, n'est-ce pas du fait qu'il lit chez Spinoza, puis chez Kant, une doctrine de l'autonomie de la conscience¹¹⁵ ?

En cette autonomie, l'esprit trouve les conditions de son passage à l'activité libre. En 1942, commentant les notes quotidiennes de son journal de 1892, Brunschvicg définit l'accomplissement du progrès réflexif par l'acte de « se créer une *natura naturans*, opposée à la passivité de la *natura naturata* »¹¹⁶. Voilà l'autonomie « créatrice »¹¹⁷ : nulle substance ne la contraint ni ne la règle. Le sujet *se constitue*, et par-là même s'octroie la capacité d'agir selon sa propre norme. Quelle sera sa puissance effective face au difficile arrachement au sens commun et à la croyance ? Laissons Brunschvicg nous convaincre qu'avec Spinoza, l'amour du vrai et du bien triomphera des préjugés comme de la passivité.

114. L'antinomie est repérée par R. Adolphe, « Défense de la spiritualité : notes sur l'idéalisme de M. Brunschvicg », *Revue de théologie et de philosophie*, 1933, 21, p. 87. Les explications de G. Cantecor dans son compte rendu de l'*Introduction à la vie de l'esprit*, dans *RMM*, 1900, n° 6, p. 755-783, donnent un aperçu de réponse, sans se concentrer sur la place qu'y tiendrait néanmoins Spinoza.

115. Sur la notion d'autonomie chez Brunschvicg, voir A. Simha, « Un manifeste pour l'autonomie », dans *Introduction à la vie de l'esprit*, Paris, Hermann, 2010, p. 7-55.

116. *Agenda retrouvé*, op. cit., p. 212.

117. Voir notamment *infra*, p. 297, et *OP*, t. III, p. 138, p. 176 et p. 229.

NOTE SUR LA PRÉSENTE ÉDITION

Nous publions en tête de ce volume, pour la première fois, le mémoire sur *La morale de Spinoza* présenté à l'Académie des sciences morales et politiques en 1890, et couronné du premier prix Bordin. La pagination du manuscrit est indiquée dans le texte. Brunschvicg renvoyant à la pagination de l'édition de Spinoza réalisée par Van Vloten et Land en 1882-1883 (La Haye, Martinus Nijhoff), nous introduisons entre crochets les références plus accessibles au lecteur contemporain :

- *CT* pour le *Court Traité*, suivi du numéro de la partie puis du chapitre ;
- *TRE* pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, suivi du numéro du paragraphe de l'édition Bruder, qu'on trouve communément en marge des éditions modernes du texte ;
- *E* pour l'*Éthique*, suivi de la partie en chiffres romains, de la proposition, du scolie ou des chapitres en chiffres arabes¹ ;
- *TP* pour le *Traité politique*, suivi du chapitre et du paragraphe ;
- *TTP* pour le *Traité théologico-politique*, suivi du chapitre ;
- *Co* pour la correspondance, dans la numérotation Gebhardt.

Les notes de bas de page du mémoire sont très légèrement modifiées dans leur forme pour qu'elles s'approchent des normes contemporaines. Lorsqu'elles nécessitent un complément d'information, la note de l'éditeur est exceptionnellement ajoutée entre crochets. Afin de préserver l'unité du mémoire, nous n'avons pas coupé les passages repris dans le *Spinoza*.

Le second moment de ce volume est constitué de *Spinoza et ses contemporains*, publié en 1923. Il se compose lui-même de deux parties : d'une part, le *Spinoza* paru en 1894 (2^e éd., 1906²), reprenant

1. L'indication des propositions en chiffres arabes, peu habituelle, sert la lisibilité des passages entre crochets, déjà chargés des chiffres romains notés par Brunschvicg.

2. Les références jusqu'à-là insérées dans le corps du texte furent renvoyées en bas de page dans la 3^{ème} éd. de 1923. La longue modification du chap. VII à l'occasion de la 2^{ème} éd. est indiquée en note de fin de volume.

partiellement, dans son chapitre II, « La logique de Spinoza » paru en 1893 ; d'autre part, six articles publiés entre 1904 et 1906 dans la *RMM* sous la forme d'une série intitulée « Spinoza et ses contemporains ». Cette série s'inaugurait avec l'article « La révolution cartésienne et la notion spinoziste de la substance » (qui devient le chapitre « Descartes »), et se poursuivait avec « Pascal », « Malebranche », « Fénelon », « Leibniz » et « La place du spinozisme dans l'histoire ». Les variantes sont indiquées en notes de fin³.

Dans une troisième partie, nous publions les articles, leçons et conférences de Brunschvicg portant explicitement sur Spinoza. Sont ainsi rassemblés ici :

- l'article de *La Grande Encyclopédie* (t. 30, 1901, p. 391-399) ;
- « Sur l'interprétation du spinozisme » (*Chronicon Spinozanum*, Hagae Comitum, 1921, t. I, p. 58-62) ;
- « Spinoza » (Leçon professée à l'École des Hautes Études Sociales en 1919-1920 et publiée dans *La tradition philosophique et la pensée française*, Paris, Félix Alcan, 1922, p. 59-70) ;
- « Le platonisme de Spinoza » (*Chronicon Spinozanum*, Hagae Comitum, 1923, t. III, p. 253-268) ;
- « Sommes-nous spinozistes ? » (*Chronicon Spinozanum*, Hagae Comitum, 1927, t. V, p. 53-64) ;
- l'allocution prononcée lors de la commémoration du 250^e anniversaire de la mort de Spinoza (*BSFP*, 1927, n° 2-3, p. 54-59) ;
- la préface à la traduction de l'*Éthique* par Guérinot (Paris, éd. E. Pelletan, 1930) ;
- la prise de parole inaugurale à la Semaine Spinoziste à La Haye (5 septembre 1932, *Septimana Spinozana*, p. 13-20) ;
- celle de la commémoration du troisième centenaire de la naissance de Spinoza également à La Haye (24 novembre 1932, IMEC, fonds Brunschvicg, BRN 14.17) ;
- celle à la Société française de philosophie pour la même occasion (*BSFP*, 1932, n° 5, p. 179-180) ;
- la conférence radiophonique « Spinoza » (*Les cahiers Radio-Paris*, 4^{ème} année, n° 2, 15 février 1933, p. 111-118) ;

3. Nous n'indiquons pas les variantes purement stylistiques qui n'apportent aucune modification au sens du texte. Celles stylistiques et potentiellement significatives sont néanmoins mentionnées.

- le compte-rendu de la parution des actes du Congrès Spinoza parus chez Martin Nijhoff en 1933 (*RFPE*, 1934, n° 11-12, p. 426-427) ;
- La lettre envoyée par Brunschvicg au Deuxième Congrès des associations de philosophie de langue française en 1939, auquel il ne put se rendre.

Deux annexes sont jointes au présent volume : une lettre d'invitation à la commémoration de La Haye de 1932 exposant les modalités de la Semaine Spinoziste et le rapport du chargé d'affaires de France au Ministre des Affaires étrangères suite à sa tenue. Ces pièces expliquent le déroulé des commémorations du tricentenaire de la naissance de Spinoza et en décrivent l'ampleur.

Nous n'avons pas intégré le compte-rendu publié anonymement par Brunschvicg du livre de Meijer, *Nachbildung der im Jahre...*, paru dans la *RMM*, 1904, n° 6, suppl. p. 7, ce faute d'y trouver trace, si ce n'est de sa pensée, du moins de son interprétation.

Les volumes suivants des *Œuvres philosophiques* comprendront d'autres études complétant l'interprétation brunshvicgienne de Spinoza, mais qui, du fait de leurs intitulés et thèmes principaux, n'avaient pas leur place ici.

Remerciements

Je remercie en premier lieu Jean-Michel Le Lannou et Arthur Cohen, pour avoir encouragé cette réédition et m'en avoir confié la responsabilité. Elle n'aurait pu se réaliser sans le soutien matériel de la Fondation Meyer et de l'association Idea, auxquelles j'exprime ma gratitude. Que l'IMEC et la Bibliothèque de l'Institut de France la reçoivent également pour leur accueil. Mes remerciements vont enfin à l'ensemble des membres du comité scientifique de cette édition : Hourya Benis-Sinaceur, Denis Kambouchner, Dominique Pradelle et André Simha.

Marion Marchal

LA MORALE DE SPINOZA

|1| Mémoire de Léon Brunschvicg

1^{er} Cahier^I

Statué dans la séance du 18 juillet 1891.

Mémoire sur la morale de Spinoza

Ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχη, ἀναίνοιτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις,
εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν.

Platon, *Philèbe*, 57 e

Tome premier

Décembre 1890

|2| La morale de Spinoza

Ἀλλ' ἡμᾶς, ὦ Πρώταρχη, ἀναίνοιτ' ἂν ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις,
εἴ τινα πρὸ αὐτῆς ἄλλην κρίναιμεν.

Platon, *Philèbe*, 57 e

La morale dans l'œuvre de Spinoza ne se présente pas comme une doctrine distincte qu'on puisse isoler des autres parties de sa philosophie ; mais bien plutôt elle est cette philosophie elle-même dans son véritable sens et dans son entier développement. L'idée morale, en effet, a été l'âme de la vie et des méditations de Spinoza : dès les

premières années de sa réflexion solitaire, il commença d'exposer sa morale dans le *Court Traité : Dieu, l'homme et sa béatitude*¹. Puis dans son ouvrage sur « les Principes de Descartes », il s'exerce à l'art de l'exposition géométrique auquel il demandera de régler non seulement la pensée de l'homme, mais sa conduite. Désormais, dans sa matière et dans sa forme, la doctrine de Spinoza est constituée : année par année, nous pouvons suivre dans sa [3] correspondance les progrès de l'œuvre essentielle, celle qu'il appelle d'abord « sa Philosophie » (t. I, p. 11 et p. 12 [*TRE*, § 31, n. et § 36, n.]), et à laquelle il finit par donner le nom significatif de Morale : *Ethica*. C'est pour s'y consacrer qu'il laisse inachevé un traité de Logique, son traité sur la *Réforme de l'Intelligence* qui n'était pourtant dans sa pensée qu'une sorte de lemme qui préparait la solution du problème moral, et dont les fragments sont restés comme une préface inséparable de l'*Éthique*. C'est pour en établir plus solidement les bases qu'il différa de la publier et qu'il entreprit dans son *Traité de Théologie et de Politique* la critique des fondements de la religion et de l'État : déterminant les limites de l'autorité religieuse de la juridiction civile il revendique le droit à l'indépendance pour une conception rationnelle de la vie humaine, en même temps qu'il cherche à prévenir les méprises et les préventions dont sa tentative devait nécessairement être l'objet. Ainsi la morale est à la fois le principe et le terme de toutes les recherches de Spinoza. Il semble donc qu'en faisant de sa morale l'objet d'une étude impartiale nous nous placions au point de vue où lui-même s'était constamment tenu, que nous soyons au centre de perspective du système, et que de là nous puissions espérer de comprendre sa pensée dans son unité et dans sa vérité.

1. M. Paul Janet en a donné une traduction qui complète, sur un point essentiel, l'œuvre de Saisset. *Les Principes de Descartes* figurent d'autre part dans la traduction entreprise par M. J. Prat. Nos citations et nos références se rapportent toujours au texte original, dans l'édition quasi officielle qui en a été donnée à l'occasion du second centenaire de la mort de Spinoza par MM. Van Vloten et Land. 2 vol. in 8°, La Haye, 1882 et 1883.

[4] Chapitre Premier : De l'existence indépendante de la morale

Spinoza essaye d'élever une morale philosophique, c'est-à-dire qu'il essaye de constituer une règle de vie à l'aide de principes qu'il s'est découvert à lui-même et confirmés par ses propres spéculations ; par-là, en effet, il fera œuvre de philosophe. Mais est-ce donc au philosophe qu'il appartient de déterminer les véritables caractères de la moralité ? De tout temps ce droit lui a été contesté, et cela s'explique aisément : la moralité semble s'imposer à tous comme une obligation, la philosophie est réservée à quelques-uns comme un privilège. Comment la pensée de quelques solitaires, sans communication avec le vulgaire, puisqu'ils n'ont pas de prise sur son intelligence, pas de puissance sur sa volonté, pourrait-elle devenir la loi de la vie universelle ? Aussi de tout temps le besoin s'est fait sentir que des autorités rendues également respectables à tous, soit par une longue tradition, soit par une grande puissance, soit par la communauté de sentiments ou d'intérêts qu'elles représentent, forment une discipline de la vie morale, et y soumettent l'individu. Tel a été le rôle de l'État dans l'antiquité, de l'Église dans les temps modernes : sois bon citoyen, sois bon chrétien, tour à tour la morale s'est résumée dans ces deux préceptes. Et comme nécessairement on devait remonter de la pratique à la théorie, c'est tour à tour sur le terrain politique et sur le terrain théologique que s'est discuté le problème moral. Ainsi les traités de morale platonicienne sont intitulés la *République* et les *Lois*, l'*Éthique* d'Aristote se continue et s'achève dans la *Politique*. Et dans les temps [5] modernes, n'est-ce point une question proprement morale, de l'espèce de celle qui sépare encore aujourd'hui les disciples de Kant et les partisans de l'utilitarisme, cette question de la justification par la foi et de la justification par les œuvres, qui divise les Apôtres et les Pères de l'Église, qui agite tous les docteurs du Moyen-Âge, qui suscite au seizième siècle la Réforme protestante, et qui se poursuit, à l'époque même où vivait Spinoza, dans les querelles entre jésuites et jansénistes, entre arminiens et gomaristes^{II} ? L'histoire de l'humanité semblait mettre en possession de la morale une puissance étrangère à la philosophie. Convenait-il que le philosophe acceptât cette expérience constante et qu'il reçut la règle de sa vie d'autorités élevées et constituées au-dessus de son propre jugement ? Cette question préjudicielle s'imposait à l'esprit de Spinoza, et l'importance en était telle qu'il se mît en devoir de la résoudre, avant de publier l'*Éthique* ;

c'est qu'en effet il ne s'agissait de rien moins que de la possibilité même de l'*Éthique*, de l'existence d'une morale philosophique, ou, comme on a dit depuis, d'une morale indépendante. De même que de nos jours tout philosophe qui traite de la métaphysique commence par en disputer l'existence à la science et à la religion qui, chacune de leur côté, prétendent appliquer au problème philosophique leur méthode et leur solution, de même Spinoza devait revendiquer contre l'Église et contre l'État le droit qu'a la pensée individuelle d'établir sur des principes rationnels les règles de la vie morale. D'un mot l'auteur de l'*Éthique* devait écrire d'abord le *Traité de Théologie et de Politique* ; le rapport chronologique qui existe entre la publication de ces deux ouvrages, est un rapport logique en même temps : puisque les contemporains de Spinoza regardaient comme nulle et non avenue toute prétention du philosophe à [6] gouverner la vie morale des hommes, puisqu'ils s'accordaient à écarter d'avance toute tentative de ce genre, il était nécessaire de leur montrer quelle part devait être faite à la religion et à l'État dans la conduite de l'humanité, à partir de quelles limites ces autorités devaient laisser la place à la spéculation philosophique, et comment la véritable piété et la paix civile étaient intéressées à maintenir la liberté de la pensée individuelle (t. I, p. 367, 371 [*TTP*, sous-titre et préf.]). De la solidité de ces fondations dépendait la solidité de l'édifice. Aussi, pour comprendre dans son intégrité la doctrine morale de Spinoza, il faut présenter la question dans les termes où elle se posait de son temps, et où lui-même il l'a posée, c'est-à-dire qu'il faut, au début même de cette étude, examiner les rapports que Spinoza concevait entre la philosophie morale d'une part, entre la religion et l'État de l'autre. Puisque dans la pensée de Spinoza le *Traité de Théologie et de Politique* est véritablement une introduction à l'*Éthique*, c'est à la connaissance de ses théories religieuses et politiques qu'il appartient de nous préparer et de nous conduire à l'étude de sa doctrine morale.

La Théologie, dans l'ouvrage de Spinoza, tient la première place et la plus grande. Au dix-septième siècle, en effet, elle est reine des esprits et des consciences, elle seule décide du bien et du mal, du salut de l'âme et de sa perdition ; la morale est subordonnée au dogme, à ce point qu'il semble impossible de concevoir une vie morale en dehors du christianisme. Les traités de morale que l'antiquité nous a laissés, ne seraient même, suivant l'interprétation des théologiens, qu'une sorte d'acheminement et de préface à la religion nouvelle. Et le rénovateur de la pensée moderne, Descartes, qui, dans la sincérité

de sa foi religieuse, s'était fait une loi de ne point toucher au domaine de la vérité révélée, n'avait-il pas dû se borner à des règles de morale provisoire dans le [7] *Discours sur la méthode*, à un commentaire de Sénèque dans les Lettres à la Princesse Élisabeth^{III} ? Au moment où la philosophie reprenait avec éclat son ancien empire sur les sciences de la nature, elle se tenait éloignée de la morale, comme d'un terrain qui lui était étranger, ou interdit. Par là on peut mesurer la hardiesse et l'originalité de cette question que se pose Spinoza : est-il vrai que la morale doive demeurer ainsi dans la dépendance de la théologie ? est-il vrai qu'elle n'ait pas le droit de prétendre à exister par elle-même et pour elle-même ? Or, pour un penseur qui était résolu à ne point s'arrêter dans le chemin de la vérité, poser une pareille question, c'était entreprendre l'examen approfondi des fondements de la religion, afin d'en déduire les bornes de son domaine et de sa juridiction. Et de même que le but de ces recherches est nouveau, la méthode en est toute nouvelle : c'est la logique rigoureuse, l'impartialité absolue du savant qui n'est intéressé à autre chose qu'à la découverte de la vérité.

L'autorité de la religion parmi les hommes repose sur la révélation qui les a mis en possession directe de la parole et de la volonté de Dieu ; or cette révélation se trouve consignée dans un nombre déterminé de livres qu'on appelle l'Écriture Sainte : l'Écriture est l'instrument et l'organe de la religion, il conviendra donc de l'étudier, mais sans parti pris aucun, sans aucune idée préconçue : nous ne déciderons pas, avant de l'avoir examinée, si notre raison doit céder à l'autorité de l'Écriture, ou si au contraire il faut plier le texte de l'Écriture aux jugements de notre raison (I, 443 [*TTP*, V]) ; nous regarderons comme une chose possible que notre propre pensée ne s'accorde pas toujours avec la parole des livres sacrés ; si nous rencontrons entre divers passages de ces livres une contradiction formelle nous la considérerons comme telle ; enfin comme c'est pour elle-même que nous cherchons à connaître l'Écriture, c'est à elle seule que nous allons demander les moyens de la comprendre (I, 460 *sqq.* [*TTP*, VII]) ; tenant compte de l'opinion que [8] pouvaient avoir les auteurs des livres saints, nous ne leur attribuerons que ce qui s'y trouve formellement exprimé ; nous nous attacherons à découvrir l'interprétation véritable, c'est-à-dire non pas celle qui renferme le plus de vérité, mais celle qui s'accorde le mieux avec le contexte, le sens le plus conforme non pas à la raison, mais aux sentiments de l'auteur. Sur cette idée qu'il paraît si simple de concevoir, qu'il était si paradoxal de mettre alors à l'exécution, une science

nouvelle se fonde, s'organise, s'achève : l'exégèse biblique. Spinoza en établit le principe, en applique la méthode : habitué dès l'enfance aux plus subtiles discussions des textes sacrés, possédant une connaissance aussi profonde qu'il était possible de la langue hébraïque, il atteint d'un coup aux résultats essentiels de la critique moderne.

Dans leur forme tout d'abord, et autant qu'on en peut juger après les vicissitudes qu'ils ont subies, dans l'état où le texte nous en est parvenu, les livres de l'Ancien Testament apparaissent, dit Spinoza, (I, 480 *sqq.*, 492 *sqq.* [*TTP*, VIII et IX]) comme une compilation de chroniques nationales, qu'Hezras aurait réunies^{IV}, sans avoir d'ailleurs le temps de fondre le récit et d'achever son œuvre. Et si l'on en considère le fond, la loi de Moïse est, par son essence même une loi politique, particulière à la nation juive qu'elle organise, adaptée au caractère de ce peuple, comme aux circonstances de son histoire (I, 410 *sqq.*, 432 *sqq.* [*TTP*, III et V]). Seulement, comme par une habitude de pensée et de langage, commune à tous les peuples primitifs, et dont on retrouve la trace à chaque ligne de l'Écriture, les Juifs supprimant tout intermédiaire et toute cause seconde, rapportaient toute chose exclusivement à Dieu (I, 385 *sqq.* [*TTP*, I]). La constitution démocratique fut mise par Moïse sous le patronage du Dieu national ; elle fut promulguée en son nom, acceptée par les Hébreux comme l'objet d'une révélation céleste, et appelée la loi du Dieu (I, 569, *sqq.* [*TTP*, XVII]). |9| Grâce à ces apparences de théocratie le gouvernement populaire se développa chez les Hébreux et s'imposa au respect de tous. C'est cette conception de la loi divine que les prophètes à leur tour ont répandue : ils ont mis leur langage à la portée de l'esprit encore enfant de leurs auditeurs, ou plutôt ils partageaient eux-mêmes les opinions qui avaient cours de leur temps, et rien dans l'Écriture ne nous autorise à croire qu'ils se soient distingués par l'originalité ou par la noblesse de leurs spéculations : bien souvent ils ont parlé de Dieu comme d'un roi de la terre, ou même un être matériel (I, 400 *sqq.* [*TTP*, II]), car la seule qualité qui les élevait au-dessus du vulgaire, c'était la force de l'imagination qui, à l'heure des songes et des visions, remplissait leur esprit d'apparitions divines, leur faisait voir Dieu comme l'inspirateur de tous les sentiments dont leur âme ardente débordait – et souvent cette force d'imagination se trouve d'autant plus grande chez les hommes que leur intelligence est plus faible (I, 392 *sq.* [*TTP*, II]). Les prophètes ont cru aux miracles, et ils les ont invoqués comme le signe de leur élection ; mettant Dieu d'une part, et la nature de l'autre, ils ont dit

qu'il était au pouvoir de Dieu de contrarier la nature, de jeter le trouble dans cet enchaînement nécessaire et éternel de causes et d'effets qui constitue l'univers, et ils n'ont pas compris que précisément c'était cet enchaînement qui témoignait à l'esprit humain de l'immutabilité et de l'éternité divines, qui manifestait aux yeux de l'intelligence l'existence et l'être de Dieu (I, 449 [*TTP*, VI]), qu'en un mot nature et Dieu étaient unique et même chose, en sorte que nous faire douter de la nature, ce serait nous faire douter de Dieu, et qu'un seul miracle, s'il était dûment constaté et établi en contradiction avec les lois de la nature, constituerait une démonstration irréfutable de l'athéisme (*ibid.*). Mais en réalité les Miracles de l'Écriture ne sont pas de [10] cette sorte : ce sont des faits sortant des apparences ordinaires et de l'ordre commun qui ont frappé par-là l'imagination grossière encore des Hébreux, incapables d'en comprendre les causes, ou même d'en relater exactement les circonstances ; mais ce que le récit de l'Écriture nous en laisse soupçonner nous permet d'affirmer que les miracles prétendus se sont produits suivant l'enchaînement des lois naturelles, alors même que l'esprit humain n'en pourrait expliquer la raison particulière ; et si par hasard on rencontre dans l'Écriture quelque fait qui répugne manifestement à la loi naturelle, comme tout ce qui est contre la nature est également contre la raison, comme c'est une affirmation absurde et qui doit être réfutée, il faudra conclure qu'on se trouve en présence d'une addition faite au texte par une main sacrilège (I, 454 [*TTP*, VI]). Ainsi, alors même qu'il n'aurait pas été dit formellement dans le Deutéronome que de faux prophètes ont fait de véritables miracles (I, 393 [*TTP*, II]), il serait impossible d'ajouter foi aux miracles ; mais d'autre part les prophètes eux-mêmes peuvent seuls être jugés de la vivacité d'imagination qui leur a été départie. Nous restera-t-il donc en dehors des miracles qu'ils auraient opérés, et de l'enthousiasme dont ils se sont crus remplis, un moyen de juger l'autorité de leur révélation ? Où sera le critérium infaillible qui en marquera la vérité ? Dans l'élévation morale de leur enseignement et de leur vie qui nous interdit de douter de leur sincérité (I, 394 [*TTP*, II]). La révélation change de caractère avec le tempérament du prophète, mais l'objet en reste le même : c'est toujours l'adoration de Dieu, l'obéissance à sa volonté, la pratique constante de la justice et de la charité. La forme de la révélation a été tout humaine ; le contenu en a été divin. Les prophètes ont été des hommes, mais ils ont parlé de Dieu. Dans la noblesse et la simplicité de cet enseignement constant,

toutes les contradictions des livres saints s'évanouissent : qu'on ne demande [11] donc pas aux prophètes des pensées profondes ou subtiles sur les matières où s'exercent les spéculations des philosophes et les controverses des théologiens ; là-dessus ils ont pensé ce que pensait alors le vulgaire ; qu'on écarte les discussions sur les points contestés à propos des textes obscurs qui ne sauraient rien changer au caractère de l'Écriture, à l'essence de la Religion, à la direction de la vie ; qu'on ne s'étonne point des incohérences que peuvent présenter des ouvrages écrits dans un espace de plusieurs siècles ; mais qu'on y cherche un véritable enseignement moral, qu'on y cherche le secret du bien ; on l'y trouvera « plus clair que la lumière de midi ». Les prophètes ont répandu les vérités morales dans leurs discours, et ils les ont réalisées dans leur vie : voilà ce qui constitue leur diversité. Ils ont parlé de Dieu, et ils l'ont aimé ; ils ont prêché la charité, et ils ont été charitables ; leurs vertus, plus éloquentes encore que leurs paroles, ont converti les hommes ; et c'est là le légitime fondement de l'autorité et de la vénération dont ils entourèrent la révélation prophétique.

Tel est le caractère de l'Ancien Testament, que confirment et qu'accentuent encore les livres du Nouveau (I, 435 [TTP, V]). Avec le Christ, en effet, la religion s'affranchit de la forme politique et purement terrestre où elle s'était emprisonnée : elle cesse de se confondre avec la constitution des Hébreux et d'être asservie à leurs intérêts matériels ; débarrassée des formes extérieures, elle est devenue catholique, c'est-à-dire universelle, et le culte a été proprement spirituel. L'imagination se représentait Dieu, et voici que l'intelligence le comprend : « Moïse parlait à Dieu face à face, comme un homme parle à son compagnon (c'est-à-dire par l'intermédiaire de deux corps), mais le Christ a communiqué avec Dieu d'esprit à esprit » (I, 383 [TTP, I]). Le Christ n'est pas comme les prophètes un instrument, un organe de la révélation ; il est cette révélation même : sa parole n'est point un reflet de l'esprit divin, il est lui-même cet esprit ; et ce qui fait la vocation des apôtres, c'est d'avoir communiqué avec lui, c'est d'avoir participé à cet esprit divin. Aussi les apôtres ne parlent-ils pas, comme les prophètes, au nom d'une *révélation* mystérieuse, sortie tout entière de leur imagination ardente : leur parole est une *connaissance* véritable, faite d'intelligence et de vérité (I, 514 *sqq.* [TTP, XI]). La loi de Moïse, quoique promulguée au nom de Dieu, était une loi humaine, pleine de promesses et de menaces, qui ne donnait d'autres mobiles aux actions des hommes que l'espérance et la crainte déguisées sous une apparence