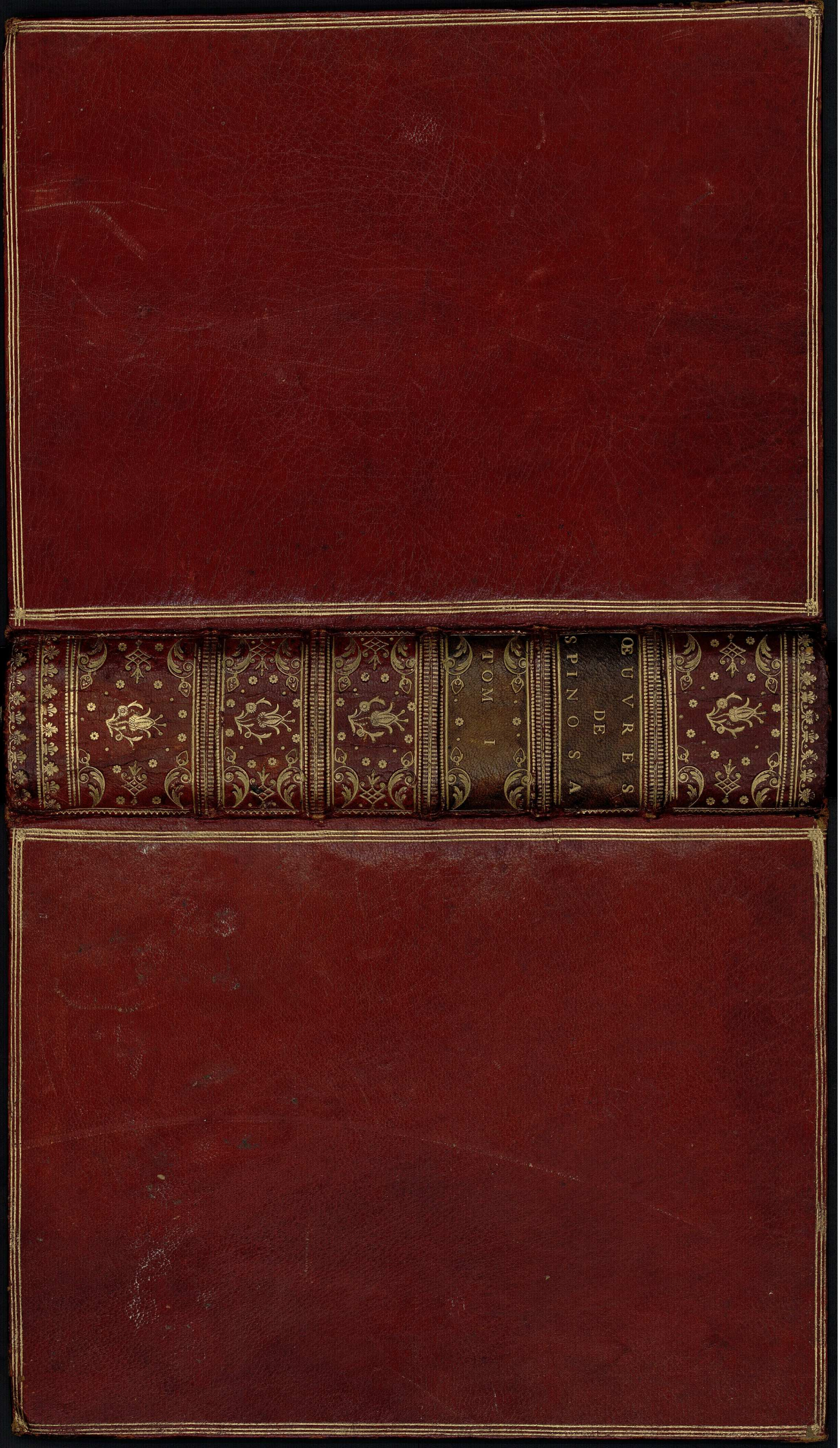
ŒUVRES
DE
SPINOSA
TOM I

BIBL.
DE
L'UNIVERSITÉ
MS.
1038



N° 5 ~~1 XII 27~~ 1038

Ubique

Partie Premiere

M.S. ~~I. III. 27.~~ 1038

Ethique

Partie Premiere

Ethique Partie 1.re

Définition 1.re

J'appelle cause de Soi même causam sui, la chose dont l'essence emporte l'existence, ou bien ce que nous ne pouvons concevoir autrement que comme éxistant.

N.o Il n'y a que l'Etre en général à qui cette définition puisse convenir, puisqu'il n'y a que l'être que nous ne puissions pas concevoir autrement que comme éxistant.

Il n'y a donc que l'être qui soit sa propre cause causa sui; est nimirùm hoc vocis unicum, infinitum, hoc est, est omne esse et præter quod nullum datur esse - - - - - de Intellect. Emend. pag. 381.

C'est à dire, c'est là l'être unique, l'être infini, qui est tout être, à qui seul il est donné d'être, hors duquel il n'est donné à rien d'être.

Définition 2.e

J'appelle finie en son genre une chose qui est bornée, ou qui peut l'être par une autre chose de même nature qu'elle. Par exemple le corps est

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE

fini en son genre, parceque quelque corps que nous imaginions, nous pouvons toujours en concevoir un plus grand, que celui que nous aurons imaginé, et ce corps plus grand étant de même nature que le premier qu'il borne, il faut dire, que le corps est fini en son genre.

Definition 3e.

J'appelle substance, ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi; c'est à dire, ce dont nous avons une idée sans le secours d'aucune autre idée de quelque chose que ce puisse être.

N.a Cela ne me paroît encore convenir qu'à l'Etre en général, puisqu'il n'y a que l'être en général cujus conceptus non indigeat conceptu alterius rei á quo formari debeat. C'est à dire dont le concept n'a pas besoin, pour être formé, du concept d'une autre chose.

N.a On ne donne pas ordinairement une signification si étendüe au mot Substance. On appelle substance, id quod per se subsistit, ce qui subsiste par soi; par opposition aux modes et aux accidens qu'on définit, id quod non subsistit per se, sed per aliud; c'est à dire, ce qui ne subsiste que par le

moyen

moyen de la Substance à laquelle il est attaché. Ainsi une boule est une substance, selon le langage des Ecoles, elle est, id quod per se subsistit, ce qui subsiste par soi; et la rondeur ou la blancheur de cette boule, n'est qu'un mode ou un accident qui non subsistit per se, sed per aliud, qui ne subsiste pas par soi, mais par une autre chose.

Définition 4.

J'appelle attribut ce que nous concevons dans la substance comme constituant son essence

N.o Par exemple la pensée et l'Etendue sont deux attributs de la substance parce que nous concevons la pensée et l'étendue comme constituant son essence.

L'Eternité est encor un attribut de la Substance

Prop. 19. et 7.

Définition 5.

J'appelle Mode toute affection de la Substance ou bien ce qui subsiste, non pas en soi, mais en une autre chose, in alio, et ce qui est conçu par le moyen de cette autre chose en quoi il subsiste.

Définition 6.

J'appelle Dieu un Etre absolument infini c'est à dire, une substance dont les attributs sont infinis et dont l'essence éternelle et infinie est

marquée et exprimée par chacun de ces attributs infinis.

N.a Suivant ces propositions (la 1.re 3.e et 6.e) l'Etre en général, la substance, et Dieu sont des termes Synonimes qui ne signifient qu'une seule et même chose.

Définition 7.e

J'appelle libre l'Etre qui éxiste par la seule nécessité de sa nature et qui n'est déterminé que par lui seul à agir.

J'appelle nécessaire, vel potius coactum, ou plutôt forcé, contraint, ce qui est déterminé par un autre que lui même à éxister et à agir d'une certaine maniere plutôt que d'une autre.

N.a Suivant cette définition, il n'y a que l'Etre en général ou autrement appellé la substance ou Dieu qui soit libre; tous les êtres particuliers qui ne sont que des modifications de Dieu ou de la substance sont nécessaires, cét à dire, Entia coacta et qui ne sont pas libres.

Définition 8.e

J'appelle Eternité l'existence même entant qu'elle est conçüe comme une suite nécessaire de la seule définition de la chose Eternelle.

N.a ainsi l'Eternité n'est rien autre chose que l'existence de l'Etre Eternel (c'est à dire, de la Subs.ce

Axiome 1.r

Tout ce qui est existe en soi ou en un autre, vel in se vel in alio

N.a Nous ne concevons pas en effet qu'aucun être puisse exister autrement, d'où il suit que tout est substance ou mode de substance.

Axiome 2.e

Ce qui ne sçauroit être conçu par un autre, per aliud, doit être conçu par soi, per se.

Axiome 3.e

D'une cause déterminée il suit nécessairement un effet et au contraire, où il n'y a aucune cause déterminée, il est impossible qu'il y ait aucun effet.

Axiome 4.e

La connoissance de l'effet dépend de la connois.ce de la cause et la suppose nécessairement.

N.a Cet axiome ne peut être vrai que dans la supposition d'une connoissance parfaite: car tous les jours nous connoissons des effets sans en connoître les causes; mais à la vérité nous ne connoissons ces effets que fort imparfaitement parceque nous n'en connoissons pas les causes. le mot connoissance employé dans cet axiome ne peut donc s'entendre que d'une connoissance parfaite; autrement l'axiome seroit faux. Axiome 5.e

Les choses qui n'ont rien de commun entr'elles

ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, cést à dire que l'idée ou le concept de l'une n'emporte par l'idée ou le concept de l'autre.

N.a Cela peut se rendre sensible par les idées que l'on nous donne ordinairement de la pensée, et de l'Etendue; comme elles n'ont (dit-on) rien de commun entr'elles, elles ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, cést à dire, que l'idée ou le concept de l'une n'emporte point l'idée ou le concept de l'autre.

Axiome 6

Toute idée vraie doit être conforme à son objet, Sav idéale.

N.a Cést à dire que ce qui est objectivement dans l'intellect, doit nécessairement exister dans la nature. Demontr. prop. 30. Part. 1.e

Avoir une idée vraie d'une chose, C'est connoître cette chose parfaitement; Schol. Prop. 43. Part. 2.

Axiome 7.

Lorsqu'une chose peut être conçûe comme non existante, on peut assûrer que l'essence de cette chose n'emporte point l'existence.

Proposition 1.e

La Substance précede en nature ses propres affections.

Demont.

Demonstration

On a dit, (Definit. 3.) que la substance est ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi ; on a dit (Défin. 5.) que les modes ou affections de la substance ne subsistent pas en soi ; mais in alio, c'est à dire dans la substance, d'où il suit que la substance précède en nature ses propres affections qui ne subsistent qu'en elle.

Proposition II

Deux substances qui auroient différens attributs n'auroient rien de commun entr'elles.

Demonstration

On a dit (Definit. 3.) que la subst.ce est ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c.à.d. ce dont nous avons une idée sans le secours d'aucune autre idée de quelque chose que ce puisse être ; De là il suit que chacune de deux substances ayant différens attributs, est en soi et ne peut être conçue que par soi, n'a rien de commun avec une autre chose qui de son côté est également en soi et ne peut être conçue que par soi ; car qu'auroient-elles de commun entr'elles ? ce ne sont pas les attributs, puisqu'au contraire on les suppose diversa attributa habentes ; ayant des attributs différens ; ce n'est pas l'essence, puisque l'essence est constituée par les attributs, et que les attributs étant différens dans les

deux substances, il faut nécessairement que l'essence de chacune d'elles soit différente; et si l'essence de chacune d'elles est différente, il est vrai de dire qu'elles n'ont rien de commun; l'une ne sont pas les modes ou affections qu'elles ont de commun, puisque les modes ou affections de la substance (définit. 5.) ne subsistant que dans la substance, et ne pouvant être conçues que par elle, il ne sçauroit y avoir et l'on ne sçauroit concevoir les mêmes modes ou affections dans deux substances qui sont essentiellement différentes. Il est donc vrai que deux substances qui ont différens attributs, n'ont rien de commun entr'elles.

Proposition III

Lorsque deux choses n'ont rien de commun entr'elles, l'une d'elles ne peut être la cause de l'autre

Demonstration

S'il est vrai, comme on l'a dit (axio. 4.) que la connoissance de l'effet dépend de la connoiss.ce de la cause et la suppose nécessairement, s'il est vrai aussi, comme on l'a dit (axiom. 5.) que les choses

qui

n'ont rien de commun entr'elles, ne peuvent se concevoir l'une par l'autre, il s'ensuit que de deux choses qui n'ont rien de commun entr'elles, l'une ne sçauroit être conçüe comme la cause de l'autre; car si elle pouvoit être conçüe comme la cause de l'autre, ce seroit par le rapport qu'il y auroit entre elles, soit pour leurs attributs, soit pour leurs modes ou affections. Or il n'y a aucun rapport entre les modes et les attributs de l'une et les modes et les attributs de l'autre, puisqu'elles n'ont rien de commun. D'où il suit que l'une ne peut être conçüe par l'autre; D'un autre coté s'il est vrai que l'une ne puisse être conçüe par l'autre et que cependant la connoissance de l'effet soit dépendante de la connoissance de la cause, il est évident que de deux choses qui n'ont rien de commun entr'elles et qui ne peuvent être conçües l'une par l'autre; celle-ci ne sçauroit être la cause de celle-là, puisque si elle l'étoit, l'une se concevroit par l'autre; ce qui n'est pas et qui ne sçauroit être.

Proposition IV.

Lorsque deux ou plusieurs choses sont distinctes, elles sont distinguées entr'elles ou par la diversité de

des attributs ou par la diversité des modes ou affections.

Demonstration

Dès qu'il n'y a dans le monde que des substances et des modes ou affections de ces substances, il s'ensuit que deux ou plusieurs choses quelles qu'elles soient ne peuvent être distinguées entr'elles que par la diversité des attributs, ou par la diversité des modes ou affections; car les êtres ne peuvent différer entr'eux que par quelque chose qui soit.

Proposition V.

Il ne sçauroit y avoir dans le monde deux ou plusieurs substances qui ayent la même nature ou le même attribut.

Demonstration

S'il y avoit deux ou plusieurs substances, il faudroit nécessairement qu'elles fussent distinguées entr'elles, ou par la diversité de leurs attributs ou par la diversité de leurs modes ou affections (prop. 4.) puisqu'il n'y a que cela qui existe (axiom. 1.) or si l'on dit qu'elles sont distinguées par la diversité de leurs attributs, on reconnoît dès là qu'elles n'auroient pas la même nature ou le même attribut, et cependant ce que porte la prop. 5. ainsi on ne donne aucune

atteinte à cette proposition, ou plutôt on la confirme en disant, que, s'il y avoit deux Subs.ces, elles seroient distinguées par la diversité de leurs attributs; puisqu'alors il seroit vrai de dire qu'elles n'auroient plus la même nature ou le même attribut.

Si l'on dit au contraire qu'elles seroient distinguées par la diversité de leurs modes ou affections, c'est établir aucune différence réelle entre les deux Substances. En effet, comme il est certain (prop. 1.) que la Substance précède en nature ses propres affections, il s'en suit que quelques soient les affections de la Substance, sa nature est toujours la même et ne dépend pas de ses affections; d'où il suit qu'une Substance différente d'une autre par les modes ou affections seulement, n'en diffère pas par sa nature et en elle même, et c'est par sa nature et en elle même qu'elle doit être considerée, parceque (définit. 3.) la Substance est ce qui est en soi, et ce qui est conçu par soi et non pas par une autre chose, c'est à dire, par les affections de la Substance qui ne sont point la Substance en elle même.

N.a or en considérant la Substance en soi et par sa nature, il est vrai de dire qu'il ne sçauroit y

avoir deux ou plusieurs Subst.ances qui ayent la même nature ou le même attribut : car si elles ont la même nature, ou le même attribut, elles seront une seule et même chose.

1°. Parce qu'elles ne seront point differentes ni distinguées par leur nature ou par leurs attributs et que ce qui n'est point distingué ou different par sa nature ou par ses attributs est une seule et même chose

2°. Parce qu'en supposant de la difference entr'elles quant à leurs modes ou affections seulement, on laisse toujours à chacune d'elles la même nature au fond et le même attribut ce qui constitue l'essence de la substance

Or on ne sçauroit regarder comme deux choses distinctes et réellement differentes entr'elles deux choses qui ont la même essence, la même nature le même attribut, donc il est vrai de dire qu'il ne sçauroit y avoir dans le monde deux Subs.ces qui ayent la même nature ou le même attribut. cela impliqueroit contradiction ; car si les deux choses qu'on appelleroit deux substances avoient la même nature et le même attribut, il seroit vrai de dire qu'elles ne formeroient par deux

choses distinctes ; mais qu'elles servient une seule et même chose, ayant la même essence, la même nature, le même attribut. Si au contraire, elles n'avoient pas la même essence, la même nature et le même attribut, il seroit vrai de dire que l'une d'elles étant supposée être une substance, l'autre n'en seroit pas une, puisqu'elle n'auroit ni l'essence, ni la nature, ni l'attribut de la substance, d'où il suit qu'il est vrai de dire, qu'il ne sçauroit y avoir dans le monde deux ou plusieurs substances qui ayent la même nature, ou le même attribut.

Proposition VI.

Une substance ne peut être produite par une autre substance.

Demonstration

Suivant la prop. 5. il ne sçauroit y avoir deux substances de même nature ou de même attribut. Suivant la prop. 2. deux Substances qui auroient différens attributs n'auroient rien de commun entr'elles. Suivant la prop. 3. lorsque deux choses n'ont rien de commun entr'elles, l'une d'elles ne sçauroit être la cause de l'autre.

De là il suit qu'une substance ne sçauroit être

produite par une autre Substance.

En effet pour qu'une chose puisse être la cause d'une autre, il faut (prop. 3.) que ces deux choses ayent quelque chose de commun entr'elles. Or deux choses ne sçauroient rien avoir de commun entr'elles, à moins qu'elles n'ayent même nature et mêmes attributs.

Or si elles ont même nature et mêmes attributs elles ne seront plus distinctes entr'elles et conséquemment elles ne formeront qu'une seule et même chose, et conséquemment elles ne formeront plus deux Subst.ces dont l'une soit produite par l'autre.

N.a Cela se peut encore demontrer d'une autre maniere, Sçavoir Suivant l'axiome 4. la connois.ce de l'effet dépend de la connoissance de la cause, et la suppose nécessairement. Suivant defint. 3. La Substance est ce qui est en soi, ce qui est conçu par soi, cést à dire, ce dont nous avons une idée sans le secours d'aucune autre idée de quelque chose que ce puisse être.

De là il Suit qu'il y auroit de la contradiction à Supposer qu'une Substance pût être produite par une autre; puisque l'une de ces deux Substances

étant un effet de l'autre ; elle ne seroit plus conçüe par soi et ne pourroit plus être conçüe ni connüe que par le concept et la connoissance de la cause et dès là elle ne seroit plus Substance.

Proposition VII

La nature de la Substance emporte l'existence.

Demonstration

S'il est vrai que la Substance ne puisse être produite par une autre Substance (prop. 6.) il faut convenir que la Substance est la cause de soi-même causa sui, et que sa nature (definit. 1.) emporte la nécessité d'exister.

Proposition VIII.

Toute Substance est nécessairement infinie

Demonstration

Suivant la prop. 5. il ne peut y avoir qu'une seule Substance du même attribut ou de même nature. Suivant la prop. 7. la nature de la Substance emporte nécessairement l'existence.

Ainsi la Substance existera ou finie ou infinie ; Elle ne peut être finie, parceque si elle étoit finie (definit. 2.) elle seroit terminée par une autre Substance de même nature qui auroit comme elle une existence nécessaire (prop. 7.) Insorte qu'il

y auroit deux Substances du même attribut ou de même nature ; ce qui est absurde (prop. 5.)

Il est donc demontré que la Substance existe nécessairement infinie.

Scholie 1.

Comme le fini est une négation et que l'infini est une affirmation absolue de l'existence d'un Etre, il suit évidemment de ce que la nature de la Subce emporte l'existence, que la Substance est nécessairement infinie ; car il ne sçauroit y avoir rien à nier de l'existence d'une chose qui existe essentiellement.

Scholie 2.

Je ne doute point que ceux qui jugent confusement des choses et qui ne sont point habitués à les connoître par leurs premieres causes, n'ayent de la peine à concevoir la demonstration de la 7e propos. qui consiste à dire que l'existence est une suite de la nature de la Substance. La raison de cela est que ces sortes de personnes ne distinguent point entre les modifications des Substances et les Substances mêmes, et que d'ailleurs elles ignorent comment se fait la production des choses. D'où il arrive qu'elles donnent pour principe aux Substances ce qu'elles voyent

voyent être le principe des choses naturelles : car ceux qui ne connoissent pas les véritables causes des choses confondent tout, ils ne trouvent pas plus de difficulté à admettre l'usage de la parole dans les arbres que dans les hommes, ils imaginent que les hommes pourroient être formés de sperme comme de sperme et enfin ils croyent que toutes les formes peuvent être changées en formes toutes différentes.

De même aussi ceux qui confondent la nature divine avec la nature humaine, supposent faussement dans Dieu des affections purement humaines sur tout tant qu'ils ignorent comment les affections sont produites dans notre ame mais si les hommes faisoient bien attention à la nature de la substce non seulement ils ne douteroient pas que la nature de la substance n'emportât nécessairement l'existce comme le porte la prop. 7. mais même cette prop. formeroit pour tous un axiome et seroit mise au nombre des notions les plus communes ; car par substance ils entendroient ce qui existe en soi et se conçoit par soi-même, c'est à dire ce que l'on peut connoître sans connoître autre chose et par modification ils entendroient ce qui existe

en un autre, que doivent, et qu'on ne conçoit qu'en concevant ce en quoi il existe ; C'est pourquoi nous pouvons avoir des idées vraies de nos dispositions qui n'existent pas actuellement, puisque quoique elles n'existent pas actuellement, elles sont hors notre Intellect, leur essence est tellement comprise dans l'idée d'une autre chose qui existe, que nous ne pouvons les concevoir par elle même. mais les Subst.ces n'existent véritablement hors de notre Intellect qu'en elles mêmes, parce qu'elles se conçoivent par elles même et sans qu'il soit besoin de concevoir autre chose ; si donc quelqu'un disoit qu'il a une idée claire et distincte ; c'à d. une idée vraie de la Subst.ce et que cependant il doute si cette Subs.ce existe, ce seroit comme s'il disoit qu'il a une idée vraie et que cependant il ne sçait pas si elle n'est pas fausse ; ou bien donc qu'une Subs.ce est créée c'est dire qu'une idée fausse est devenue vraie, ce qui est une absurdité évidente : Il faut donc reconnoître que l'existence de la Subs.ce est comme son essence même, une vérité éternelle ; d'où l'on peut conclure qu'il n'y a qu'une Substance de même nature, comme j'ai crû devoir le prouver ici.

Pour le faire avec ordre j'observe 1.° que la

véritable définition de chaque chose, ne comprend et n'exprime rien que la nature de la chose définie d'où suit l'observation cy après. Savoir

2°. Qu'aucune définition ne comprend et n'exprime un nombre certain d'individus, puis qu'elle n'exprime rien autre chose que la nature de la chose définie.

Par exemple la définition d'un Triangle n'exprime rien autre chose que la simple nature du triangle et non pas un nombre certain de triangles.

3°. Qu'il n'existe quoique ce soit qui n'ait quelque cause certaine de son existence.

4°. Enfin que cette cause de l'existence d'une chose doit être contenüe dans la nature et la définition de cette chose, (Savoir entant qu'elle est dans sa nature d'exister) ou que cette cause se doit trouver hors cette chose.

Il suit de ces observations que s'il existe dans la nature quelque nombre certain d'individus, il doit y avoir nécessairement une cause pour laquelle il n'existe d'individus, ni plus ni moins que ce nombre. Par exemple s'il existe 20 hommes

dans

dans la nature (je les suppose pour plus grande clarté, existans tous en même tems et sans avoir été précédés d'aucun autre) ce ne sera pas assez pour rendre compte de l'existence de ces hommes au nombre de 20. de montrer la cause de l'existence des hommes en général; mais il faudra de plus faire voir par quelle cause il n'en existe ni plus ni moins que 20. puisqu'il est vrai (observation 3.) qu'il n'existe rien qui n'ait quelque cause certaine de son existence.

Mais cette cause (observ. 2. et 3.) ne peut pas être contenue dans la nature même de l'homme, puisque la véritable définition de l'homme ne comprend point le nombre de 20. Ainsi (obs. 4.) la cause pour laquelle les 20. hommes ci-dessus existent, et pour laquelle chacun d'eux existe, doit nécessairement se trouver hors chacun d'eux et par cette raison il faut absolument convenir que toute chose de la nature de laquelle il peut exister plusieurs individus, doit nécessairement avoir hors elle, une cause de l'existence de ces individus, et puisque la nature de la substance emporte l'existence, la définition de la subst.ce

doit

doit comprendre une existence nécessaire et conséquemment de la seule definition de la substance on doit conclure son existence; mais de la définition de la substance (comme je l'ai fait voir par les observations 2. et 3.) il ne peut pas suivre l'existence de plusieurs substances, il faut donc nécessairement de cette définition qu'il n'existe qu'une seule substance de même nature

Proposition IX.

Plus une chose a d'être ou de realité, plus elle a d'attributs.

Demonstration

Suivant la definit. 4. l'attribut est ce que nous concevons dans la substance comme constituant son essence (c'est à dire) son être, d'où il suit qu'avoir plus d'être ou de réalité, c'est avoir plus d'attributs.

N.a Par réalité et par perfection j'entends la même chose, definit. 6. p. 2.

La perfection et l'imperfection ne sont donc réellement que des manieres de penser, modi cogitandi, des notions que nous nous formons par la comparaison que nous faisons de plusieurs individus d'une même espece, ou d'un même genre, c'est pourquoi j'ai dit (definit. 6. p. 2.) que

par réalité et par perfection j'entendois la même chose. En effet, nous sommes dans l'habitude de rapporter tous les individus de la nature à un seul genre, que l'on appelle Général, cést à dire, à la notion d'être qui embrasse universellement tous les individus de la nature, tant que nous rapportons ainsi à ce genre général, tous les individus de la nature, et que les comparant entr'eux, nous remarquons que les uns ont plus d'Entité, ou d'être ou de réalité que les autres; nous disons des premiers qu'ils sont plus parfaits que les autres et selon que nous y concevons quelque chose qui emporte en eux négation, comme l'idée de borne, l'idée de fin, l'idée d'impuissance &c. nous les trouvons imparfaits, sous ce rapport, comme bornés dans leur Etendue, dans leur durée et dans leur puissance. Nous ne leur donnons le nom d'imparfaits que parce qu'ils n'affectent pas notre ame autant que ceux que nous appellons parfaits: car ce n'est pas qu'en soi ils manquent d'aucune des choses essentielles à leur nature, ni que la nature ait failli en formant leur être: car il n'appartient et ne convient à la

nature de tout être quelconque que ce qui suit de la nécessité de la nature et de la cause efficiente. or tout ce qui suit de la nécessité de la nature et de la cause efficiente ne manque jamais, mais arrive et s'opere nécessairement. (Preface §. 4.)

Par perfection en général, j'entends réalité (c. à d.) l'essence de toute chose quelconque entant que cette chose existe et agit d'une certaine maniere sans avoir aucun égard à sa durée (Pref. §. 4.)

Proposition X

Chaque attribut d'une Substance doit être conçu par lui même per se.

Demonstration

L'attribut (defint 4.) est ce que nous concevons dans la Substance comme constituant son essence.

La Substance (defint. 3.) est ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi; d'où il suit que tout attribut de la Substance doit être conçu par lui même, per se.

Scholie

Quoique nous concevions dans une Substance deux attributs comme réellement distincts (c à d) que nous concevions l'un sans le secours de l'autre, il n'en faut pas conclure qu'ils forment deux Etres,

ou

ou deux substances différentes : car il est de la nature de la substance que chacun de ses attributs puisse être conçu par lui même, per se. Or en effet la substance a toujours eu en elle même, tous les attributs qu'elle a, et jamais aucun de ses attributs n'a été produit par un autre : mais chacun deux exprime la réalité ou l'être de la substance. Il s'en faut donc beaucoup qu'il y ait de l'absurdité à supposer qu'une substance ait plusieurs attributs. Il est au contraire de la dernière évidence que tout être doit être conçu sous quelque attribut, et que plus cet être a de réalité, plus il a d'attributs qui marquent et qui expriment la nécessité ou l'éternité et l'infinité de ce même être. D'où il suit qu'on fait une définition fort exacte de l'être absolument infini, lorsqu'on le définit un être qui renferme une infinité d'attributs dont chacun exprime l'essence infinie et éternelle de cet être.

Si quelqu'un s'avise donc de demander à quelle marque distinctive on pourra reconnoître la diversité des substances, qu'il prenne la peine de lire les propositions qui suivent, et elles lui apprendront

qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance
qui est absolument infinie.

Proposition XI

Dieu ou la Substance composée d'attributs infinis
dont chacun exprime une essence infinie et Eternelle,
existe nécessairement.

Demonstration

Si vous niez cette proposition, il faut nier l'existence
de Dieu ou de la Substance; car (axiome 7.) lorsqu'une
chose peut être conçue comme non existante, on peut
assurer que l'essence de cette chose n'emporte pas
l'existence. Or (prop. 7) la nature de la substance
emporte l'existence, parceque (prop. 6.) la Subst.ce ne
sçauroit être produite par aucune cause, et qu'elle est
causa sui, la cause de soi; d'où il suit que Dieu ou
la Substance composée d'attributs infinis dont
chacun exprime une essence infinie et Eternelle,
existe necessairement.

Autre

Il faut expliquer pourquoi chaque chose existe
et pourquoi elle n'existe pas. Par exemple, s'il est
vrai que le triangle existe, il faut expliquer pour-
quoi et quelle cause l'empêche d'exister.

Or cette cause de l'existence ou de la non existence
doit se trouver ici dans la nature de la chose,

ou hors d'elle. Par exemple, on trouve dans la nature même du triangle la raison pourquoi il n'existe pas de triangle quarré, c'est parce que la figure du triangle et le quarré réunis en une même chose impliquent contradiction; c'est aussi dans la nature même de la substance qu'on trouve la raison de son existence, et cette raison est que sa nature ou son essence emporte l'existence (page 7) mais on ne trouve pas de même dans la nature du triangle, la raison ou la cause de son existence ou de sa non existence. Cela ne peut être qu'une suite de l'ordre de la nature corporelle qui doit être telle, qu'il en résulte ou l'existence actuelle et nécessaire du triangle, ou l'impossibilité de cette existence. Cela paroit évident, et de là il suit qu'une chose existe nécessairement, toutes les fois qu'il n'y a aucune cause, ni aucune raison qui l'empêche d'exister; Si donc il n'y a nulle cause, nulle raison qui empêche l'existence de Dieu, on peut conclure avec assurance que Dieu existe nécessairement. Or il n'y a en effet nulle cause, nulle raison qui empêche Dieu d'exister.

En effet s'il y en avoit une, elle se trouveroit ou dans la nature même de Dieu, ou hors de lui même

c'est à dire, dans une substance d'une autre nature que lui, ou une substance qui seroit d'une autre nature que Dieu n'auroit rien de commun avec lui (prop. 2.) et conséquemment elle ne pourroit ni causer ni empêcher son existence. Comme il n'y a donc hors de Dieu aucune cause qui puisse empêcher son exist.ce il faut donc en chercher une dans la nature même de Dieu, et dire que l'existence de Dieu implique(roit) contradiction; mais c'est ce qui ne se peut dire sans absurdité de l'être absolument infini et souverainem.t parfait; il est donc vrai qu'il n'y a rien en Dieu, ni hors de Dieu aucune cause qui l'empêche son exist.ce et de là il suit que Dieu existe nécessairement.

Autre

Pouvoir ne pas exister est une impuissance, et au contraire pouvoir exister est une puissance. Si donc ce qui existe nécessairement n'est qu'un assemblage d'êtres finis, il s'ensuivra que les êtres finis auront plus de puissance qu'un être absolument infini; ce qui est absurde; donc ou rien n'existe ou ce qui existe nécessairement est un être absolument infini: Or on ne peut pas dire que rien

rien n'existe, puisque nous éxistons, et dès que nous existons, il faut convenir que nous existons en nous-mêmes, ou en un autre être qui existe nécessairement. parceque (axio. 1.) tout ce qui éxiste, éxiste en soi ou en un autre et que (prop. 7.) la nature de la substance emporte l'éxistence, donc l'être absolument infini (c'-à-d.) Dieu (definit. 6.) éxiste nécessairement.

Scholie

J'ai voulu faire voir par cette dernière demonst.on l'éxistence de Dieu à posteriori, cést à dire par nous-mêmes afin de rendre ma demonstration plus claire. Non pas qu'en partant de mon principe on ne puisse pas prouver l'éxistence de Dieu à priori; car puisque pouvoir éxister est une puissance, il s'ensuit que plus une chose a de réalité, realitatis par sa nature, plus a elle a de forces pour éxister. Ainsi l'être absolument infini, ou Dieu qui a par lui-même une puissance infinie d'éxister, par cette raison même éxiste nécessairement.

Quelques personnes ne saisiront peut-être pas aisément l'évidence de cette demonstration parce qu'elles n'ont coutume d'avoir pour objet de leurs contemplations que les choses produites par des

causes

causes externes ; et de ces choses ils voyent périr presque d'un rien, celles qui ont été faites presqu'en un instant, ou qui existent presque d'un rien, et au contraire ils regardent comme très difficiles à être produites (c.à.d.) à exister les choses dont l'existence et la production leur présente le plus d'objets.

Mais pour dégager ces sortes de personnes des préjuges où elles sont, je n'ai pas besoin de faire voir ici à quels égards est vrai ce dictum, quod citò fit, citò perit, que ce qui est fait promptement, périt promptement, et si relativement à toute la nature, toutes choses sont également faciles et difficiles. Je crois seulement devoir observer que je ne parle point ici des choses produites par des causes externes, je parle seulement des substances qui (prop. C.) ne peuvent être produites par aucunes causes externes c'est à dire, qui existent hors d'elles mêmes : car les choses produites par des causes externes, soit que ces choses ayent beaucoup de parties, soit qu'elles en ayent peu, doivent conséquemment à la force de leur cause externe, tout ce qu'elles ont elles mêmes de perfection ou de réalité. D'où il resulte que

que l'existence de ces choses procede de la seule perfection de leur cause externe et non pas de leur perfection à elles mêmes.

2. Il n'en est pas de même de la substance, elle ne doit à aucune cause externe, c'est à dire, qui existe hors d'elle, tout ce qu'elle a de perfections. C'est pourquoi de sa seule nature résulte son existence qui par cette raison n'est autre chose que son essence même. Ainsi la perfection d'une chose, non seulement n'exclue point l'existence de cette chose mais même elle la suppose, l'imperfection au contraire exclue l'existence, d'où il suit qu'il n'y a rien dans le monde de l'existence de quoi nous puissions être plus surs que de l'existence de l'être absolument infini ou parfait (c'à.d.) Dieu: car puisque son essence exclut toute imperfection, et comprend nécessairement une perfection absolüe; nous n'avons aucune raison de douter de son existence, et nous avons au contraire la plus grande certitude de son existence, comme je crois qu'avec un peu d'attention tout le monde en sera convaincu.

N.a ici par perfection absolüe, il faut entendre

toute

toute puissance d'être, ou puissance d'être tout, c'est à dire, tout être.

Proposition XII.

On ne peut véritablement concevoir aucun attribut de la Substance dont on puisse conclure que la Substance est divisible.

Demonstration

Si l'on pouvoit concevoir la divisibilité de la Subᵉ il faudroit dire, ou que les parties divisées retiendroient la nature de la Substance, ou qu'elles ne la retiendroient pas. Au 1ᵉʳ cas chaque partie divisée seroit infinie puisque (prop. 8) toute Substance est nécessairement infinie, et qu'elle est la cause de son existence, causa sui (prop. 6) que d'ailleurs on pourroit dire une seule Substance en faire plusieurs; ce qui est absurde, soit, parceque (prop. 5.) il ne sçauroit y avoir dans le monde deux ou plusieurs Substances qui ayent la même nature, ou le même attribut, soit, parceque (prop. 6.) une Substance ne sçauroit être produite par une autre.

Ajoutez que (prop. 2.) les parties n'auroient rien de commun avec leur tout, puis qu'elles ne pourroient avoir le même attribut et que par conséquent elles n'auroient rien de commun avec le tout.

Le tout pourroit aussi exister et être conçu sans ses parties, puisque le tout n'auroit pas les mêmes attributs que les parties; et que l'attribut (def. 4.) est ce que l'on conçoit dans la substance comme constituant son essence, et doit être conçu par lui même (prop. 10.) il y auroit donc de l'absurdité.

Au 2.e cas, c'est à dire, Si l'on suppose que les parties de la substance divisée ne retiendroient pas la nature de la substance, il s'ensuivra que la substance entière divisée en parties égales perdra sa nature de substance et qu'elle cessera d'être, ce qui est encore absurde; puisque (prop. 7.) la nature de la subs.ce emporte si nécessairement l'existence qu'elle ne sçauroit ne pas exister.

Proposition XIII

Une substance absolument infinie est indivisible.

Demonstration

Si la substance étoit divisible, ses parties divisées ou retiendroient la nature de la subst.ce absolument infinie, ou elles ne la retiendroient pas.

Au 1.er cas il s'en suivroit qu'il y auroit plusieurs substances de même nature, ce qui est absurde; puisque (prop. 5.) il ne sçauroit y avoir deux ou

plusieurs

plusieurs Substances de même nature ou attribut.

au 2.e Cas. il Sen Suivroit comme on vient de le démontrer Sur la prop. 12. que la Substance absolum.t infinie pourroit cesser d'être, ce qui n'est pas moins absurde, puisque (prop. 11) la Substance existe nécessairement.

Corollaire

Il Suit de là qu'aucune Substance et conséquemment aucune Substance corporelle, en tant qu'elle est Substance, n'est divisible

Scholie

Ce qui prouve encore mieux l'indivisibilité de la Substance, c'est qu'on ne peut concevoir la Substance qu'infinie, et que par une partie de la Substance, on ne peut concevoir autre chose qu'une Subst.ce finie, ce qui implique contradiction, la Substance et le fini ne pouvant se concilier ensemble, puisque (prop 8) toute Substance est nécessairement infinie.

Proposition XIV

Il ne Sçauroit y avoir et l'on ne peut concevoir d'autre Substance que Dieu

Demonstration

Dieu étant un être absolument infini et ayant généralement tous les attributs qui peuvent exprimer

l'essence d'une substance (Defin. 6.) et ayant une existence nécessaire (prop. 11.) s'il y avoit une autre substance que Dieu, cette substance seroit telle qu'elle ne pourroit être expliquée que par un des attributs de Dieu qui les a tous; ainsi cette substance auroit dès là le même attribut que Dieu, et conséquemment il existeroit deux substances qui auroient le même attribut; ce qui est absurde (prop. 5.) puisque ces deux substances ne pourroient être distinguées entr'elles, ni par leurs attributs qui seroient les mêmes, ni par leurs modes ou affections qui ne changent en rien la nature de la substance: Il est donc vrai qu'il ne sauroit y avoir d'autres substances que Dieu, et que par conséquent on ne sauroit non plus en concevoir d'autre; car si on en concevoit d'autre, il faudroit nécessairement la concevoir comme existante, puisque l'idée de la substance emporte la nécessité de l'existence. Or on ne sauroit concevoir comme existante une autre substance que Dieu, suivant la 1re partie de cette demonstration. Donc il est vrai qu'il ne peut y avoir et qu'on ne sauroit concevoir d'autre substance que Dieu.

Coroll.

Corollaire 1.

De là il suit qu'il n'y a qu'un Dieu, c'est à dire (defin. 6.) qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance qui est absolument infinie, comme nous l'avons dit dans la schol. prop. 10.

Corollaire 2.

De là il suit encore que la chose étendue et la chose pensante sont ou des attributs ou des affections des attributs de Dieu; puisque (axiom. 1.) tout ce qui est existe en soi, ou en un autre (c. à. d.) est ou un attribut ou une affection de la subs.ce

Proposition XV.

Tout ce qui existe, existe en Dieu, et il n'existe rien, ni on ne peut rien concevoir sans Dieu.

Demonstration

Suivant la prop. 14. il n'y a et l'on ne peut concevoir aucune autre substance que Dieu, et par substance j'entens (defin. 3.) ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi. D'un autre coté les modes ou les affections de la substance, ne peuvent exister ni être conçus sans la substance, puisque (defin. 5.) ils n'existent qu'en elle. D'où il suit qu'on ne peut concevoir aucun mode que par la nature de Dieu ou de la substance et qu'aucun ne peut exister que dans cette nature de Dieu ou de la substance. ...

Comme donc Dieu est la seule substance qui
existe et que tout ce que nous voyons exister, n'étant
point substance, est dès la nécessairement mode, et
que tout mode existe en la substance dont il est mode
il s'ensuit que tout ce qui existe, ne peut exister, ni
être conçu sans Dieu.

11.e P. Il s'ensuit même que tout ce qui existe est un
mode de Dieu ou de la substance.

Scholie

Il y a des gens qui s'imaginent que Dieu est comme
l'homme composé de corps et d'esprit, et qu'il est sujet
aux mêmes passions. Mais ce que j'ai dit jusqu'à
présent, fait assez connoître combien ces sortes de gens
se trompent et sont éloignés d'avoir une idée juste
de la nature de Dieu. Au reste je ne m'arrête point
à combattre des Philosophes de cette espece. En effet
tous ceux qui ont un peu reflechi sur la nature
de Dieu conviennent que Dieu n'est point corporel,
et ils le prouvent bien par les notions que nous
avons du corps: car enfin qu'entendons-nous par
corps, sinon une quantité qui est longue, large
et profonde et qui a une certaine figure qui la
termine de tous côtés? Or peut-on sans absurdité
appliquer ces idées à Dieu qui est un être absolum.t infini.

cependant

Cependant avec les raisons qu'ils employent pour prouver que Dieu n'est point corporel, s'ils font connoître d'un coté qu'ils ne regardent point la Subst.ce corporelle ou étendüe comme compatible avec la nature de Dieu; ils avouent d'un autre coté que c'est Dieu qui a crée cette Substance corporelle, mais ils ne savent nullement comment, ni par quelle puissance cette prétendüe création a pû s'operer, ce qui fait bien voir que quand ils parlent de création, ils n'entendent pas eux mêmes ce qu'ils disent.

Pourquoi il me paroit que j'ai démontré (V. le corell. prop. 6. et Schol. 2. prop. 8.) qu'il n'y a point de substance qui puisse être produite ou crée par un autre Etre. Or comme j'ai montré (prop. 14) qu'il n'existe et que nous ne pouvons concevoir aucune autre Substance que Dieu. J'ai conclu de là que la Substance étendüe étoit un des infinis attributs de Dieu. Mais pour rendre encore cette vérité plus sensible, je crois devoir répondre aux principales objections qui se réduisent aux raisonnemens suivans.

D'abord, disent-ils, la substance corporelle, entant même que Substance, est composée de parties, d'où il suit qu'elle ne sçauroit être infinie, ni

par conséquent convenir à Dieu ; c'est ce qu'ils tachent de justifier par plusieurs exemples, en voici quelques uns.

S'il est vrai, disent-ils, que la substance corporelle soit infinie, il faut convenir qu'en la divisant en deux parties, chacune des deux parties divisées sera elle même ou finie ou infinie. Si l'on dit que chacune des parties divisées est finie, il s'ensuivra un infini composé de deux parties finies ; ce qui est absurde ; si au contraire on dit que chacune des deux parties divisées sera infinie, il en résultera qu'il peut y avoir un infini qui soit du double plus grand qu'un autre infini, ce qui n'est pas moins absurde.

De même si vous mesurez avec un pied une quantité infinie, vous y trouverez une infinité de pieds, si vous la mesurez avec un pouce, vous y trouverez une infinité de pouces et cette dernière infinité sera douze fois plus grande que la première.

Je suppose une figure en cette forme. Suppose que cette figure soit dans une quantité infinie et que du point

du point A vous tirez deux lignes A B, A C. ces deux lignes seront d'abord entr'elles à une certaine distance mais ensuite comme elles s'étendront à l'infini, il faut convenir que la distance entre la ligne B et la ligne C, s'augmentera prodigieusement, et qu'enfin l'éloignement de ces deux lignes parviendra d'une distance déterminée à une distance indéterminable.

Voila, dit-on, les absurdités qui résultent du système ou la matiere est supposée infinie; et de là on conclud que la matiere ou substance corporelle est nécessairement finie, et que par conséquent elle ne convient point à la nature de Dieu.

On fait encore un autre argument tiré de la Souveraine perfection de Dieu. Dieu, dit-on, étant souverainement parfait, ne sçauroit souffrir. Or la substance corporelle peut souffrir puisqu'elle peut être divisée. la substance corporelle ne sçauroit donc convenir à la nature de Dieu.

Voila à peu près ce que les philosophes ont dit pour prouver que la substance corporelle est indigne de la nature de Dieu, et qu'elle ne lui sçauroit convenir. mais pour peu qu'on y fasse attention, on verra que j'ai répondu à tous ces raisonnemens.

En effet ils sont fondés sur une fausse supposition savoir, que la substance corporelle est composée de parties. J'ai fait voir la fausseté de cette supposition (prop. 12. et coroll. prop. 13.) en demontrant que la substance est indivisible.

D'ailleurs si l'on y prend garde, on verra que toutes les prétendues absurdités qu'ils allèguent et dont ils argumentent pour prouver que la subt.ce étendue est finie, ne viennent point de la These que je soutiens sur l'infinité de la quantité; mais qu'elles viennent uniquement de ce qu'ils supposent qu'une quantité infinie est commensurable et composée de parties. Ainsi en rassemblant toutes les absurdités qu'ils proposent, tout ce qu'ils en peuvent conclure est qu'une quantité infinie n'est ni commensurable ni composée de parties, et c'est précisement ce que j'ai demontré (prop. 12.) en disant qu'il n'y a aucun attribut dans la substance dont on puisse conclure qu'elle est divisible. il est donc sensible que les objections qu'ils me font, se retorquent contr'eux mêmes.

Si cependant des absurdités qu'ils opposent, ils

ils s'opiniatrent à conclure que la Substance étendüe
doit nécessairement être finie, je les prie de faire
attention qu'en cela ils ressemblent à un homme
qui après avoir feint qu'un cercle a les propriétés
d'un quarré, en concluroit que dans un cercle
il n'y a point de centre dont les lignes tirées vers
la circonférence soient égales entr'elles. En effet
après que je leur ai démontré que la substance
corporelle est une, qu'elle est infinie, et qu'elle
est indivisible sans qu'on puisse la concevoir
autrement, comme je l'ai fait voir (prop. 8. 5. et 12.)
ils s'avisent pour prouver qu'elle est finie, de dire
qu'elle est multiple et divisible, ils en demeurent
de ceux qui commencent par supposer qu'une
ligne est composée de points, et qui partant de là
trouvent cent arguments pour prouver qu'une ligne
ne sçauroit se diviser à l'infini.

En effet il n'y a pas moins d'absurdité à supposer
que la substance corporelle est composée de corps
ou de parties qu'à supposer qu'un corps est composé
de superficies, chaque superficie de lignes, et
chaque ligne de points. Tout homme raisonable

en

en conviendra, et surtout ceux qui rejettent le vuide
Car s'il étoit vrai que la substance corporelle pût
tellement se diviser que ses parties fussent réellemt
distinctes les unes des autres, pourquoi une de ces
parties ne pourroit-elle pas être anéantie, pendant
que les autres resteroient réünies entr'elles? Pourquoi
ces parties doivent-elles être si resserrées entr'elles
pour empêcher qu'il n'y ait du vuide? Car enfin
lorsque deux choses sont bien réellement distinctes
l'une de l'autre, l'une des deux peut être sans l'autre,
sans aucune altération de son être; or comme il est
constant qu'il n'y a point de vuide dans la nature,
ainsi que je le ferai voir ailleurs, et qu'au contraire
toutes les parties de l'univers sont si étroitement
liées qu'il n'y a aucun vuide entr'elles, il s'en suit
que les parties ne sçauroient être réellement distinctes
l'une de l'autre (c, à d.) que la Substance corporelle
entant qu'elle est substance, ne sçauroit être divisée.

Si quelqu'un me demande à présent pour quoi
nous sommes naturellement disposés à regarder
la quantité comme divisible, je lui répondrai
que les hommes conçoivent la quantité de deux

manieres fort differentes, les unes l'envisagent que superficiellement et par leur seule imagination les autres la considerent en soi et comme une substance, ce qui se fait non par l'imagination, mais par la pure intelligence. Si, comme font les premiers, nous ne considerons la quantité que selon qu'elle nous est peinte par notre imagination (et c'est ce qui nous arrive ordinairement) nous la trouverons finie, divisible et composée de parties. Si au contraire par l'effort de l'intellect nous la concevons comme la substance, et entant que substance, ce qui est moins aisé, nous trouverons qu'elle est infinie, unique et indivisible, comme je l'ai fait voir. Ceux qui savent distinguer entre l'imagination et l'intellect trouveront fort clair ce que je dis, et cela deviendra encore plus sensible, si l'on fait attention que la matiere est partout la même, et que nous ne pouvons distinguer en elle aucunes parties; si ce n'est entant que nous la concevons comme ayant plusieurs modifications différentes, ce qui fait que ses parties ne sont pas distinguées réellement ou plutôt qu'il n'y a en elle

qu'une

qu'une difference purement modale et non pas réelle. Par exemple, nous concevons que l'eau entant qu'Eau est divisible, et que ses parties sont distinctes les unes des autres: mais entant qu'elle est une substance, nous ne pouvons y concevoir cette divisibilité: car entant que Substance, elle ne sçauroit être divisée. Tout de même l'Eau entant qu'Eau, s'engendre, se corrompt; mais entant que substance elle ne sçauroit ni être engendrée, ni se corrompre.

Tout cela répond assez à l'autre objection qui est aussi fondée sur cette Supposition que la matiere entant que Substance est divisible et composée de parties, et quand cela seroit, je ne vois pas pourquoi la matiere seroit un attribut indigne de la nature de Dieu, puisque (prop. 14.) il n'y a point d'autre Substance que Dieu, et que par conséquent Dieu ne pourroit pas souffrir d'une autre Substance. Tout est en Dieu, je le repete, et rien ne se fait que suivant les loix de la nature infinie, et par une suite nécessaire de son essence, comme je le ferai voir ailleurs. Ainsi on ne pourroit pas dire que Dieu pût souffrir d'un autre être, ni que la matiere

matiere fut un attribut indigne de la nature, quandmême on la supposeroit divisible, pourvû qu'elle fut éternelle et infinie. mais en voila assez quant à présent.

Proposition XVI.

Il doit résulter de la nécessité de la nature divine une infinité d'manieres des choses infinies c'est à dire, tout ce qu'une intelligence infinie peut concevoir.

Demonstration

On trouvera cette proposition évidente, si l'on fait attention que de la definition d'une chose l'esprit infere les proprietés qui decoulent de l'essence de cette chose et que ces proprietés se trouvent en nombre d'autant plus grand que la chose définie a plus d'être et de réalité en elle même; Comme donc (definit. C.) la nature divine a des attributs absolument infinis, dont chacun exprime en son genre une essence infinie, il doit nécessairement résulter tout ce qu'une intelligence infinie peut concevoir.

Corollaire I.

De là il suit que Dieu est la cause efficiante de tout ce qui peut tomber sous une intelligence infinie.

Corollaire 2.

Il s'ensuit en second lieu que Dieu en est la cause par soi et non par accident, perse et non per accidens.

Corollaire 3.

Il s'ensuit en 3e lieu que Dieu est absolument la cause première.

Proposition XVII.

Dieu agit sans contrainte et par les seules loix de sa nature.

Demonstration

J'ai prouvé (prop. 16.) que la seule nécessité de la nature de Dieu, ou ce qui est la même chose des seules loix de sa nature, il doit résulter des choses infinies; d'un autre coté j'ai prouvé (prop. 15.) qu'il ne peut rien y avoir et qu'on ne peut rien concevoir sans Dieu: mais qu'au contraire tout est en Dieu; de là il suit que hors de lui il ne peut rien y avoir qui le force ou qui le détermine à agir, en sorte que il ne peut agir que sans contrainte et par les seules loix de sa nature.

Corollaire 1.er

Il suit de là 1.o qu'il n'y a point de cause autre que la perfection de sa propre nature qui puisse exciter Dieu à agir.

Coroll.

Corollaire 2.

Il suit de la 2e qu'il n'y a que Dieu qui soit une cause libre. Un effet (prop. 11. et coroll. prop. 14.) Dieu existe par la seule nécessité de sa nature. et (prop. 17.) il agit par la seule nécessité de sa nature, donc (definit. 7.) il n'y a que lui qui soit une cause libre.

Scholie

Il y a des gens qui regardent Dieu comme une cause libre, par cette raison qu'il peut, selon eux, empêcher que tout ce qui est, soit. Or dans tout ce que est, étant, comme je l'ai dit, une suite et un effet nécessaire de la nature de Dieu, lorsque ces Philosophes font consister sa liberté dans le pouvoir qu'il a d'empêcher que telles ou telles choses n'existent, ou ne soient produites, ils tombent dans la même absurdité que s'ils disoient que Dieu peut faire qu'il ne suive pas de la nature d'un triangle que ses trois angles soient égaux à deux droits; ou bien que Dieu peut faire que d'une cause supposée existante, il ne résulte aucun effet. Or pour détruire cette idée de liberté ainsi conçue dans Dieu, je ferai voir dans la suite et même sans le secours de mes prop. 17. que l'intelligence et la volonté ne surviennent

nullement à la nature de Dieu.

Je n'ignore pas que la plupart des Philosophes croyent pouvoir démontrer que la perfection de l'intelligence et la liberté de la volonté sont des attributs essentiels à Dieu. Ils se croyent obligés de donner à Dieu tout ce qu'ils conçoivent de plus parfait, et ils assurent qu'ils ne conçoivent rien de plus parfait que l'Intelligence. Cependant quoiqu'ils se représentent Dieu comme un Etre qui est actuellement doué d'une souveraine intelligence, ils ne croyent pas que Dieu puisse donner l'existence à tout ce qui est actuellement renfermé dans la souveraine intelligence car ils croiroient en cela détruire la toute puissance de Dieu. Voici comment ils raisonnent.

Si, disent-ils, Dieu avoit produit tout ce qui étoit renfermé dans sa Souveraine intelligence, il trouveroit plus ensuite été en état de rien produire, et cette impuissance est tout ce qu'on peut imaginer de plus opposé à la toute puissance de Dieu. Ils aiment donc mieux supposer dans Dieu une indifference à tout et ne lui faire produire que ce qu'il a résolu par un tel Decret de la volonté de produire.

Souvenez

Pour moi je crois avoir prouvé assez clairement (prop. 16) que des effets infinis, ou plutôt que toutes choses ont été produites avec des modifications infinies par la toute puissance de Dieu (c'est à dire, que tout ce qui existe est une suite nécessaire de la nature, de même que de la nature du triangle il suit et suivra éternellement que ses trois angles sont égaux à deux droits. Ainsi la toute puissance de Dieu est en acte, actu et elle sera éternellement en acte, et in æternùm in eâdem actualitate manebit; et il me paroit qu'en concevant ainsi la toute puissance de Dieu, on la conçoit beaucoup plus parfaite, qu'elle ne l'est dans le système de ceux que je combat. Je pourrois même dire nettement qu'ils nient la toute puissance de Dieu puisqu'ils sont forcés d'avouer que Dieu conçoit dans son intelligence, une infinité proprement dite, de choses productibles, que cependant il ne pourra jamais produire autrement, c'est à dire que s'il produisoit réellement cette infinité de choses productibles, il épuiseroit selon eux la toute puissance et par là perdroit sa souveraine perfection. Ainsi

pour

pour conserver à Dieu une Souveraine perfection, ces Messieurs en sont réduits à dire que Dieu ne sçauroit éxécuter tout ce qui est possible. Or je demande si l'on peut imaginer rien de plus absurde et de plus contraire à la toute puissance de Dieu.

Pour dire en un mot présentement de l'intelligence et de la volonté que nous devons commencement à Dieu, il faut convenir que si l'une et l'autre conviennent à l'essence éternelle de Dieu, nous devons entendre par ces deux attributs quelque chose de fort différent de ce que nous concevons ordinairement par ces termes d'intelligence et de volonté. L'intellig.ce et la volonté qui constituerient l'essence de Dieu différeroient totalement de notre intelligence et de notre volonté, et ne se ressembleroient que comme la Canicule que l'on appelle chien, ne ressemble que de nom à l'animal que l'on nomme ainsi. En voici la preuve.

Si l'intelligence est un attribut de la nature divine, il ne sçauroit comme la nôtre, être postérieur ou égal en nature avec les choses intelligibles par ce que Dieu (coroll. 1. prop. 16.) comme cause première et efficiante de tout, est antérieur en

nature

nature à tout. Ensorte que la vérité et l'essence des choses n'est telle qu'elle est, que parce qu'elle existe telle, objective dans l'intelligence de Dieu. C'est pourquoi il faut nécessairement reconnoître que l'intelligence de Dieu entant qu'elle est conçue comme constituant son essence, est réellement la cause de toutes choses non seulement par rapport à leur essence, mais aussi par rapport à leur existence; c'est ce que paroissent avoir assez bien remarqué ceux qui disent que l'intelligence la volonté et la puissance de Dieu ne sont qu'une seule et même chose.

Or de ce que Dieu est la cause unique de l'essence et de l'existence de toutes choses, comme je l'ai fait voir, il suit qu'il doit nécessairement y avoir une différence entre Dieu et les choses produites tant pour l'essence que pour l'existence, puisque tout effet diffère de sa cause précisément en ce qu'il tient d'elle. par exemple, un homme est la cause de l'existence et d'un autre homme et non pas de son essence, qui est une vérité éternelle, et qui conséquemment n'est pas produite par un homme. Ainsi entre deux hommes dont l'un est produit par l'autre il y a la même essence, mais non pas la même existence, ensorte que l'exist.ce

l'existence de l'un peut cesser, sans que l'existence de l'autre cesse; et qu'au contraire l'essence de l'un ne sçauroit être détruite sans que l'essence de l'autre le soit aussi. De la faut voir qu'un être qui est la cause tout à la fois et de l'essence et de l'existence d'une chose, doit nécessairement différer de cette chose tant pour l'essence que pour l'existence.

Or l'intelligence de Dieu, étant la cause tant de l'essence que de l'existence de notre intelligence il s'ensuit que l'intelligence de Dieu differe de la notre tant pour l'essence que pour l'existence, et qu'elle ne peuvent se ressembler que de nom, comme je le disois.

Il est aisé de sentir qu'on peut dire la même chose et faire le même raisonnement par rapport à la volonté de Dieu.

Proposition XVIII.

Dieu est la cause immanante, <u>immanens</u> et non pas passagere <u>transiens</u> de toutes choses.

Demonstration

Suivant la prop. 15. tout ce qui existe, est en Dieu et ne peut être conçu que par Dieu, et (coroll. 1 prop. 6) Dieu est la cause de toutes les choses qui sont en lui;

(ce qu'il falloit demontrer) d'abord. Outre cela (prop. 14.) il ne peut ou il y avoir et l'on ne peut concevoir aucune substance hors Dieu (c'est à dire) (définit. 3.) aucune chose qui soit et qui existe en soi hors de Dieu.

D'où il suit que Dieu est la cause immanante et non passagere de tout.

II.do Cela signifie que Dieu est tout et que tout ce qui éxiste, est ou attribut, ou modification de Dieu ou de la Substance.

Proposition XIX.

Dieu est éternel, ou pour parler autrement, tous les attributs de Dieu sont éternels.

Demonstration

Suivant la définit. 6. Dieu est une Substance qui (prop. 11) éxiste nécessairement, c'est à dire (prop. 7.) à la nature de qui il appartient nécessairement d'exister, ensorte que (définit. 8) il est éternel.

J'ajoute que par les attributs de Dieu il faut entendre (définit. 4.) tout ce qui exprime l'essence de la substance divine, c'est à dire, tout ce qui appartient à la substance; et ce qui appartient à la substance doit être renfermé dans ses attributs. Or la nature de la substance emporte l'Eternité, comme je l'ai fait voir (prop. 7.) Donc chaque attribut de Dieu

emporte

emporte l'Eternité, donc tous les attributs de Dieu sont éternels.

Scholie

Cette proposition est encore demontrée clairement par la prop. 11. ou j'ai prouvé l'existence de Dieu. on voit en effet par la demonstration de l'existence de Dieu, que son existence est comme son essence, une vérité éternelle. De plus dans la prop. 19. des Principes de Descartes j'ai prouvé l'Eternité de Dieu, d'une autre maniere qu'il seroit inutile de repeter ici.

Proposition XX.

L'existence de Dieu et son essence ne sont qu'une seule et même chose.

Demonstration.

Suivant la prop. 19. Dieu et tous ses attributs sont éternels, c'est à dire (Defin. 8.) que chacun de ses attributs exprime son existence. Ainsi les mêmes attributs de Dieu qui (Defin. 4.) expriment son essence éternelle, expriment aussi son existence éternelle, c'est à dire, que ce qui constitue l'essence de Dieu constitue aussi son existence, en sorte que son existence et son essence, ne sont à parler exactement qu'une seule et même chose.

Corollaire I

De là il suit 1°. que l'existence de Dieu est aussi bien

que son essence, une verité éternelle.

Corollaire 2.

De là il Suit 2°. que Dieu est immuable et que tous ses attributs sont immuables; car s'ils pouvoient changer quant à l'existence, ils pourroient aussi suivant la prop. précéd. changer du coté de l'essence, c'est à dire, de vrais qu'ils sont devenir faux; ce qui est absurde.

Proposition XXI.

Toutes les choses qui suivent de la nature absolue de quelqu'attribut de Dieu, doivent etre infinies et toujours existes, c'est à dire, que suivant l'attribut dont elles dérivent, elles sont éternelles et infinies.

Demonstration

Concevez, s'il est possible, que dans un attribut de Dieu, quelque chose de fini et qui ait une existence ou une durée déterminée, suive de la nature absolue; par exemple, l'idée de Dieu dans la pensée; la pensée dès qu'on la conçoit comme attribut de Dieu est nécessairement infinie (prop. 11.) mais en tant qu'elle renferme l'idée de Dieu, on la Suppose finie. Or (de finit 2.) on ne peut la concevoir finie Si elle n'est terminée par la pensée; mais elle ne peut etre

terminée

terminée par la pensée, entant que la pensée constitue l'idée de Dieu: car alors la pensée est supposée finie; c'est donc par la pensée, entant qu'elle ne constitue pas l'idée de Dieu et que ce pendant (prop. 11.) doit exister nécessairement. Il y a donc une pensée qui ne constitue pas l'idée de Dieu. Par conséquent l'idée de Dieu ne suit donc pas nécessairement de la nature de cette pensée, entant que cette pensée est abolie. Car on conçoit cette pensée comme constituant et ne constituant pas l'idée de Dieu; ce qui est contre l'hypothèse. C'est pourquoi si l'idée de Dieu dans la pensée ou quelqu'autre chose (le choix de le peuple est indifferent, la demonstration étant universelle) suit dans un attribut de Dieu, de la nécessité de la nature absolue de cet attribut, cette idée ou cette autre chose doit nécessairement être infinie C. Q. F. D. d'abord.

Ce qui suit nécessairement de la nature de quelqu'attribut, ne peut pas avoir une durée déterminée. Si vous le niez. Supposons qu'une chose qui suit de la nature de quelqu'attribut de Dieu, soit dans quelqu'attribut de Dieu, par ce peuple l'idée

de Dieu

de Dieu dans la pensée, et supposons qu'elle n'ait pas existé, ou qu'elle doive cesser d'exister. puisque nous supposons que la pensée est un attribut de Dieu, elle doit exister nécessairement et immuablement (prop. 11.) et le coroll. prop. 20.) ainsi la pensée devra exister au delà de la durée de l'idée de Dieu, elle existera sans cette idée (car nous supposons que cette idée n'a pas toujours existé et qu'elle ne sera pas toujours.) or cela est contre l'hypothese : car nous supposons que la pensée étant donnée, l'idée en suit nécessairement. Donc l'idée de Dieu dans la pensée ou une chose quelconque qui suit nécessairement de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, ne peut pas avoir une durée déterminée : mais elle doit par cet attribut être éternelle ; ce qu'il falloit faire voir en second lieu.

Notez qu'il faut en dire autant de quelque chose que ce puisse être qui, dans un attribut de Dieu suive nécessairement de la nature absolue de Dieu.

Proposition XXII.

Il faut regarder comme nécessairement existant et comme infini, tout ce qui suit de quelque attribut de

Dieu

de Dieu, entant qu'il est modifié de telle ou telle modification qui suivant le même attribut existe elle même nécessairement et est infinie.

Demonstration

La demonstration de cette proposition se fait comme celle de la prop. précédente.

Proposition XXIII.

Tout mode qui est infini et qui existe nécessairement est une suite nécessaire ou de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, ou de quelque attribut modifié d'une modification qui soit elle même infinie et qui existe nécessairement

Demonstration

Suivant la defint. 5 le mode ne peut subsister en soi, mais en la Substance, par laquelle seule il est conçu; c'est à dire que le mode ne peut exister que en Dieu et qu'il ne peut être conçu que par Dieu (prop. 15) selon la quelle tout ce qui est, existe en Dieu. Si donc on conçoit un mode qui existe nécessairement et qui soit infini, ce ne peut être que par quelque attribut de Dieu entant que cet attribut est conçu comme renfermant ou exprimant l'infinité et la nécessité d'existence, c'est à dire (defint. 8.) l'Eternité, ou plutôt

en tant

en tant que cet attribut est considéré en lui même absolûté.

D'où il suit qu'un mode infini et absolument éxistant doit être une suite de la nature absolüe de quelqu'attribut de Dieu. Or un mode peut être une suite de la nature absolüe de quelqu'attribut de Dieu de deux manieres, ou immédiatement comme dans la prop. 21, ou par le moyen de quelque modification qui suit de la nature absolüe de Dieu; c'est à-dire (prop. précéd.) de quelque modification qui soit elle même infinie et qui éxiste nécessairement.

Proposition XXIV.

L'Essence des choses produites par Dieu n'emportent pas l'éxistence.

Demonstration

Suivant la definit. 1. tout ce dont la nature considérée en elle même emporte l'éxistence, est une cause de soi-même, causa sui; et éxiste par la seule nécessité de sa nature.

Corollaire

De là il suit que Dieu n'est pas seulement la cause du commencement de l'éxistence des choses: mais encore la cause de la durée de leur éxistence: car soit que les choses éxistent, soit qu'elles n'éxistent pas,

nous

nous trouvons en considérant leur essence, que cette essence n'emporte ni le commencement d'exister, ni la durée de l'existence. Ainsi leur essence ne peut être ni la cause du commencement, ni la cause de la durée de leur existence. Il n'y a que Dieu qui puisse l'être, parcequ'il est le seul dont la nature emporte l'existence, (coroll. 1. prop. 14.)

Proposition XXV.

Dieu est la cause efficiante, non seulement de l'existence des choses, mais encore de leur essence.

Demonstration

On ne sçauroit nier cette proposition sans soutenir que Dieu n'est pas la cause de l'essence des choses; d'où il suivra que l'essence des choses peut être conçue sans Dieu, ce qui est absurde (prop. 15) d'où il suit nécessairement que Dieu est la cause efficiante de l'essence des choses.

Scholie

Cette proposition paroîtra encore plus évidente à quiconque considérera qu'il doit résulter (prop. 16.) de la nécessité de la nature divine, une infinité de manieres des choses infinies;

cest à dire, tout ce quune intelligence infinie peut concevoir; car de cette prop. 16. il résulte que de la nature divine une fois supposée, lessence et lexistence des choses sensuivent nécessairement et pour le dire en un mot, Dieu peut être appellé la cause de lui même, causa sui; cest ce que le corol. suivant fera encore mieux sentir.

Corollaire 2.

Toutes les choses particulieres repandues dans le monde, ne sont rien autre chose que des affections des attributs de Dieu, ou que des modes qui expriment de telle ou telle maniere déterminée les attributs de Dieu; la Demonstration de cette vérité résulte de la prop. 15. et de la définition 5.

Proposition XXVI.

Tout être qui est déterminé à faire quelque chose, y est déterminé par Dieu nécessairement, et tout être qui nest point déterminé par Dieu à agir ne sauroit sy déterminer par lui même.

Demonstration.

Ce qui détermine les êtres à agir est nécessairement quelque chose de positif, comme tout le monde

en conviendra, et quelque soit cette chose qui détermine les êtres à agir, il faut nécessairement que Dieu soit la cause, tant de son essence que de son existence (prop. 25 et 16.) D'où il suit que, si un être qui n'est pas déterminé par Dieu à agir, pouvoit se déterminer lui-même, Dieu ne seroit pas la cause de son essence et de son existence, ce qui est absurde comme je l'ai fait voir. Q.

Proposition XXVII.

Un être qui est déterminé par Dieu à faire quelque chose, ne sauroit rompre ou changer sa détermination.

Demonstration

Cette proposition est demontrée par l'axiome 3. suivant lequel d'une cause déterminée, il suit nécessairement un effet; lors donc qu'un être est déterminé par Dieu à faire quelque chose, il faut nécessairement que de cette cause déterminante il résulte un effet, tel que le comporte la détermination.

Proposition XXVIII.

Chaque chose particulière qui est finie, et qui a une existence déterminée, ne sauroit exister, ni agir

sans être déterminée à exister ni à agir par une autre chose qui soit également finie, et qui ait de même une existence déterminée; et cette cause ne sauroit elle-même exister et agir sans être déterminée à l'un et à l'autre par une cause qui soit aussi finie, et qui ait une existence déterminée et ainsi de suite à l'infini.

Demonstration

Suivant la prop. 26. et le coroll. prop. 24. tout ce qui est déterminé à exister et à agir, l'est ainsi par Dieu. Or ce qui est fini et ce qui a une existence déterminée ne sauroit être produit par la nature absolue de quelque attribut de Dieu; car (prop. 21.) tout ce qui suit de la nature absolue de quelque attribut de Dieu, est infini et éternel. Il faut donc que l'Etre qui est fini et qui a une existence déterminée, soit une suite de quelque attribut de Dieu, en tant que cet attribut est affecté par quelque mode, puisque (axiome 1. et les defint. 3. et 5.) il n'existe rien au delà de la Substance et de ses modes, et que (coroll. prop. 25.) les modes ne sont rien autre chose que les affections des attributs de Dieu. Or l'Etre

que

est fini et qui a une existence déterminée, ne sçauroit être déterminé à exister et à agir par Dieu, cést-à dire par un attribut de Dieu, entant que cet attribut est affecté d'une modification éternelle et infinie (prop. 22.) d'où il suit que cet être est déterminé à exister et à agir par Dieu, ou par quelqu'un de ses attributs, entant que modifié d'une modification qui soit finie et qui ait une existence déterminée. Cést la 1.e partie de la proposition.

On prouve par la même raison que cette cause ou ce mode reçoit lui même sa détermination à exister et à agir d'une autre cause ou modification qui est de même finie et qui a aussi une existence déterminée et ainsi à l'infini.

Proposition XXIX.

Il n'y a rien de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à agir de telle ou telle maniere.

Demonstration

Suivant la prop. 15. tout ce qui existe est en Dieu et Dieu n'est certainement pas un être contingent puisque au contraire (prop. 11) il existe nécessairement.

à l'égard des modes de la nature divine, ils en sont des suites nécessaires et non contingentes (prop. 16.) et cela soit que l'on considère la nature divine absolument (prop. 21.) soit en tant qu'on la regarde comme déterminée à agir d'une certaine maniere (prop. 27.)

Or Dieu est la cause de ces modes ou manieres d'être non seulement en tant qu'ils existent seulement (coroll. prop. 24.) mais encore en tant qu'ils sont considérés comme déterminés à agir; que s'ils ne sont pas déterminés par Dieu, il est impossible (même prop.) et non pas contingent, qu'ils se déterminent et au contraire (prop. 27.) s'ils sont déterminés par Dieu, il est impossible et non pas contingent, qu'ils rompent ou changent leur détermination. Il est donc évident que tout est déterminé par la nécessité de la nature divine non seulement à exister, mais à agir de telle ou telle maniere, et qu'il n'y a rien de contingent

Scholie

Avant que d'aller plus loin, je suis bien aise d'expliquer ou de faire remarquer ce que j'entends par la nature naturante et par la nature naturée

quoique tout ce que j'ai dit jusqu'ici le fasse assez connoître.

J'appelle donc Nature naturante, ce qui est en soi et ce qui est conçu par soi, c'est à dire, les attributs de la Substance, qui expriment une essence éternelle et infinie. (C'est Dieu (coroll. prop. 14. et coroll. 2. prop. 17.) entant qu'il est considéré comme une cause libre.

Par Nature naturée j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu ou de ses attributs; ou pour m'expliquer en d'autres termes j'entens tous les modes des attributs de Dieu, entant qu'ils sont considérés comme des choses qui sont en Dieu et qui ne sçauroient ni exister ni être conçûes sans Dieu.

Proposition XXX.

Une intelligence actuellement finie ou actuellement infinie doit comprendre les attributs de Dieu et ses affections et rien autre chose.

Demonstration

Suivant l'axiome 6. toute idée vraie doit être conforme à son objet, c'est à dire, que ce qui est compris dans l'entendement comme un objet intelligible

doit nécessairement exister dans la nature. Or il n'y a dans la nature (coroll. 1. prop. 14.) qu'une seule substance, qui est Dieu, et que les seules affections qui sont en Dieu et qui ne peuvent ni exister, ni être conçues sans Dieu (prop. 15.) donc une intelligence actuellement finie, ou actuellement infinie doit comprendre les attributs de Dieu et rien autre chose.

Proposition XXXI.

On doit rapporter à la nature naturée et non pas à la nature naturante l'intelligence soit actuellem. finie, soit actuellement infinie, de même que la volonté, le désir, l'amour &c.

Demonstration

Par intelligence je n'entends pas, comme on le peut voir la pensée prise absolument, mais seulem. un mode, ou manière de la pensée, lequel mode est différent des autres modes, tels que sont le désir l'amour et autres, et doit par conséquent (def. 5.) être conçu par la pensée prise absolument comme étant la substance en laquelle ce mode existe. Quand je dis que ce mode doit être conçu par la pensée prise absolument, ce la signifie qu'il doit

être

être conçu (prop. 15. et definit. 6.) par quelque attribut de Dieu qui exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée, d'où j'infère (schol. prop. 29.) que ce mode de pensée doit être rapporté à la nature naturée et non à la nature naturante, de même que tous les autres modes de pensée.

Scholie

Quand je parle ici d'une intelligence en acte ce n'est pas que je pense qu'il y en ait en puissance.

Proposition XXXII.

On ne peut pas donner à la volonté de Dieu le nom de cause libre, mais seulement celui de cause nécessaire ou forcée.

Demonstration

La volonté de même que l'intelligence n'est qu'un certain mode de la pensée, et par conséquent chaque volition ou acte de la volonté (prop. 28.) ne sauroit exister ni être déterminée sans l'être celle-là par une cause, celle-ci par une autre et ainsi à l'infini.

Si nous supposons que la volonté soit infinie, elle n'aura pas moins besoin d'être déterminée par Dieu à exister et à opérer non pas en tant que

que Dieu est une Substance absolument infinie, mais entant qu'il a un attribut, qui (prop. 23.) exprime l'essence infinie et éternelle de la pensée ainsi soit qu'on conçoive la volonté finie, soit qu'on la conçoive infinie, il est toujours vrai qu'elle a besoin d'une cause qui la détermine à exister et à agir, et par conséquent (def. 7) on ne sauroit l'appeller une cause libre, mais bien une cause et nécessaire et forcée.

Corollaire 1.

Delà il suit 1° que Dieu n'agit pas avec une liberté de volonté.

Corollaire 2.

Delà il suit 2° que la volonté et l'intelligence sont à la nature de Dieu, comme le mouvement et le repos, et qu'elles sont absolument comme toutes les choses naturelles qui pour exister et pour agir d'une certaine maniere ont besoin d'être déterminées par Dieu: car la volonté, comme tout le reste a besoin d'être déterminée par une cause à exister et à agir d'une telle ou telle maniere. Il est vrai qu'en supposant une fois une volonté ou une intelligence, il en doit résulter

des effets infinis: mais il ne suit pas de là que Dieu puisse être dit agir avec une liberté de volonté. Il n'y auroit pas plus de raison à parler ainsi, qu'à dire lorsqu'on voit les effets infinis qui résultent du mouvement et du repos, que Dieu agit avec une liberté de mouvement et de repos.

Cela fait voir que à la nature de Dieu, sa volonté n'appartient et ne convient pas plus que toutes les autres choses naturelles. La volonté est donc à la nature de Dieu, comme le mouvement et le repos, et comme toutes les autres choses naturelles que j'ai fait voir être une suite de la nécessité de la nature divine, et avoir besoin d'être déterminées par elle à exister et à agir de telle ou telle manière.

Proposition XXXIII.

Jamais les choses n'ont pû être produites par Dieu d'une manière et dans un ordre autre que celui dans lequel elles ont été produites.

Demonstration

Suivant la prop. 16. toutes choses sont des suites nécessaires de la nature de Dieu et (prop. 29)

elles sont déterminées à exister et à agir par la nécessité de la nature de Dieu ; si donc elles avoient pû être autres qu'elles ne sont, ou être tellement déterminées à agir que l'ordre de la nature fût tout différent de ce qu'il est, il s'ensuivroit, que la nature même de Dieu pourroit être autre qu'elle n'est et par conséquent (prop. 11.) elle devroit en effet exister autre, ensorte qu'il pourroit y avoir deux ou plusieurs Dieux, ce qui est absurde (coroll. 1 pr. 14.) il est donc vrai qu'aucune chose n'a pû être produite par Dieu autrement qu'elle n'est.

Scholie.

Après avoir demontré avec la dernière évidence qu'il n'y a absolument rien dans la nature des choses qui puisse les faire regarder comme contingentes ; je veux expliquer en deux mots ce que j'entends par <u>contingent</u>, par <u>nécessaire</u> et par <u>impossible</u>.

On appelle une chose <u>nécessaire</u> soit par rapport à son essence, soit par rapport à sa cause : car l'existence d'une chose, ou est une suite de son essence et de sa definition, ou bien a pour principe une cause efficiante.

Cela posé il est aisé de concevoir pourquoi nous appellons impossible telle ou telle chose ; c'est ou parceque son essence ou sa définition implique contradiction (comme un triangle à 4 angles) ou parcequ'il n'y a aucune cause extérieure déterminée à produire une telle chose.

A l'egard de la Contingence, il faut remarquer qu'il n'y a que la foiblesse de nos connoissances ou plutôt de notre ignorance, qui nous fait regarder les choses comme contingentes. En effet lorsque nous concevons une chose dont l'essence ne renferme implique aucune contradiction ; ou dont nous savons même sûrement, que l'essence n'implique aucune contradiction, sans que cependant nous soyons sûrs de l'existence de cette chose, parceque nous ignorons l'ordre des causes, nous ne pouvons jamais dire d'une telle chose qu'elle est nécessaire ou qu'elle est impossible et alors nous nous reduisons à dire qu'elle est contingente, ou qu'elle est possible.

Schol.

Scholie 2

De ce que je viens de dire, il résulte que toutes choses ont été produites par Dieu, dans un point absolu de perfection, puisqu'elles sont les effets d'une nature absolument parfaite, et il s'en faut beaucoup, que cela suppose en Dieu quelque imperfection, puisqu'au contraire cela fait la preuve de sa souveraine perfection. En effet si Dieu n'avoit pas fait les choses parfaites, il en résulteroit, comme je l'ai fait voir, que Dieu n'est pas lui même souverainement parfait: Car enfin si Dieu avoit pû produire les choses autrement qu'elles ne sont, il faudroit admettre en Dieu une nature différente de celle que nous lui attribuons, comme à un être souverainement parfait.

Cependant je ne doute nullement qu'il n'y ait bien des gens qui rejettent mon sentiment comme absurde, et qui ne veüillent pas même prendre la peine de l'examiner, parcequ'ils sont accoutumés à donner à Dieu une liberté bien differente de celle que je lui donne definit. C. c'est à dire qu'ils

sont habituées à lui donner une volonté absolue. Cependant je suis persuadé, que pour peu qu'elle fassent attention à ce dont il s'agit, et qu'elle reflechissent sur cet enchaînement de demonstrations que je viens de leur mettre sous les yeux, elle regarderont enfin comme une puerilité cette liberté qu'elle attribuent à Dieu, et qu'elle la rejetteront comme une source d'erreurs.

Pour les convaincre, je n'ai pas besoin de repeter ce que j'ai dit dans la schol. prop. 17. Cependant en leur faveur je veux bien encore leur faire observer que quand je leur accorderois que la volonté fut de l'essence de Dieu, il ne résulteroit pas moins de la perfection de la nature de Dieu, que les choses n'auroient jamais pû être produites par Dieu autrem. ni autres qu'elles sont. C'est ce qu'il est aisé de faire voir, si l'on fait d'abord attention à ce dont elle conviennent eux mêmes, savoir, qu'il ne dépend que de la seule volonté ou du seul decret de Dieu que chaque chose soit ce qu'elle est car autrement Dieu ne seroit pas la cause de tout. D'ailleurs elle conviennent que Dieu a arrêté de toute éternité

tous ses decrets, autrement Dieu seroit Susceptible
d'inconstance et conséquemment d'imperfection.

Or comme dans l'Eternité, il n'y a ni quand
ni avant, ni après; j'en conclus que de la seule
perfection de Dieu, il résulte que Dieu n'a jamais
pû, ni ne peut encore vouloir rien de different
de ce qu'il a voulu, ou bien que Dieu n'a pû être
avant ses decrets qui sont éternels comme lui,
ni être sans ses decrets qui ne sont que lui-même.

Mais ils prétendent que quand on suppose
que Dieu eut fait un univers autre qu'il est, et que
de toute éternité, il eut fait sur l'ordre de la nature
un decret tout autre que celui qui l'a produite
telle que nous la voyons, il n'en resulteroit aucune
imperfection en Dieu. Mais en soutenant cela il
faut nécessairement qu'ils conviennent que Dieu
peut changer ses decrets: car si Dieu avoit résolu
qu'il y eut un autre ordre dans la nature que
celui qui y est, il faudroit dire que Dieu auroit eu
une autre idée, et une autre volonté que celle
qu'il a; et si cela se peut dire sans qu'il en résulte
aucune imperfection en Dieu; et sans aucune

altération

altération de son essence, pourquoi ne pourra-t-on
pas dire de même que Dieu peut changer ses
décrets sur la nature des choses qu'il a produites
sans qu'il perde aucune de ses perfections? car
relativement à l'essence et à la perfection de Dieu;
l'idée et la volonté de Dieu sur la production
et sur l'ordre des choses créées, quelles qu'elle soit
et de quelque façon qu'on la conçoive, est toujours
la même chose.

J'ajoute que de tous les philosophes que j'ai
vus, il n'y en a pas un qui n'avoue qu'en Dieu
il n'y a point d'intelligence en puissance, mais
seulement en acte. Or les philosophes conviennent
d'ailleurs, comme il est vrai, que l'intelligence et la
volonté de Dieu ne sont point distinguées de son
essence, et que ce n'est qu'une seule et même chose
il s'ensuit que si il avoit eu en acte une autre
intelligence et une autre volonté; il auroit eu
nécessairement une autre essence, et conséquemment
suivant la conclusion que déja tirée, si les choses
avoient été produites par Dieu, autrement et autres
qu'elles ne sont, l'intelligence et la volonté de

Dieu

Dieu ne seroient plus les mêmes, cést à dire qúil auroit une autre essence que celle qúila, ce que est absurde.

Dés qúil est donc vrai que les choses n'ont jamais pû être produites par Dieu autrement ni autres qúelles sont, et que cette vérité est une suite nécessaire de la souveraine perfection de Dieu rien de raisonnable ne peut jamais nous persuader que Dieu náit pas voulu produire les choses avec la même perfection qúil les a conçües.

On me dira peut-être qúil n'y a dans les choses produites ni perfection, ni imperfection, que ce qui les fait considérer comme parfaites ou imparfaites, et appeller bonnes ou mauvaises, est une chose absolument dependante de la volonté de Dieu, d'où l'on conclura que si Dieu avoit voulu il auroit pû faire que ce qui nous paroît en elles une perfection fut une imperfection et que ce que nous appellons une imperfection fut une perfection.

Mais n'est-ce pas dire nettement que Dieu qui conçoit nécessairement tout ce qúil veut, peut

peut faire par sa volonté qu'il conçoive les choses autrement qu'il ne les conçoit en effet? n'est-ce pas là une absurdité manifeste, comme je l'ai fait voir.

Je peux donc aussi retorquer cet argument.

Tout dépend de la puissance de Dieu, ainsi pour que les choses fussent autrement qu'elles ne sont, il faudroit de toute nécessité que la volonté de Dieu fut aussi autre qu'elle n'est.

Or la volonté de Dieu ne sçauroit être autre qu'elle n'est comme je l'ai clairement prouvé par la considération de la perfection de Dieu, donc les choses ne sçauroient être autrement qu'elles ne sont.

Au reste j'avoue que l'opinion de ceux qui soumettent tout à une certaine volonté de Dieu indifferente, et qui font tout dépendre de son bon plaisir, est encore moins éloignée du vrai, que celle de beaucoup d'autres qui prétendent que Dieu ne fait rien que conformement au bien, car cette dernière opinion semble supposer hors de Dieu et indépendemment de lui, une sorte de modele sur lequel il se moule quand il agit,

ou une espece de but auquel il tend ; c'est dans le vrai soumettre Dieu au destin ; et que peut-on imaginer de plus absurde d'un être qui est la cause premiere, la cause libre et la seule cause de l'essence et de l'existence de toutes choses ? Je n'ai donc garde de m'arrêter à combattre une pareille absurdité.

Proposition XXXIV

La puissance de Dieu est sa propre cause.

Demonstration

C'est en effet par une suite de la nécessité de l'essence de Dieu, que Dieu (prop. 11.) est la cause de lui-même et qu'il est (prop. 16 et coroll 1.) la cause de tout, donc la puissance de Dieu qui fait que tout est et agit, et qui fait qu'il existe lui-même, est sa propre essence.

Proposition XXXV.

Tout ce que nous concevons être dans la puissance de Dieu existe nécessairement.

Demonstration

En effet tout ce qui est dans la puissance de Dieu est (prop. précéd.) tellement compris dans son essence qu'il en est une suite nécessaire et que par conséquent il existe nécessairement.

Proposition XXXVI.

Il n'existe rien dont la nature n'emporte quelque effet.

Demonstration

Tout ce qui existe exprime (prop. 25.) la nature de Dieu ou son essence, de telle ou telle maniere déterminée cent à dire (prop. 34.) que toute ce qui éxiste, exprime d'une maniere certaine et déterminée la puissance de Dieu qui est la cause de tout, d'où il suit que de tout ce qui existe, il doit nécessairement résulter quelqu'effet.

Appendice

Je crois avoir développé la nature de Dieu et expliqué quelles sont ses proprietés; j'ai fait voir qu'il éxiste nécessairement; qu'il est unique, qu'il éxiste et qu'il agit par la seule necessité de sa nature: Qu'il est la cause libre de toutes choses et comme il l'est. que tout est en Dieu, et que tout dépend tellement de lui, que sans lui, rien ne peut exister ni être conçu.

Enfin que Dieu a tout prédéterminé, non par une liberté de volonté, ni en vertu de son bon plaisir; mais par l'effet de sa nature absolue et de sa puissance infinie.

Lorsque l'occasion s'en est présentée, j'ai, chemin faisant, écarté tous les préjugés qui pouvoient répandre quelques obscurités sur ma demonstration mais comme il en reste encore beaucoup qui ne

sont

sont que trop capables d'empêcher bien des gens de saisir dans l'ordre où je l'ai exposé, cet enchaînement de toutes choses. J'ai cru devoir le rappeller ici, et le peser de nouveau au poids de la droite raison.

Ayant donc remarqué que la plupart des préjugés dont je veux parler ici prennent leur source d'un premier préjugé dans lequel vivent communément les hommes au sujet des causes finales. Ils supposent en effet ordinairement que toute la nature agit pour une fin, comme ils agissent eux mêmes pour une fin, et ils croient que Dieu a fait toutes choses pour l'homme, et l'homme pour lui même, c'est à dire, pour en être adoré.

Je veux d'abord m'attacher à examiner 1°. pourquoi la plupart des hommes restent dans ce préjugé et pourquoi chacun a un penchant naturel à s'y livrer.

2°. à faire voir la fausseté de ce préjugé.

3°. Comment ce préjugé a fait naître toutes les opinions qu'on voit répandues dans le monde sur le bien et le mal, sur la vertu et le péché,

Sur la loüange et le blâme, sur l'ordre et la confusion, sur la beauté et la laideur, et sur beaucoup d'autres choses de cette nature. Ce n'est pas ici le lieu de faire voir que toutes ces opinions dérivent de la nature de notre entendement. Il me suffira de partir d'un principe qui n'est contesté par personne, savoir que tous les hommes naissent avec une parfaite ignorance des causes, et qu'au reste ils sont tous et ils sentent tous qu'ils ont un appetit qui leur fait chercher leur bien être.

De là il suit 1°. que les hommes se croyent libres parcequ'ils ont la conscience ou la connoissance intime de toutes leurs volontés et de leurs appetits, et que faute de connoître les causes qui les déterminent à vouloir et qui produisent en eux ces appetits, ils n'y pensent jamais, pas même en rêvant.

Il suit de là 2°. que les hommes n'agissent jamais que pour une fin, c'est à dire pour leur bien être qu'ils cherchent toujours, d'où il

arrive qu'ils ne sont jamais curieux que de savoir les causes finales de ce qui est fait, et que quand il les ont apprises, ils ne cherchent rien au delà par ce qu'ils ne trouvent plus rien qui les arrête, et qui soit pour eux matiere de doute.

Lorsque personne ne peut les instruire de ces causes finales dont la connoissance fait tout l'objet de leur curiosité, leur unique ressource est de se retourner sur eux mêmes, et de considérer quelle cause finale les auroit eux mêmes déterminés en pareil cas, et avec cette methode de juger par eux mêmes du surplus de toute la nature, ils font de leur esprit la mesure de tous les esprits.

Or comme ils trouvent et en eux, et hors d'eux mêmes beaucoup de moyens propres à les conduire au bien être auquel ils tendent, comme des yeux pour voir, des dents pour mâcher des herbes et des animaux pour se nourrir, un soleil pour les éclairer, une mer pour nourrir les poissons, et ainsi du reste. Ils ne doutent nullement que toutes ces choses et généralement

toute la nature ne soient disposées comme autant de moyens destinés à leur procurer leur bien être.

D'un autre côté comme ils ne sauroient se dissimuler que si ils ont trouvé l'usage de ces moyens, ce ne sont pas eux néanmoins qui les ont faits et disposés, ils se persuadent que l'arrangement de tous ces moyens est l'ouvrage d'un être qui s'est occuppé du soin de satisfaire à leurs besoins: En effet, après s'être mis dans la tête que toutes les choses qui les environnent sont pour eux des moyens, dont ils ne sont pas eux-mêmes les auteurs; mais dont ils sont seulement à portée de se servir, comme de moyens. Ils ont dû en inférer qu'il y avoit quelqu'être, ou quelques êtres doüés d'une liberté pareille à celle des hommes, lequel être ou lesquels êtres gouvernoient la nature, et veilloient aux intérêts et à la conservation du genre humain.

D'un autre côté n'ayant aucune sorte de connoissance de la manière de penser et de l'esprit de cet être ou de ces êtres, ils leur ont

attribuée les leurs, et en partant de là ils ont
établi pour vérité fondamentale que les Dieux
ont tout fait à l'usage des hommes, afin de
s'attirer leur amour et leurs hommages
c'est ce qui a fait que les hommes jugeant sur
leurs propres idées, et par comparaison avec eux-
mêmes de la nature des Dieux, ont imaginé
suivant leurs différentes manières de penser des
cultes si différens, et que tous se sont persuadés
qu'ils avoient le culte le plus agréable à Dieu;
que par conséquent ils avoient la prédilection de
de Dieu, en sorte que cet être étoit toujours disposé
à faire servir la nature entière à l'assouvissement
de leurs désirs insensés et de leur insatiable avarice
C'est ainsi que ce préjugé a enfanté la superstition
qui a jetté de profondes racines dans tous les
esprits et de là il est arrivé que les hommes
ont mis toute leur étude à connoître et à
expliquer les causes finales.

Mais lorsqu'ils se sont étudiés à faire voir
que la nature ne fait rien en vain (c. à-d.)
qui ne soit pour la commodité de l'homme,

tout-ce qu'ils ont fait voir en effet, c'est que la nature et les Dieux, en les jugeant sur les idées qu'ils en donnent, seroient aussi insenses qu'eux. Et remarquez, je vous prie, quelle a été la suite de tous ces égarements.

Parmi toutes ces avantages que les hommes trouvoient pour eux dans la nature, il se rencontroit aussi bien des choses qu'ils ne pouvoient regarder comme propres à contribuer à leur bien être; telles sont les tempêtes, les tremblemens de terre, les maladies et autres maux semblables; et pour donner une cause à ces sortes d'événemens, ils ont imaginé qu'ils étoient autant d'actes de vengeance de la part des Dieux; c'est-à dire, que ces malheurs n'arrivoient que parceque les Dieux s'irritoient de ce que les hommes les traitoient mal, et de ce qu'ils négligeoient leur culte en quelque chose. Quoique l'expérience reclamât sans cesse contre l'impertinence de ces faux jugemens; et qu'on pût remarquer journellement par des millions d'exemples que les biens et les maux tomboient

indifféremment sur les Devots et les indevots ;
les hommes sont toujours demeurés opiniâtrement
dans leurs préjugés : car il leur a été plus aisé
de rangers dans la classe des choses dont ils
ignoroient absolument l'usage, cette singuliere
conduite des Dieux, traitant également les bons
et les méchans, que de renoncer à leurs premieres
idées, et de bâtir un système plus raisonnable.
C'est ce qui les a conduits à établir pour regle
que les jugemens de Dieu sont infiniment au
dessus de la portée de l'esprit humain. En falloit-
il davantage pour tenir à jamais les hommes
ensévelis dans les ténébres de l'ignorance ; si les
Mathématiques, qui sans s'arrêter aux causes
finales des choses, en considerant les essences et les
proprietés, n'avoient pas indiqué aux hommes
une autre route pour parvenir à la connois.ce
du vrai ? Outre les Mathématiques les hommes
ont encore trouvé bien d'autres secours, dont
il est inutile de faire ici le détail ; et qui les
ont bien aidés à secouer le joug de ces préjugés
universels et à découvrir la vérité.

Je crois que ces reflexions suffisent pour faire ce que je m'étois d'abord engagé d'expliquer, savoir, par quelle raison les hommes s'obstinent à croire que toute la nature agit pour une fin; je n'aurai pas présentement beaucoup de peine à prouver le ridicule de ce préjugé, et à faire sentir que la nature n'agit point pour une fin déterminée, et que toutes ces causes finales qu'on a imaginées sont de pures illusions de l'esprit humain. C'est en effet ce que l'on trouvera assez bien prouvé, soit en considérant qu'elle est l'origine et le principe de ce préjugé, comme je viens de l'expliquer, soit en se rappellant ce que j'ai dit (Prop. 16. et coroll. prop. 32.) on se convaincra encore en faisant attention à tout ce que j'ai dit, pour prouver que tout se fait dans le monde par une nécessité éternelle de la nature, et par l'effet de sa souveraine perfection.

Je veux ce pendant ajouter ici une chose savoir que cette doctrine des causes finales détruit et renverse totalement la nature.

En effet elle prend pour effet ce qui est réellement cause. En second lieu, elle fait suivre ce qui doit précéder en nature, et enfin elle charge d'imperfections, ce qui est souverainement parfait. C'est ce dernier point que je veux prouver, sans m'arrêter aux deux autres qui sont évidents par eux mêmes, et voici comme je le prouve.

Suivant les Props. 21. 22. et 23. tout effet qui a Dieu pour cause immédiate est souverainement parfait; car tout ce que une chose est d'autant moins parfaite, qu'il lui faut plus de causes médiates ou intermédiaires entre Dieu et elle pour être produite.

Or. Si les choses que Dieu a produites immédiatement avoient été faites par lui pour parvenir à une fin qu'il se seroit proposée, il s'ensuivroit que les plus parfaites de ces choses produites par Dieu, seroient précisément celles qu'il auroit produites les dernieres, puisque les premieres n'auroient été produites que pour elles.

J'ai ajouté que cette doctrine des causes

finales rendoit Dieu imparfait, et cela est sensible car s'il est vrai que Dieu agisse pour une fin à laquelle il tende, il s'ensuit nécessairement que Dieu désire quelque chose à quoi il tend et qu'il n'a pas et quoique les Théologiens distinguent entre la fin de besoin ou d'indigence, finem indigentiæ et la fin de ressemblance, ou d'assimilation, finem assimilationis; ils conviennent tous néanmoins que Dieu a fait tout pour lui-même et non pour les choses qu'il a faites; parce qu'en effet ils ne peuvent assigner avant la création aucune chose qui ait pû servir à Dieu, de fin, ni de motif pour agir; dès là ils reconnoissent nécessairement que Dieu n'a pas eu pour fin les choses pour auxquelles parvenu, il s'est servi de moyens, et qu'il a désiré de les avoir; cela est clair. Je ne dois pas non plus oublier de remarquer que les partisans de cette doctrine des causes finales qui ont voulu faire parade de leur esprit, dans la maniere d'assigner à chaque chose sa cause finale, ou sa fin, ont imaginé pour

pour établir leur hypothese une nouvelle
maniere d'argumenter ou de raisonner en
reduisant leurs adversaires, non pas à l'impossible
mais à l'ignorance, ce qui fait bien voir que
l'ignorance est en effet le moyen ou le fondement
de leurs systemes et de leurs raisonnemens.
Par exemple qu'il tombe du haut d'une maison
une tuile qui casse la tête d'un homme et qui le
tüe, ils vous prouveront par le systeme de leurs
causes finales que cette tuile est tombée pour
tüer cet homme. Car enfin vous diront-ils,
comment concevrat-on que tant de circonstances
eussent pû fortuitement concourir (et il y en a
souvent beaucoup) si cette tuile n'étoit pas en effet
tombée par la volonté de Dieu pour tuer cet
homme? Vous leur repondrez peut être que
cet accident est arrivé tout simplement, parce
qu'il faisoit du vent, lorsque l'homme qui a été
tüé a passé sous le toît de la maison en question;
ils ne se contenteront pas de cela, ils insisteront
en vous demandant pourquoi il faisoit alors du

vent? Pourquoi, pendant que le vent soufflou l'homme a passé par là? vous n'en serez pas quitte pour leur dire, qu'il faisoit du vent parceque la veille, la mer dans un tems alors assez calme avoit commencé à s'agiter, que l'homme dont il s'agit a passé par l'endroit funeste à sa vie, parceque c'étoit le chemin le plus court pour arriver chez un ami qui l'attendoit, ils vous presseront encore en vous sommant de leur expliquer pourquoi la mer étoit agitée, et pourquoi ce malheureux avoit été invité précisement ce jour là par son ami: car leurs questions vont à l'infini; et en effet ils vous poursuivront ainsi en vous demandant les causes des causes jusqu'à ce qu'ils vous ayent amenés à alleguer la volonté de Dieu, c'est à dire, jusqu'à ce qu'ils vous ayent reduit à la ressource ordinaire de leur ignorance.

Ils en usent de même lorsqu'ils considérent la structure de nos corps. c'est un objet qui les frappe d'étonnement et précisement parcequ'ils ignorent les causes de l'arrangement merveilleux

de toutes

de toutes nos parties. Leur ignorance les conduit à conclure, que tout cela n'est point fait suivant les loix de la Mechanique: mais que c'est l'ouvrage d'une puissance surnaturelle et divine qui a tellement disposé l'arrangement du tout que les parties de ce tout correspondent sans se nuire.

Grace à cette maniere d'expliquer les choses un homme raisonnable passe pour un libertin et pour un impie et il est proclamé tel par tous ceux que le vulgaire regarde avec respect comme les interpretes de la nature et des Dieux; lorsqu'il veut s'appliquer en Philosophe sensé à connoître les veritables causes de ces merveilles, et ne pas se contenter de les admirer comme un stupide. Ces Messieurs n'ont garde d'épargner un tel homme parcequ'ils sentent bien que l'ignorance seule entretient cette imbecille admiration qui fait toute la force de leurs argumens et tout l'appui de leur credit: mais laissons cela et passons à l'établissement de la 3e reflexion que j'ai annoncé sur les opinions bizarres

que

qui sont nées de ce préjugé de causes finales.

Après s'être persuadé que tout ce qui est, était fait pour eux, les hommes ont dû regarder comme meilleur dans tout ce qui existe, ce qu'ils jugeaient leur être plus utile, et ils ont dû trouver les choses plus ou moins excellentes à mesure qu'elles les affectaient plus ou moins agréablement; c'est ce qui les a conduits à se former toutes ces idées de bien, de mal, d'ordre, de confusion, de chaud, de froid, de beau et de laid; d'après lesquelles ils expliquent la nature de chaque chose. D'un autre coté la persuasion où ils sont de leur liberté leur a fait naître les idées de louange et de blâme, de vice et de vertu, dont je parlerai dans la suite, quand j'aurai traité de la nature humaine. Je ne veux dire ici qu'un mot de toutes ces idées de bien et de mal, d'ordre, de confusion &c.

Ils appellent donc <u>bien</u>, tout ce qui contribue à la santé, et tout ce qui entretient et favorise le culte de Dieu et le contraire de cela s'appelle <u>mal</u>, et comme les ignorans n'ont que de

l'imagination qu'ils prennent pour de l'intelligence, ils jugent par la façon dont ils imaginent les choses, qu'il y a un ordre dans l'Univers, et ils le jugent ainsi parce qu'ils ne connoissent ni leur propre nature, ni celle de l'univers - car lorsque les choses sont disposées de maniere que représentées par les sens, elles frappent notre imagination et que leur image empreinte dans l'imagination nous laisse la facilité de nous les rappeller, nous jugeons qu'elles ont de l'ordre, et lorsque notre imagination n'en est point saisie, et que leurs images ne s'y gravent point assez pour nous en procurer aisement le souvenir, nous les jugeons confuses et les regardons comme mal arrangées.

D'ailleurs le goût des hommes les portant à préferer ce qui frappe plus leur imagination et leur imagination étant plus frappée, comme je viens de le dire, des choses qui se gravent plus aisement dans leur mémoire, il s'ensuit qu'ils doivent préferer, comme ils font en effet l'ordre à la confusion ; comme s'il y avoit dans

la nature

la nature un ordre réel et absolu indépendant de notre imagination ; ils disent donc que Dieu a mis l'ordre dans tout, et c'est ainsi que sans approuver ils prêtent à Dieu leur propre imagination à moins qu'ils ne veuillent dire que Dieu prévoyant les besoins de notre imagination, et voulant pourvoir à les satisfaire a tout arrangé de maniere que notre imagination pût aisement saisir toutes choses ; car ils servent bien gens à dire cela, quoiqu'ils ne puissent pas nier qu'il y a une infinité de choses qui passent notre imagination et beaucoup d'autres qui vû sa foiblesse la confondent ; mais en voilà assez sur ce point.

Il faut encore remarquer que toutes nos idées ne sont rien autre chose que des modes de notre imagination, c'est à dire, des manieres dont notre imagination est affectée de cent façons différentes par les objets extérieurs ; et cependant les ignorans prennent les idées pour les attributs mêmes des choses parce que, comme je l'ai dit, persuadés que tout est fait pour eux, ils ne jugent les choses bonnes ou mauvaises, saines ou corrompues que relativement

à eux, cest à dire, à la maniere dont ces choses
les affectent, par exemple, le mouvement que
les objets excitent dans le nerf optique, leur
paroit il agréable ou salutaire, ils asseurent tout
de suite que ces objets sont beaux, et qu'ils sont
laids quand ils excitent une sensation contraire;
ils appellent les choses suaves, ou foetides, selon
qu'elles flattent ou blessent leur odorat, douces
ou ameres selon qu'elles plaisent ou deplaisent
à leur palais, dures ou molles, polies ou raboteuses
suivant qu'elles resistent plus ou moins à leur
tact. Enfin tout ce qui est du ressort de l'ouïe
reçoit chez eux differens noms, tantôt c'est un
bruit, tantôt c'est un son, quelquefois c'est une
harmonie et plusieurs ont même poussé la folie
jusqu'à croire que Dieu se plaît à ce qu'ils
appellent harmonie; et il y a même eu des
Philosophes qui ont pensé que les mouvemens
des corps celestes formoient entr'eux une
harmonie; ce qui fait bien voir que chacun
juge des choses suivant la disposition de son
cerveau, ou plutôt que chacun prend les

phantômes de leur imagination pour la réalité
des choses mêmes; voilà pourquoi et je le dis en
passant, les hommes n'ont jamais pû s'accorder
sur rien, jusques là même que la discordance
de leurs opinions a engendré parmi eux le
Scepticisme: car enfin quoiqu'il y ait beaucoup
de choses en quoi les corps se ressemblent, il y en
a encore plus en quoi ils diffèrent; et de là vient
que l'un juge bon, ce que l'autre juge mauvais;
celui-ci trouve de l'ordre où cet autre trouve de
la confusion et ainsi durante. Mais je ne m'étend
point sur cela, soit parce que ce n'est pas le lieu
de traiter de ces diversités, soit parce que chacun
sçait assez par soi-même ce qui en est. En effet
ne dit-on pas tous les jours qu'il y a autant
d'opinions que de têtes, que chacun a bon sens
dans son sens, que les cervelles sont aussi différentes
entr'elles que les goûts le sont entr'eux; et ces
propos ne prouvent-ils pas qu'en effet les
hommes ne jugent des choses que selon les
dispositions de leur cerveau, et qu'ils conçoivent
moins

moins les choses qu'elle ne les imaginent.

Nous voyons donc clairement que tous les raisonnemens que nous fait le vulgaire pour expliquer la nature des choses, ne sont précisement que des jeux d'imagination et que par là il nous apprend plutôt quelle est la constitution de son imagination, qu'il ne nous enseigne quelle est la nature des choses en elles-mêmes. Comme ils ont fait des noms pour exprimer chacune de ses productions de leur imagination, et que ces noms semblent supposer des êtres réellement existans. J'appelle tous ces êtres phantastiques, non pas des êtres de raison, mais des êtres d'imagination et dès là il est aisé de concevoir qu'il n'est pas difficile de répondre à toutes les objections qu'on peut puiser contre moi dans de pareilles sources.

Par exemple beaucoup de ceux dont je peins ici les erreurs vous font ce raisonnement-ci. Si tout ce qui existe étoit une suite nécessaire de la nature parfaite de Dieu, pourquoi trouverions-nous dans la nature tant d'imperfections, comme la

la corruption qui va souvent jusqu'a l'infection.
la laideur ou difformité des objets qui quelquefois
soulève le coeur; la confusion, le mal, le péché &c.
mais cela se refute de soi-même, comme je l'ai
déja dit.

En effet la perfection des choses ne consiste qu'en
elles mêmes et dans leur nature, et c'est ridicule
de penser que les choses soient en elles mêmes plus
ou moins parfaites selon qu'elles font sur nos sens
des impressions agréables ou désagréables, ou
qu'elles nous sont nuisibles ou utiles.

A l'egard de ceux qui vous demandent pourquoi
Dieu n'a pas crée les hommes assez sages pour se
conduire par les seules lumieres de la raison Je ne
leur reponds rien autre chose, sinon que c'est par
ce qu'il n'a pas manqué de matiere pour produire
tout parfait depuis le premier jusqu'au dernier
degré de perfection, ou pour parler plus
exactement que c'est parceque les loix de la nature
ont été assez amples et assez abondantes pour
suffire à la production de tout ce qui pouvoit

être conçu par une intelligence infinie comme je l'ai prouvé prop. 16.

Voilà les préjugés que je voulois faire remarquer, s'il y en a encore quelques autres de même espece, il sera facile de s'en guérir avec un peu de reflection et de meditation. //.

Fin de la 1.re Partie.

Ethique

Partie Deuxieme

Chapter
Forty Quarters

De la Nature et de l'Origine de l'Ame

Je passe présentement à l'explication des choses qui doivent suivre de l'essence de Dieu, ou de l'être éternel et infini. Je ne traiterai pas cependant de toutes: car nous avons démontré dans la prop. 16. de la premiere partie que son essence étant infinie, il en devoit suivre des choses infinies et des modifications infinies. Nous nous bornerons donc à parler de celles qui peuvent nous conduire comme par la main à la connoissance de l'ame et de l'esprit humain, et de son bonheur le plus parfait.

Définitions.

I.

Par corps j'entends le mode qui exprime d'une maniere certaine et déterminée, l'essence de Dieu entant qu'il est considéré comme une chose étendüe. V. le corolt. prop. 25. p. 1.

II.

Je dis que cela appartient à l'essence d'une chose que vous ne pouvez mettre sans établir nécessairement

son

son existence, et que, vous ne pouvez ôter, sans la détruire. ou bien, ce sans quoi la chose ne peut exister ni être conçue et qui, vice versâ ne peut exister ni être conçu sans la chose.

III

Par idée j'entends le concept de l'ame, que l'ame forme parce qu'elle est une chose pensante

Explication

Je dis, concept et non perception parce que le mot perception semble indiquer que l'ame est affectée par un objet, et le concept semble exprimer l'action même de l'ame.

IV

J'entends par idée adequate, une idée qui considérée en soi, et sans aucune relation avec l'objet, a toutes les proprietés, ou les denominations intrinsèques d'une idée vraie.

Explication

Je dis intrinsèques pour ne pas parler et pour faire abstraction de celles qui sont extrinsèques, c'est-à-dire, de la convenance et du rapport de l'idée avec son objet.

V.

La durée est une continuité indéfinie d'existence.

Explication

Je dis indéfinie parce qu'elle ne peut être déterminée par la nature même de la chose existante, ni par la cause efficiante qui établit bien la nécessité d'exister

d'exister, mais qui ne peut la détruire.

VI

Par réalité et par perfection j'entens la même chose.

VII

J'entends par choses particulieres, celles qui sont finies et qui ont une existence déterminée; si plusieurs individus concourent à une même action, de maniere qu'ils soient tous ensemble la cause d'un même effet, je les considere tous alors comme une même chose particuliere.

Axiomes.

I.

L'essence de l'homme n'enporte pas nécessairement son existence. c'est à-dire, il se peut aussi bien faire dans l'ordre de la nature, que cet homme là, ou celui-ci existe, qu'il se peut faire qu'il n'existe pas.

II

L'homme pense.

III

Les modes de la pensée, comme l'amour, le désir, ou quelqu'autre affection de l'ame que ce soit, ne peuvent être données à un individu, sans que cet individu reçoive en même tems l'idée de la chose aimée, desirée, &c. mais une idée peut être donnée sans aucun autre mode de la pensée.

IV

Nous sentons qu'un corps est affecté de beaucoup de maniéres.

V.

Nous ne sentons ni ne concevons aucune chose particuliere, excepté les corps, et les modifications ou modes de la pensée.

Voyez les *Postulata* après la prop. 13.

Comme dans cet ouvrage toutes les propositions sont enchaînées et se demontrent reciproquement les unes par les autres; il est bon de prevenir que toutes les fois que je ne cite pas la partie ou se trouve la proposition à laquelle on renvoye, c'est toujours question de la partie que l'on lit.

Prop.

Proposition I.e

La pensée est un attribut de Dieu, cést à dire, Dieu est une chose pensante.

Demonstration

Les pensées particulieres, cést à dire, telle ou telle pensée, sont des modes qui expriment la nature de Dieu d'une maniere certaine et determinée (coroll. prop. 25. p. 1.) Donc un attribut dont le concept embrasse toutes les pensées particulieres, et par lequel elles sont conçües convient à Dieu (défin. 6. p. 1.) Donc la pensée est un des attributs infinis de Dieu, qui exprime son essence éternelle et infinie (défin. 6. p. 1.) Donc ce qui est la même chose, Dieu est une chose pensante. Ce qu'il falloit démontrer.

Scholie

Cette proposition est claire encore en ce que nous pouvons concevoir un être infini pensant. Car plus un être pensant peut penser, plus nous le concevons contenant de realité ou de perfection, donc un être qui peut penser des choses infinies avec des modes infinies, est necessairement infini par la vertu de penser. Or, comme en ne faisant attention qu'à la pensée

pensée

pensée seule, nous concevons un être infini; La pensée (Defenit. 4 et 6. p. 1.) est un des attributs infinis de Dieu, comme nous le voulions faire voir.

Proposition II.

L'étendüe est un attribut de Dieu, cést à dire, Dieu est une chose étendüe.

Demonstration

Cette proposition se demontre de la même maniere que la proposition précédente.

Proposition III.

En Dieu éxiste nécessairement outre l'idée de son essence, l'idée de tout ce qui suit nécessairement de son essence.

Demonstration

Dieu (prop. 1.) peut penser des choses infinies avec des modes infinis; ou ce qui est la même chose, (prop. 16. p. 1.) Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui suit nécessairement de son essence: or tout ce qui est en la puissance de Dieu, est nécessairement (prop. 35. p. 1.) Donc cette idée éxiste nécessairement et (prop. 15. p. 1.) ne peut éxister qu'en Dieu.

Scholie.

Le Vulgaire entend par la puissance de Dieu la volonté libre de Dieu, et son autorité sur tout ce qui est; delà ils regardent tout comme contingent;

de

ils prétendent que Dieu a le pouvoir de tout détruire et de replonger tout dans le néant. Souvent ils comparent le pouvoir de Dieu avec la puissance des rois. Mais nous avons refuté cela (coroll. 1 et 2. — prop. 32. p. 1.) et nous avons fait voir (prop. 16. p. 1.) que Dieu agissoit comme il se connoissoit, c'est à dire — nécessairement, et comme il suit nécessairement de la nature divine, que Dieu se connoisse, comme tout le monde en convient, de même il suit nécessai= =rement de la nature divine que Dieu agisse d'une — maniere infinie avec des modes infinis.

Nous avons montré ensuite (prop. 34. p. 1.) que la puissance de Dieu n'étoit rien autre chose que l'essence active de Dieu. De maniere qu'il nous est aussi — impossible de concevoir Dieu comme n'agissant pas que comme n'existant pas. Si je voulois pousser ce raisonnement plus loin, je pourrois faire voir que cette puissance que le vulgaire attribue à Dieu est non seulement une puissance purement humaine, mais même emporte l'impuissance. Je pourrois faire voir que, de Dieu ils en font un homme, ou qu'ils se le figurent semblable aux hommes. Mais je ne veux pas parler si souvent de la même chose. je.

Je prie seulement instamment le lecteur de se rappeller souvent ce qui a été dit à ce sujet dans la premiere partie. Car il est impossible de bien concevoir ce que je veux faire entendre; si l'on ne prend bien garde à ne pas confondre la puissance et le pouvoir de Dieu avec la puissance et le pouvoir des Rois.

Proposition IV.

L'idée de Dieu, de laquelle il suit des choses infinies avec des modes infinis ne peut être qu'unique

Demonstration

L'Intellect infini ne comprend rien par delà les attributs et les affections de Dieu (prop. 30. p. 1.) Or Dieu est unique (par le coroll. 1. prop. 14. p. 1.) Donc l'idée de Dieu de laquelle il suit des choses infinies avec des modes infinis ne peut être qu'unique (ce qu'il falloit prouver. //.

Proposition V.

L'être formel des idées reconnoit Dieu pour cause efficiante en tant qu'il est considere comme etre pensant, et non en tant qu'il est considere sous quelqu'autre attribut; c'est-à-dire les idées tant des attributs de Dieu, que des choses particulieres ne reconnoissent point leur objet ou les choses conçües

conçues pour cause efficiante: mais Dieu lui même en tant qu'il est un être pensant.

Demonstration

Cela est évident (prop. 3.) nous y demontrons en effet que Dieu peut former l'idée de son essence et de tout ce qui suit nécessairement de son essence seulement parcequ'il est être pensant, et non par parcequ'il est l'objet de son idée; donc l'etre formel des idées reconnoit Dieu pour cause efficiante, en tant qu'il est un être pensant: mais nous le demontrons encore de cette maniere.

L'être formel des idées est un mode de la pensée (cela est évident) c'est à dire (coroll. prop. 25. p. 1.) est un mode qui exprime d'une maniere certaine la nature de Dieu, en tant qu'elle est une chose pensante, en sorte qu'il n'embrasse le concept d'aucun autre attribut de Dieu (prop. 10. p. 1.) et consequemment (axiom. 4. p. 1.) qu'il n'est l'effet d'aucun autre attribut que de celui de la pensée. Donc l'être formel des idées reconnoit Dieu pour cause efficiante en tant qu'il est considéré comme être pensant, et non en tant qu'il est considéré sous quelqu'autre attribut

attribut. Ce qu'il fallait démontrer.

Proposition VI

Les modes de quelqu'attribut que ce soit ont Dieu pour cause en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes, et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut.

Demonstration

En effet tout attribut quelconque se conçoit par soi et en faisant abstraction de tout autre attribut (prop. 10. p. 1.) donc les modes de quelqu'attribut que ce soit n'entrainent le concept que de l'attribut dont ils sont les modes et non des autres attributs donc (axiom. 4. p. 1.) les modes de quelqu'attribut que ce soit ont Dieu pour cause, en tant seulement qu'il est considéré sous cet attribut dont ils sont les modes et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut.

Corollaire

Il suit de là que l'etre formel des choses qui ne sont pas des modes de la pensée, n'ét pas une suite de la nature divine, par la raison qu'il a d'abord connu les choses: mais il suit seulement de là que les choses conçues sont une suite de leurs

leurs attributs de la même maniere, et aussi nécessairement que nous avons fait voir que les idées étoient une suite des attributs de la pensée.

Proposition VII.

L'ordre et la connexion des idées est la même que l'ordre et la connexion des choses.

Demonstration

Cela est évident (axiom. 4. p. 1.) car l'idée de quelque effet que ce soit dépend de la connoissance de la cause dont il est l'effet.

Corollaire

Il suit de là que la puissance que Dieu a de penser, est égale à la puissance actuelle qu'il a d'agir. c'est à dire, que tout ce qui suit de la nature de Dieu *formaliter* formellement, suit de même de l'idée de Dieu, dans le même ordre et avec la même connexion en Dieu, *objectivé* objectivement

Scholie.

Avant d'aller plus loin, rappellons nous ici ce que nous avons dit plus haut, savoir que tout ce qui peut être conçû par un intellect infini comme constituant l'essence de la Substance appartient seulement à la substance unique et conséquemment que la Substance pensante et la Substance etendüe

sont

sont la même et unique substance considérée tantôt sous un attribut et tantôt sous un autre. De même aussi le mode de l'étendue et l'idée de ce mode sont la même chose exprimée avec une modification différente; ce qu'il semble que les hebreux ont apperçu comme à travers un nuage, puisqu'ils regardent Dieu, l'intellect de Dieu, et les choses conçues par Dieu comme une seule et même chose: par Exemple.

Un cercle éxistant en nature et l'idée d'un cercle éxistant, laquelle idée éxiste aussi en Dieu sont une seule et même chose expliquée par des attributs différens, et ainsi soit que nous considérions la nature sous l'attribut de l'étendue, soit que nous la considérions sous l'attribut de la pensée, ou sous quelqu'attribut que ce soit; nous y retrouverons toujours un seul et même ordre ou une seule et même connexion de choses c'est à dire, que sous quelque point de vue que nous l'envisagions, nous trouverons que les choses ont entr'elles une même suite et un même rapport. Lorsque j'ai dit, par exemple, que Dieu est cause de l'idée du cercle entant qu'il est une chose pensante

pensante et du cercle entant quil est une chose
étendüe; je n'ai prétendu dire autre chose sinon
que l'être formel de l'idée du cercle ne peut être
conçu que par un autre mode de la pensée comme
cause prochaine, et un autre mode par un autre
et ainsi à l'infini; de maniere que quand les
choses sont considerées comme des modifications
de la pensée; nous devons expliquer tout l'ordre
de la nature ou la connexion des causes par le
seul attribut de la pensée, de même quand elles sont
considérées sous la modification de l'étendüe, tout
l'ordre de la nature ne doit être expliqué que par
le seul attribut de l'étendüe, et ainsi de même
des autres attributs. C'est pourquoi Dieu est en effet
la cause de toutes choses comme elles sont en soi
puis qu'il est infini dans ses attributs; mais je ne
puis présentement expliquer ces choses d'une
maniere plus claire.

Proposition VIII

Les idées des choses particulieres ou des modes non
éxistans doivent être comprises dans l'idée infinie
de Dieu, de la même maniere que les essences
formelles des choses particulieres ou des mode-

modes sont contenues dans les attributs de Dieu.

Demonstration

Cette proposition est évidente par la demonstration de la proposition précédente: mais elle l'est encore d'avantage par la Scholie que nous venons de voir.

Corollaire

Il suit de là que, quand les choses particulieres n'existent qu'en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu, l'être objectif, ou les idées des choses particulieres n'existent qu'en tant que l'idée infinie de Dieu existe: et quand on dit que des choses particulieres existent, non seulement en tant qu'elles sont comprises dans les attributs de Dieu: mais aussi entant qu'elles sont dites durer, l'idée de ces choses particulieres enferme aussi l'existence par laquelle elles sont dites durer.

Scholie

Si quelqu'un désiroit un exemple qui expliquât plus clairement ma pensée, je n'en pourrai donner aucun qui rende bien précisement la chose dont je parle puisqu'elle est unique. je ferai cependant mes efforts pour l'éclaircir autant qu'il me sera possible.

La nature du cercle est telle que toutes les lignes

lignes droites tirées dans sa circonférence et qui se coupent entr'elles font des rectangles égaux dans leurs sections. le cercle contient donc une infinité de rectangles égaux entr'eux; cependant aucun d'eux ne peut être dit exister; si ce n'est entant que le cercle existe, et l'on ne peut dire non plus que l'idée de quelqu'un de ces rectangles existe; si ce n'est entant qu'elle est comprise dans l'idée du cercle. Parmi ce nombre infini de rectangles, concevons en seulement deux comme existans E, D, certainement les idées de ces rectangles existent, non seulement entant qu'elles sont comprises dans l'idée du cercle: mais encore entant qu'elles embrassent l'existence de ces rectangles, ce qui fait qu'elles sont distinguées des autres idées des autres rectangles.

Proposition IX.

L'idée d'une chose particulière existante actuellement actu, a Dieu pour cause; non en tant qu'il est infini; mais entant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée d'une chose particulière existante actuellement et dont il est de même

la cause, entant qu'il est affecté par une troisième et ainsi à l'infini.

Demonstration

L'idée d'une chose particulière existante actuellem. actu, est un mode particulier de la pensée et distinct des autres modes (cor. et schol. prop. 8.) ainsi (prop. 6) elle a Dieu pour cause, entant seulement qu'il est chose pensante et non (prop. 28. p. 1.) entant qu'il est chose pensante absolument par sa nature; absolute; mais entant qu'il est considéré comme affecté par un autre mode de la pensée dont il est la cause aussi entant qu'il est considéré comme affecté par un autre mode et ainsi à l'infini. Or (prop. 7) l'ordre et la connexion des idées est la même chose que l'ordre et la connexion des causes; donc une autre idée, ou Dieu est cause de l'idée d'une chose particulière, entant qu'il est considéré comme affecté par une autre idée, et de celle-ci entant qu'il est affecté par une autre et ainsi à l'infini C.Q.F.D.

Corollaire

Dieu a la connoissance de tout ce qui est contenu dans l'objet particulier de quelque idée que ce soit entant seulement qu'il a l'idée du même objet.

Demonstration

L'idée de tout ce qui est contenu dans l'objet de

de quelqu'idée que ce soit existe en Dieu (prop. 3.) non entant qu'il est infini; mais (prop. précéd.) en tant qu'il est considéré comme affecté d'une autre idée d'une chose particuliere; mais (prop. 7) l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses; donc la connoissance de tout ce qui est contenu dans quelque objet particulier existe en Dieu, entant seulement qu'il a l'idée de ce même objet. C. Q. F. D.

Proposition X.

L'être de la substance n'appartient pas à l'essence de l'homme, c'est-à-dire, la substance n'établit pas la forme de l'homme.

Demonstration

En effet l'être de la substance emporte l'existence nécessaire (prop. 7. p. 1.) donc si l'être de la substance appartenoit à l'essence de l'homme, la substance donnée, il en suivroit nécessairement un homme (definit. 2.) et conséquemment l'homme existeroit necessairement, ce qui est absurde (axiom. 1.) donc l'être de la substance &c.

Scholie

Cette proposition est encor démontrée (prop. 5. p. 1.) où il est prouvé que deux substances de même nature

nature ne peuvent exister. Or plusieurs hommes peuvent exister, donc ce n'est pas l'être de la Subs.ce qui établit la forme de l'homme. cette proposition ôte encore son évidence des autres propriétés de la Substance, puisque la Substance est par sa nature infinie, immuable, indivisible &c

Corollaire.

Il suit de là que l'essence de l'homme est constituée par certaines modifications des attributs de Dieu : car l'être de la Substance n'appartient pas à l'essence de l'homme (prop. précéd.) donc (prop. 15 p. 1.) l'homme est quelque chose qui existe en Dieu et que ne peut exister ni être conçu sans lui, ou bien (coroll. prop. 25. p. 1.) il est une affection ou un mode qui exprime la nature de Dieu d'une manière certaine et déterminée.

Scholie

Tout le monde doit convenir que rien ne peut être, ni être conçu sans Dieu : car tout le monde convient que Dieu est l'unique cause de toutes les choses tant de leur essence que de leur existence. C'est à dire que Dieu n'est pas seulement la cause des choses quant à la forme *fieri* comme l'on dit, mais

maisencore quant à l'Etre Esse. Mais cependant
la plus part disent que cela appartient à l'essence
de quelque chose, sans quoi la chose ne peut être
ni être conçüe, et conséquemment ils croyent ou
que la nature de Dieu appartient à l'essence des
choses créées, ou que les choses créées peuvent être
ou être conçües sans Dieu; mais ce qu'il y a de
plus certain, c'est qu'ils ne s'accordent pas avec eux
-mêmes; et j'imagine que la cause de toutes ces
erreurs est dans le peu d'ordre qu'ils ont mis dans
leur maniere de raisonner. La derniere chose
à la quelle ils ont reflechi, c'est la nature divine,
qui devoit avant tout être l'objet de leur attention,
parce qu'elle est la premiere en connoissance et en
nature dans l'ordre des connoissances. Ils ont pensé
que les choses qu'on appelle objet des Sens devoient
être considérées les premieres. De là il est arrivé
que pendant qu'ils contemploient les choses
naturelles, ils n'ont pensé à rien moins qu'à la
nature divine. Lorsque dans la suite ils se sont
appliqués à la contemplation de la nature

divine

divine, ils n'ont pû penser à rien moins qu'aux premieres opérations dont ils s'étoient servis pour acquerir la connoissance des choses naturelles ; puisqu'elles ne pouvoient leur être d'aucune utilité pour la connoissance de la nature divine ; il n'ét donc pas surprenant qu'ils se soient contredits si souvent : mais laissons cela ; ma seule intention a été de donner ici la raison pourlaquelle, je n'ai pas dit que cela appartient à l'essence de quelque chose, sans quoi la chose ne peut être, ni être conçüe ; et la voici, c'ét que les choses particulieres ne peuvent être, ni être conçües sans Dieu ; et cependant Dieu n'appartient pas à l'essence de ces choses. Mais j'ai dit que cela constitue nécessairement l'essence de quelque chose que vous ne pouvez mettre sans établir son éxistence, et que vous ne pouvez ôter sans la détruire, oubien ce sans quoi la chose ne peut éxister ni être conçüe et qui Vice versâ ne peut éxister, ni être conçû sans la chose.

Prop.

Proposition XI.

Ce qui constitue d'abord l'être actuel de l'esprit humain, n'est autre chose que l'idée de quelque chose particuliere existante actuellement actu.

Demonstration.

L'essence de l'homme (coroll. prop. préced.) est constituée par certains modes des attributs de Dieu; c'est à dire (axiom 2.) par les modes de la pensée, dont l'idée est premiere en nature (axiom 3.) cette idée donnée, les autres modes dont l'idée est premiere en nature doivent exister dans le même individu (axio. 4.) Donc, l'idée est la premiere chose qui constitue l'être de l'esprit humain. mais non l'idée d'une chose qui n'existe pas. car alors, (coroll. prop. 8.) on ne pourroit pas dire que cette idée même existât. Ce sera donc l'idée d'une chose qui existe actuellement actu, et non l'idée d'une chose infinie. Or effet une chose infinie (prop. 21. et 23. p. 1.) doit toujours exister nécessairement, or (axio. 1.) cela est absurde, donc ce qui constitue d'abord &c.

coroll.

Corollaire

Il suit de là que l'esprit humain est une partie de l'intellect infini de Dieu, et par conséquent lorsque nous disons que l'esprit humain perçoit telle ou telle chose; nous n'entendons rien autre chose, sinon que Dieu a telle ou telle idée, non en tant qu'il est infini: mais en tant qu'il est exprimé par la nature de l'esprit humain, ou en tant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain, et lorsque nous disons que Dieu a telle ou telle idée, non seulement en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain; mais en tant qu'il a conjointement avec l'esprit humain l'idée d'une autre chose. alors nous disons que l'esprit humain perçoit une chose en partie, ou d'une manière inadequate, inadequaté.

Scholie

Sans doute les Lecteurs se trouveront ici embarrassés et se rappelleront bien des choses qui les arrêteront, c'est pour cela que je les prie de me suivre, de marcher avec moi à pas lents, et de ne point porter de jugement qu'ils n'ayent lu tout l'ouvrage.

Trop.

Proposition XII.

L'esprit humain doit percevoir, cèst à dire, doit nécessairement, avoir l'idée de tout ce qui est renfermé dans l'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain, cèst à dire si l'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain est un corps, il ne pourra rien exister dans ce corps qui ne soit perçu par l'esprit humain.

Demonstration

En effet Dieu a nécessairement la connoissance de tout ce qui existe dans l'objet de quelqüe idée que ce soit, entant (coroll. prop. 9.) qüelle est considerée comme affecté de l'idée de ce même objet, cèst à dire (prop. 11.) entant qüil constitue la nature de quelque chose. Donc, Dieu entant qüil constitue la nature de l'esprit humain a nécessairement la connoissance de tout ce qui existe dans l'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain; cèst à dire (coroll. prop. 11.) la connoissance de cette chose existera nécessairement dans l'ame, ou ce qui est la même chose, l'ame percoit cette chose. C.Q.F.D.

Scholie

Cette proposition est encore plus évidente et plus claire par la schol. prop. 7. comme on peut le voir.

Proposition XIII

L'objet de l'idée qui constitue l'esprit humain ou l'ame, n'est autre chose que le corps, ou un certain mode de l'etendue existant actuellement actu.

Demonstration

Si le corps, en effet, n'etoit pas l'objet de l'esprit humain, les idées des affections du corps n'existeroient pas en Dieu constituant notre ame (coroll. prop. 9) mais en Dieu constituant l'ame d'une autre chose, c'est à dire, (coroll. prop. 11.) les idées des affections du corps n'existeroient pas dans notre ame. Or, (axiom. 4.) nous avons les idées des affections du corps, donc l'objet de l'idée qui constitue l'ame ou l'esprit humain est le corps, et (prop. 11.) le corps existant actuellement actu. D'ailleurs si l'ame avoit quelqu'autre objet que le corps, comme (prop. 36. p. 1.) il n'existe rien dont il ne suive quelqu'effet, notre ame (prop. 11.) devroit avoir nécessairement l'idée de cet effet quelconque. Or (axiom. 5.) elle n'en a aucune idée, donc l'objet de notre ame est le corps existant et rien autre chose. . . . . coroll.

Corollaire

Il suit de là que l'homme est composé de l'esprit et du corps, et que le corps humain existe de la maniere que nos sens nous le disent.

Scholie

Parceque nous venons de dire, on comprend, non seulement que l'esprit humain est uni au corps, mais encore ce qu'il faut entendre par l'union de l'esprit et du corps. Or personne ne pourra comprendre parfaitement et distinctement cette union, si d'abord il n'a une connoissance parfaite de la nature de notre corps. Car tout ce que nous avons dit jusqu'à présent est commun à tous les corps, et n'appartient pas plus aux hommes qu'aux autres individus, qui sont tous animés, quoique cependant dans des degrés differens; en effet Dieu a nécessairement l'idée de quelque chose que ce soit dont il est la cause, de la même maniere qu'il a l'idée du corps humain; par conséquent tout ce que nous avons dit sur l'idée de corps humain, doit nécessairement être entendu de l'idée de quelque chose que ce soit. Cependant nous ne pouvons nier que les idées different entr'elles

entr'elles comme les objets different entr'eux, et qu'une idée est plus parfaite et contient plus de réalité qu'une autre idée, selon que l'objet de cette idée est plus parfait et contient plus de réalité que l'objet d'une autre idée. Ainsi pour déterminer la difference qui est entre l'esprit humain et les autres esprits, et le dégré de perfection qu'il a sur les autres, il est necessaire, comme nous l'avons dit, de connoître la nature de son objet, c'est à dire du corps humain. mais je ne puis l'expliquer ici; et d'ailleurs cette explication n'est pas necessaire pour ce que je veux démontrer. Je dirai cependant en général, que plus un corps est propre plus que les autres à agir, et à sentir plus de choses à la fois; plus son esprit, est propre plus que les autres à percevoir plus de choses à la fois; je dirai encore, que plus les actions d'un corps dépendent de lui seul, et moins les autres corps concourent avec lui dans l'action, plus son esprit est propre à percevoir parfaitement. De là nous pouvons connoître l'excellence d'une ame sur les autres, nous pouvons voir ensuite pourquoi nous n'avons qu'une connoissance confuse de notre corps; l'on peut encor voir beaucoup d'autres

conséquences

conséquences que je tirerai delà dans la suite.
cést par cette raison que j'ai cru devoir expliquer
et démontrer ceci avec plus de soin, et pour cela il est
nécessaire de commencer par dire quelque chose
sur la nature des corps en général.

Axiome I.

Tous les corps sont ou en mouvement, ou en repos.

Axiome 2.

Chaque corps se meut, ou avec plus de célerité, ou
avec plus de lenteur.

Lemme I.

Les corps se distinguent entr'eux en raison du
mouvement ou du repos, de la vitesse ou de la
lenteur et non en raison de Substance.

Demonstration

La premiere partie de cette proposition est évidente
par elle même; or il est évident par les prop. 5. et 8.
p. 1.) que les corps ne sont pas distingués par les
substances: mais cela est démontré encore plus
clairement par ce qui est dit dans la schol. prop. 15.
p. 1.

Lemme 2.

Tous les corps ont entr'eux un rapport en quelque
chose.

Demonstration

En effet tous les corps ont un rapport entr'eux en ce
qu'ils

qu'ils emportent le concept d'un seul et même attribut (Definit: 1.) En suite, en ce qu'ils peuvent être mû tantôt avec célérité, tantôt avec lenteur, et en ce qu'ils peuvent avoir un mouvement ou un repos absolu.

Lemme 3.

Un corps en mouvement, ou en repos a dû être déterminé au mouvement ou au repos par un autre corps qui a de même été déterminé par un autre et ainsi à l'infini.

Demonstration

Les corps (Definit. 1.) sont des choses particulieres qui (Lem. 1.) sont distincts entr'eux en raison du mouvement et du repos. Or (Prop. 28. p. 1.) chaque corps a dû être déterminé nécessairement au mouvement ou au repos par une autre chose particuliere, c'est à dire (Prop. 6.) par un autre corps qui (Axio. 1.) est aussi en mouvement ou en repos, donc par la même raison ce corps n'a pû être en mouvement ou en repos, si il n'y a été déterminé par un autre corps et celui ci également par un autre et ainsi à l'infini.

Corollaire

Il suit delà qu'un corps en mouvement se meut

jusqu'à

jusqu'à ce qu'il soit déterminé au repos par un autre corps, et qu'un corps en repos, reste en repos jusqu'à ce qu'il soit determiné au mouvement par un autre corps; cela est évident en soi; car lorsque je suppose par exemple que le corps A est en repos, en faisant abstraction des autres corps mûs; je ne puis rien dire du corps A sinon qu'il est en repos. Si il arrive ensuite que le corps A soit mis en mouvement cela n'a certainement pas pû provenir de ce qu'il étoit en repos: car il ne pouvoit rien suivre de là sinon qu'il étoit en repos. Si au contraire on suppose le corps A en mouvement, toutes les fois que nous ne penserons qu'au corps A, nous ne pourrons rien dire de lui, sinon qu'il est en mouvement. Si il arrive ensuite que le corps A soit en repos, ce repos n'a pû provenir du mouvement qu'il avoit; car de ce mouvement il ne pouvoit rien suivre sinon que le corps A étoit en mouvement. Cela provient donc d'une chose qui n'étoit pas dans le corps A. c'est à dire d'une cause externe qui l'a déterminé au repos.

Axiome I.

Toutes les manieres dont un corps est affecté par un autre corps, suivent de la nature du corps.

corps affecté et de la nature du corps par lequel il est affecté; en sorte que, un seul et même corps est mû de differente maniere selon la différence des corps qui le meuvent, et au contraire divers corps sont mûs de differentes manieres par un seul et même corps.

Axiome 2.

Lorsqu'un corps mû frappe contre un corps en repos qu'il ne peut mettre en mouvement, il est reflechi de maniere qu'il continüe à se mouvoir, et l'angle de la ligne de reflexion avec le plan du corps en repos contre lequel il a frappé, est égal à l'angle d'incidence avec le même plan.

Ce que nous venons de dire s'entend des corps les plus simples qui sont distincts entr'eux par la vîtesse et par la lenteur, par le mouvement et le repos. passons actuellement aux corps composés.

Définition

Si quelques corps de même ou de differente grandeur, sont tellement resserrés par les autres corps, qu'ils s'appuyent et se soutiennent reciproquement

reciproquement, ou, si ils sont mûs par un même ou un different degré de célérité et de vitesse, tellement qu'ils se communiquent reciproquement leur mouvement, nous dirons que tous ces corps sont unis ensemble et ne forment qu'un seul et même corps, qu'un seul et même individu, distinct des autres par cette union de corps.

Axiome 3.

Plus les parties d'un individu, ou d'un corps composé s'appuyent et se soutiennent reciproquement selon la grandeur ou la petitesse de leur superficie, plus il est difficile ou facile de les contraindre à changer de situation, et conséquemment plus il est difficile ou facile de faire prendre une autre figure à cet individu. Les corps donc, dont les parties s'appuyent et se soutiennent reciproquement sur de grandes superficies, je les appellerai Durs; ceux dont les parties s'appuyent sur de petites superficies, je les appellerai mous; et ceux enfin dont les parties se meuvent entr'elles, je les appellerai Fluides.

Lemme 4.

Si d'un corps ou d'un individu composé de plusieurs corps, on en separe quelques uns, et

et qu'un même nombre de corps de même nature les remplacent, cet individu conservera sa même nature comme auparavant sans aucun changement dans sa forme.

Demonstration

En effet les corps (Lem. 1.) ne sont pas distingués en raison de Substance, et (def. précéd.) ce qui constitue la forme de l'individu, c'est l'union des corps. Or, suivant l'hypothese, cette forme reste toujours la même quoiqu'il se fasse un changement continuel de corps. Donc l'individu conservera sa nature comme auparavant, tant en raison de Substance qu'en raison de mode.

Lemme 5.

Si les parties qui composent un individu deviennent plus grandes ou plus petites, avec cette proportion cependant qu'elles conservent entr'elles le même rapport de mouvement et de repos qu'auparavant cet individu conservera la même nature qu'il avoit sans aucun changement dans sa forme.

Demonstration

La demonstration de ce Lemme est la même que celle du Lemme précédent.

Lem.

Lemme 6

Si quelques corps composans un individu, sont forcés de detourner vers une partie, le mouvement qu'elles ont vers une autre, de maniere cependant qu'ils puissent continuer leurs mouvemens, et se les communiquer reciproquement de la même maniere qu'auparavant, cet individu conservera toujours sa nature sans aucun changement dans sa forme.

Demonstration

Ce Lemme est evident par lui même; car cet individu est supposé conserver tout ce qui constitue sa forme suivant la definition.

Lemme 7.

Outre cela un individu ainsi composé conserve sa nature, soit qu'il se meuve en son entier, soit qu'il soit en repos, soit qu'il se meuve vers une partie ou vers une autre, pourvû que chaque partie conserve son mouvement, et le communique aux autres comme auparavant.

Demonstration

Ce Lemme est évident par la definition. Voyez avant le Lemme 4.

Scholie.

Scholie.

Nous voyons donc par là comment un individu composé, peut être affecté de plusieurs manieres en conservant neanmoins toujours sa nature. nous avons entendu par individu ce qui n'est composé que de corps qui ne sont distincts entr'eux que par le mouvement, le repos, la lenteur, la vitesse; (c-à-d,) de corps simples. Si nous en concevons un autre composé de plusieurs individus de differente nature, nous trouverons qu'il est affecté de plusieurs autres manieres en conservant neanmoins toujours sa nature; car, puisque chacune de ses parties est composée de plusieurs corps, chaque partie pourra donc (Lemm. précéd.) se mouvoir tantôt avec plus de lenteur, tantôt avec plus de célérité sans aucun changement dans sa forme, et conséquemment communiquer ses mouvemens, tantôt avec plus de célérité, tantôt avec plus de lenteur.

Si nous concevons une troisième espece d'individu composé de ces seconds individus, nous trouverons que ce troisieme individu peut être affecté de beaucoup d'autres manieres sans aucun changemt.

dans

dans sa forme. et Si nous procedons ainsi à l'infini; nous concevrons facilement que toute la nature n'est qu'un seul et meme individu dont les parties c'est à dire tous les corps varient d'une maniere infinie sans aucun changement dans tout cet individu.

Si mon intention avoit été de parler ici des corps specialement ex professo, J'aurois expliqué et demontré ceci plus au long. mais j'ai déja dit que j'avois un autre but, et que je n'avois d'autre raison pour parler de ceci, que parce qu'il m'est facile d'en tirer ce que j'ai résolu de démontrer.

Postulata.

I

Le corps humain est composé de plusieurs individus (de differente nature) qui sont aussi très composés.

2.

Dans le nombre des individus qui composent le corps humain, il y en a de fluides, il y en a de mous, il y en a de durs.

3.

Les individus qui composent le corps humain et conséquemment le corps humain lui meme est affecté de plusieurs manieres par les corps externes.

4.

4.

Le corps humain a besoin pour être conservé de plusieurs autres corps qui le régénerent pour ainsi dire continuellement.

5.

Lorsqu'une partie fluide du corps humain est déterminée par un corps externe, de maniere qu'elle frappe souvent contre une partie molle, elle change le plan de cette partie, et lui imprime, pour ainsi dire, certains vestiges du corps externe qui la pousse.

6.

Le corps humain peut mouvoir et disposer les corps externes de plusieurs manieres.

Proposition XIV.

L'esprit humain est propre à percevoir beaucoup de choses, et y est d'autant plus propre, que son corps peut être disposé de plusieurs manieres.

Demonstration

En effet le corps humain (postul. 3. et 6.) est affecté de plusieurs manieres par les corps externes, et est disposé à affecter de même les corps externes; Or, (prop. 12) l'esprit humain doit percevoir tout ce qui arrive dans le corps humain, donc l'esprit humain est propre à percevoir &c.

Proposition XV.

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain n'est point une idée simple : mais une idée composée de plusieurs idées.

Demonstration

L'idée qui constitue l'être formel de l'esprit humain est (prop. 13.) l'idée du corps, qui (postul. 1.) est composé de plusieurs individus très composés. Or (coroll. prop. 8.) Dieu a nécessairement en lui l'idée de chaque individu qui compose le corps, donc (prop. 7.) l'idée du corps humain est composée des idées des parties qui le composent.

Proposition XVI.

L'idée du mode quelconque dont le corps humain est affecté par les corps externes doit embrasser la nature du corps humain et du corps externe.

Demonstration

En effet, tous les modes dont un corps est affecté suivent de la nature du corps affecté et de celle du corps qui l'affecte (axiom. 1. après le coroll. du Lem. 3.) ainsi l'idée de ces modes (axiom. 4. p. 1.) embrassera l'idée de ces deux corps, donc, l'idée du mode quelconque dont le corps humain est &c.

coroll.

Corollaire I.

Il suit de là, premierement que l'esprit humain conçoit la nature de plusieurs corps en même tems qu'il conçoit la nature du sien.

Corollaire 2.

Il suit de là en second lieu, que les idées que nous avons des corps externes indiquent plutôt la constitution de notre corps, que la nature des corps externes, ce que j'ai expliqué par plusieurs exemples dans l'appendice de la 1.re partie.

Proposition XVII.

Si le corps humain est affecté d'une mode qui enveloppe la nature de quelque corps externe l'esprit humain considerera ce corps externe comme existant actuellement actu, ou comme présent à son idée, jusqu'à ce que le corps soit affecté d'une autre affection qui détruise l'existence ou la présence de ce corps externe.

Demonstration

Cette proposition est évidente. Car l'effet tant que le corps humain est ainsi affecté, l'esprit humain (prop. 12.) considerera toujours cette affection du corps; c'est-à-dire (prop. précéd.) aura l'idée d'une mode existant

existant actuellement actu, laquelle idée contient la nature du corps externe; (c-à-d) il aura une idée qui bien loin de détruire, établit au contraire l'existence ou la présence de la nature du corps externe; donc (coroll. prop. précéd.) l'esprit humain considerera le corps externe comme existant actuellement, ou comme présent à son idée jusqu'à ce qu'il soit affecté d'une autre affection qui détruise l'existence ou la présence de ce corps externe.

Corollaire

L'esprit humain pourra se représenter comme présens les corps externes dont le corps humain aura une fois été affecté, quoiqu'ils n'existent plus et ne soient plus présens.

Demonstration

Lorsque les parties fluides du corps humain sont déterminées par les corps externes à heurter souvent contre les parties molles, elles en changent les plans (postul. 5.) d'où il arrive (axiom. 2. après le coroll. lem. 3.) qu'elles sont reflechies d'une autre maniere qu'auparavant et qu'ensuite par leur mouvement spontanée venant à rencontrer ces plans nouveaux, elles sont reflechies de la même maniere que lorsqu'elles ont été poussées vers ces plans par les corps externes, et conséquement que

que lorsqu'ayant été reflechies, elles continuent de se mouvoir, elles affectent le corps humain de la même maniere; De là (prop. 12.) l'Esprit humain pensera une seconde fois, c'est à dire (prop. 17.) se représentera une seconde fois le corps externe comme présent, et cela toutes les fois que les parties fluides du corps humain, par leur mouvement spontané rencontreront les mêmes plans. Ainsi quoique les corps externes qui auront une fois affecté le corps n'existent plus, l'esprit se les représentera comme présens toutes les fois que cette action du corps se repetera.

Scholie

Nous voyons donc comment il se peut faire que nous considerions comme présentes des choses qui ne le sont plus, comme cela arrive souvent. Il peut arriver aussi que cela arrive par d'autres causes. Mais il me suffit d'en avoir donné une qui puisse servir à démontrer ce que je veux dire. Je ne crois pas cependant m'être éloigné de beaucoup de la véritable raison; puis que tous les postulata que j'ai tirés contiennent à peine quelque chose qui ne nous soit demontré par

l'expérience

l'expérience, dont il ne nous est pas permis de douter,
après avoir fait voir que le corps humain existe
de la maniere dont nos sens nous le disent. (Voy.
coroll. prop 13.) Outre cela, nous comprenons clairement
(coroll. précéd. et le coroll. 2. prop. 16.) quelle difference
il y a, par exemple, entre l'idée de Pierre, laquelle
idée constitue l'essence de l'ame de Pierre, et l'idée
qu'un autre comme Paul a de Pierre. En effet la premiere
de ces deux idées exprime directement l'essence du corps
de Pierre et n'emporte son existence que tant que
Pierre existe. La seconde au contraire indique
plutôt la constitution du corps de Paul, que la
nature de Pierre, et ainsi tant que la constitution
du corps de Paul durera, l'esprit de Paul se
représentera Pierre comme présent quoique il n'existe
pas. Mais pour nous servir des termes usités nous
appellerons images des choses, les affections du
corps humain dont les idées nous représentent
les corps externes comme présens, quoique elles
ne nous représentent pas leur figure; et lorsque
l'esprit contemple les choses de cette maniere,
nous dirons qu'il imagine. Nous commencerons
ici

ici à faire voir ce que c'est que l'erreur: je vous prie de remarquer que les imaginations de l'esprit considerées en elles mêmes ne contiennent pas d'erreurs, ou que l'ame ne se trompe pas en imaginant, mais seulement entant qu'elle en considerée comme manquant de l'idée qui fait abstraction de l'existence de ces choses avec l'image qu'elle s'en forme comme présentes; car si l'ame en imaginant comme présentes les choses qui n'existent pas, sçavoit en même tems que ces choses n'existent réellement pas; elle regarderoit cette puissance d'imaginer comme une vertu et non comme un défaut de sa nature, surtout si cette faculté d'imaginer dépendoit de sa nature seule c'est à dire (definit. 7. p. 1.) si cette faculté d'imaginer de l'ame étoit libre.

Proposition XVIII.

Si le corps humain a été une fois affecté de deux ou de plusieurs corps à la fois, toutes les fois que dans la suite l'ame imaginera quelqu'un de ces corps, elle se ressouviendra en même tems des autres.

Demons.

Demonstration

L'ame (coroll. précéd.) imagine un corps, par la raison que le corps humain est affecté et disposé par les vestiges du corps externe de la même maniere qu'il a été affecté lorsque quelques unes de ses parties ont été poussées par ce corps externe; mais (suivant l'hypothese.) le corps a été disposé alors de maniere que l'ame imaginoit deux corps en même tems, donc l'ame imaginera aussi deux corps en même tems, donc l'ame imaginera aussi deux corps, et lorsqu'elle imaginera l'un des deux, elle se ressouviendra aussitôt de l'autre.

Scholie

De là nous concevons aisement ce que c'est que la mémoire. En effet elle n'est autre chose qu'un certain enchaînement d'idées qui embrassent la nature des objets qui sont extrinseques au corps humain, et cet enchaînement se fait dans l'ame selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps humain. Je dis en premier lieu que la mémoire est un enchaînement des idées seulement qui embrassent la nature des objets qui sont extrinsecs au corps humain et non pas des idées

qui exprimment la nature de ces objets ; elles sont en effet (p. prop. 16.) les idées des affections du corps humain qui embrassent la nature tant du corps humain que des corps externes.

Je dis en 2d lieu que cet enchaînement se fait selon l'ordre de l'intellect par le moyen duquel l'ame perçoit les objets par leurs causes premieres, et cet intellect est le même dans tous les hommes. nous voyons de là clairement pourquoi l'ame passe aussitôt de la pensée d'un objet à la pensée d'un autre qui n'a aucune ressemblance avec le premier.

Par exemple un homme passe aussitôt de l'idée du mot Pomme à l'idée du fruit qui n'a aucune ressemblance avec le son articulé Pomme et qui n'a rien de commun avec lui, qu'en ce que le corps de cet homme a été souvent affecté par ces deux choses, cét à dire, que cet homme a souvent entendu dire le mot Pomme en même tems qu'il voyoit ce fruit, et de même chacun passera d'une pensée à une autre selon que l'habitude a rangé dans le corps les images des objets.

En effet un soldat, en voyant sur le sable les traces d'un cheval, passera de la pensée du cheval à celle du Cavalier et de celle-ci à celle de la guerre &c. mais un paysan passera de la pensée du cheval à celle de la charrue et de celle-ci à celle de son champ &c. Et ainsi chacun passera d'une pensée à une autre selon qu'il est habitué à lier et enchaîner les images des objets d'une maniere ou d'une autre.

Proposition XIX.

L'Esprit humain ou l'Ame ne connoît le corps humain et ne sçait qu'il existe que par les idées des affections dont le corps est affecté.

Demonstration

L'ame en effet est l'idée même, ou la connoissance du corps humain (*prop.* 13.) et cette idée (*prop.* 9.) existe en Dieu entant qu'il est considéré affecté d'une autre idée d'une chose particuliere, ou (*postul.* 4.) parceque le corps humain a besoin de plusieurs corps par lesquels, pour ainsi dire, il se reproduit continuellement. D'ailleurs (*prop.* 7.) l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes, donc cette idée existera en Dieu entant qu'il est considéré affecté des idées de

de plusieurs choses particulieres. Ainsi Dieu a l'idée du corps humain, ou connoit le corps humain entant qu'il est affecté de plusieurs autres idées, et non en tant qu'il constitue la nature de l'esprit humain. c'est à dire (coroll. pr cop. 11.) l'esprit humain ne connoit pas le corps humain; mais les idées des affections du corps sont en Dieu entant qu'il constitue la nature de l'esprit humain, ou ce qui est la même chose (pr cop. 12.) l'esprit humain perçoit les mêmes affections, et conséquemment (pr cop. 16) le corps humain lui même, et il le perçoit comme existant actuellement actu (pr cop. 17.) donc l'esprit humain ou l'ame ne perçoit le corps humain que de cette maniere seulement.

Proposition XX.

Dieu a l'idée ou la connoissance de l'esprit humain, et cette idée ou connoissance suit en Dieu et est rapportée à Dieu de la même maniere que l'idée ou la connoissance de l'esprit humain.

Demonstration.

La pensée est un attribut de Dieu (pr cop. 1.) donc Dieu doit avoir nécessairement l'idée non

seulement

seulement de la pensée ; mais encore de toutes ses affections (prop. 3.) et conséquemment (prop. 11.) Dieu doit avoir nécessairement l'idée de l'esprit humain. Il suit par de là que Dieu ait l'idée ou la connoissance de l'esprit humain, entant qu'il est infini, mais entant qu'il est affecté par une autre idée d'une chose particulière (prop. 9.) or l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des causes (prop. 7.) donc cette idée ou cette connoissance de l'esprit humain suit en Dieu et est rapportée à Dieu de la même maniere que l'idée ou la connoissance du corps.

Proposition XXI

Cette idée de l'ame est unie à l'ame, de la même maniere que l'ame elle même est unie au corps.

Demonstration

Nous avons fait voir (prop. 12 et 13.) que l'ame est unie au corps, parceque le corps est l'objet de l'ame, ainsi par la même raison l'idée de l'ame avec son objet, c'est à dire l'ame elle même doit être unie de la même maniere que l'ame est unie au corps.

Scholie.

Scholie

L'on comprend beaucoup plus clairement cette proposition parceque j'ai dit dans la Scholie de la prop. 7. En effet nous y avons fait voir que l'idée du corps, et le corps même, cét à dire (prop. 13.) l'ame et le corps ne sont qu'un seul et même individu qui est conçu tantôt sous l'attribut de la pensée, tantôt sous celui de l'étendue. Ainsi l'ame et l'idée de l'ame ne sont qu'une seule et même chose que l'on conçoit sous un seul et même attribut, cét à dire sous celui de la pensée. l'idée, dis-je, de l'ame, et l'ame elle même existent en Dieu, et sont une suite nécessaire de la même puissance de penser. En effet, l'idée de l'ame, cét à dire, l'idée de l'idée n'est autre chose que la forme de l'idée, en tant qu'elle est considérée comme un mode de la pensée sans aucun rapport à l'objet; car dès que quelqu'un sçait quelque chose, il sçait qu'il le sçait, et en même tems il sçait qu'il sçait ce qu'il sçait, et ainsi à l'infini: mais nous parlerons de cela dans la suite.

Prop.

Proposition XXII.

L'esprit humain perçoit non seulement les affections du corps, mais encore les idées de ces affections.

Demonstration

Les idées, des idées des affections suivent en Dieu et sont rapportées à Dieu de la même maniere que les idées des affections, ce qui se démontre de la même maniere que la prop. 20. Or les idées des affections du corps existent dans l'esprit humain, (prop. 12.) c'est à dire (coroll. prop. 11.) existent en Dieu entant qu'il constitue l'essence de l'esprit humain, donc les idées de ces idées existeront en Dieu, entant qu'il a la connoissance ou l'idée de l'esprit humain, c'est à dire (prop. 21.) existeront dans l'esprit humain, qui a cause de cela perçoit non seulement les affections du corps; mais encore les idées de ces affections.

Proposition XXIII

L'ame ne se connoit elle même qu'en tant qu'elle perçoit les idées des affections du corps.

Demonstration

L'idée ou la connoissance de l'ame (prop. 20.) suit en Dieu et est rapportée à Dieu de la même maniere.

maniere que l'idée ou la connoissance du corps. Or, puisque (prop. 19) l'esprit humain ne connoit pas le corps humain, c'est à dire (coroll. prop. 11) puisque la connoissance du corps humain n'est pas rapportée à Dieu entant que Dieu constitue la nature de l'esprit humain, donc la connoissance de l'ame n'est pas rapportée à Dieu entant qu'il constitue l'essence de l'ame donc (coroll. prop. 11) l'ame ne se connoit pas elle même de cette maniere. Outre cela les idées des affections dont le corps est affecté embrassent la nature du corps (coroll. prop. 16) c'est à dire (prop. 13) ont du rapport avec la nature de l'ame, donc la connoissance de ces idées entrainera nécessairement la connoissance de l'ame. Or par la prop. précédente, la connoissance de ces idées éxiste dans l'ame, donc l'ame ne se connoit elle même que de cette maniere.

Proposition XXIV.

L'esprit humain n'embrasse pas la connoissance adequate des parties qui composent le corps humain.

Demonstration

Les parties qui composent le corps humain, n'appartiennent à l'essence du corps, qu'en tant qu'elles

qu'elles se communiquent leurs mouvemens d'une certaine maniere (définit. après le Lem. 3.) et non entant qu'elles peuvent être considérées comme des individus, sans aucun raport avec le corps humain. En effet les parties du corps humain (postul. 1.) sont des individus très composés dont les parties peuvent être séparées du corps humain, sans en alterer la nature et la forme, et communiquer leur mouvement à d'autres corps d'une autre maniere (axio. 2. après le Lem. 3.) par conséquent (prop. 3.) l'idée ou la connoiss.ce de chaque partie existera en Dieu, entant qu'il est considéré (prop. 9.) comme affecté d'une autre idée d'une chose particuliere qui est premiere en nature à cette partie (prop. 7.) Il faut dire la même chose de chaque partie qui compose le corps humain. ainsi la connoissance de chaque partie qui compose le corps humain est en Dieu en tant qu'il est affecté de plusieurs idées de choses particulieres, et non en tant seulement qu'il a l'idée du corps humain; c'est à dire (prop. 13.) l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain. Donc (coroll. prop. 11.) l'esprit humain n'embrasse pas la connoissance adæquate des parties qui composent le corps humain. //

Proposition XXV.

L'idée de quelqu'affection que ce soit du corps humain, n'embrasse pas la connoissance adequate du corps externe.

Demonstration

Nous avons fait voir que l'idée de l'affection du corps humain, embrassoit la nature du corps externe (prop. 16.) entant que le corps humain détermine le corps externe d'une certaine maniere. Or en tant que le corps externe est un individu qui n'est pas rapporté au corps humain, l'idée ou la connoissance de ce corps externe, éxiste en Dieu (prop. 9.) en tant que Dieu est considéré comme affecté de l'idée d'une autre chose qui (prop. 7.) est premiere en nature à ce corps externe. Donc la connoissance adequate du corps externe n'est point en Dieu entant qu'il a l'idée de l'affection du corps humain, donc, ce qui est la même chose, l'idée de quelqu'affection que ce soit du corps humain &c.

Proposition XXVI.

L'Esprit humain ne perçoit aucun corps externe comme éxistant actuellement, actu si ce n'est par les idées des affections de son corps.

Demonstration

Si le corps humain n'a été affecté en aucune maniere

par quelque corps externe, donc (prop. 7.) l'idée du corps humain, cést à-dire, (prop. 13.) l'esprit humain n'a été affecté en aucune maniere par l'idée de l'exist.ce de ce corps, ou l'esprit humain ne perçoit en aucune maniere l'existence de ce corps externe. Donc (prop. 16. et coroll.) l'esprit humain perçoit le corps externe entant que le corps humain est affecté en quelque maniere par quelque corps externe.

Corollaire

L'esprit humain n'a pas la connoissance adequate du corps externe entant qu'il imagine ce corps.

Demonstration

Lorsque l'esprit humain considere les corps externes par les idées des affections de son corps, nous disons alors qu'il imagine (Schol. prop. 17.) or l'esprit humain ne peut imaginer les corps externes comme existans actuellement, actu, que par les idées des affections de son corps (prop. précéd.) donc (prop. 25.) l'esprit humain n'a pas la connoissance adequate des corps externes; entant qu'il imagine ces corps.

Proposition XXVII

L'idée d'une affection quelconque du corps humain n'embrasse pas la connoissance adequate du corps humain.

Demon.

Demonstration

Toute idée de quelqu'affection du corps humain que ce soit, n'embrasse la nature du corps humain qu'entant qu'il est considéré affecté d'une certaine maniere (prop. 16.) donc entant que le corps humain est un individu qui peut être affecté de plusieurs autres manieres, son idée ou sa connoissance existe en Dieu entant que Dieu est considéré comme affecté par l'idée d'une autre chose qui est premiere en nature au corps externe.

Proposition XXVIII.

Si l'on ne raporte qu'à l'esprit humain, les idées des affections du corps, elles ne sont pas claires et distinctes, mais confuses.

Demonstration

En effet les idées des affections du corps humain, embrasent la nature tant des corps externes que du corps humain lui même (prop. 16.) et doivent embraser non seulement la nature du corps humain mais encore la nature de ses parties. (car (portul. 3.) les affections sont des modes par lesquels les parties du corps humain et conséquemment tout le corps est affecté. Or (prop. 24. et 25.) la connoissance adequate des corps externes, comme des parties qui

composent le corps humain, n'est pas en Dieu, en tant que Dieu est considéré comme affecté par l'esprit humain, mais en tant qu'il est considéré affecté d'autres idées; donc les idées des affections qui ne sont rapportées qu'à l'esprit humain, sont comme des conséquences qui suivent des prémisses, c'est à dire, comme il est évident, des idées confuses.

Scholie.

Il est démontré que l'idée qui constitue la nature de l'esprit humain n'est pas claire et distincte, lorsque on ne la considère qu'en elle seule; de même qu'il est démontré que l'idée de l'esprit humain, et les idées des idées des affections du corps, ne sont pas claires et distinctes, autant qu'elles ne sont rapportées qu'à l'esprit, comme il est aisé de le voir.

Proposition XXIX.

L'idée de l'idée de quelqu'affection que ce soit du corps humain n'embrasse pas la connoissance adequate de l'esprit humain.

Demonstration

En effet l'idée de l'affection du corps humain, (prop. 27.) n'embrasse pas la connoissance adequate du corps humain, ou n'en exprime pas la nature d'une maniere adequate, c'est à dire (prop. 13.) n'a pas un rapport adequate avec la nature de l'ame,

conséquemment (axiom. 6. p. 1.) l'idée de cette idée n'exprime pas la nature de l'ame d'une maniere adéquate ou n'embrasse pas la connoissance adequate de l'ame.

Corollaire

Il suit de là, que toutes les fois que l'esprit humain perçoit les choses, suivant l'ordre commun de la nature, il n'a pas une connoissance adequate de lui même, ni de son corps, ni des corps externes; mais seulement une idée confuse et tronquée. En effet l'esprit humain ne se connoît lui même qu'entant qu'il perçoit les idées des affections du corps (prop. 23.) or (prop. 19.) l'esprit humain ne perçoit son corps que par les idées mêmes des affections par lesquelles seulement (prop. 26.) il perçoit les corps externes; donc l'esprit humain, entant qu'il a ses idées n'a point la connoissance adequate, ni de lui même (prop. 29) ni de son corps (prop. 27.) ni des corps externes (prop. 25.) mais seulement une connoissance confuse et tronquée (prop. 28.).

Scholie

Je dis expressement que l'esprit humain n'a par une connoissance adequate, mais n'a qu'une connoissance

confuse et tronquée, tant de lui même que de son corps et des corps externes, toutes les fois qu'il perçoit les objets dans l'ordre commun de la nature, c'est à dire toutes les fois qu'il est déterminé exteriurement par la rencontre fortuite des choses à contempler tel ou tel objet, et non pas toutes les fois qu'il est déterminé intérieurement par la contemplation de plusieurs choses ensemble, à comprendre les differences, les raports et les oppositions qu'elles ont entr'elles. En effet toutes les fois que l'esprit est disposé intérieurement de cette maniere ou d'une autre, alors il contemple les choses d'une maniere claire et distincte, comme je le ferai voir par la suite.

Proposition XXX.

Nous ne pouvons avoir qu'une connoissance très inadequate de la durée de notre corps.

Demonstration

La durée de notre corps ne dépend pas de son essence (axiom. 1) ni même de la nature absolue de Dieu (prop. 21. p. 1.) mais (prop. 28. p. 1.) il est déterminé à exister et à agir par telles causes qui ont été aussi déterminées par d'autres à exister et à agir d'une maniere certaine et déterminée, et celles-ci par d'autres, et ainsi

ainsi à l'infini. Donc la durée de notre corps dépend de l'ordre commun de la nature et de la constitution des choses. Quant à la maniere dont les choses sont constituées, Dieu en a une connoissance adæquate entant qu'il a les idées de toutes choses, et non entant qu'il a l'idée du corps humain (coroll prop. 9.) Donc la connoissance de la durée de notre corps est en Dieu d'une maniere très inadequate; Si on le conidere seulement comme constituant la nature de l'ame, c'est à dire (coroll prop. 11) cette connoissance est dans notre ame d'une maniere très inadæquate.

Proposition XXXI.

Nous ne pouvons avoir qu'une connoissance très inadæquate de la durée des choses particulieres qui sont hors de nous.

Démonstration

En effet chaque chose particuliere, ainsi que le corps humain doit être déterminée par une autre chose particuliere à exister et à agir d'une maniere certaine et déterminée, et cette chose par une autre et ainsi à l'infini (prop 28. p. 1.) Or comme nous avons demontré dans la prop. précédente par la propriété commune aux choses particulieres,

que nous n'avons de notre corps qu'une connoiss.ce très inadequate, il faut donc conclure la même chose pour la durée des choses particulieres, cét à dire que nous ne pouvons en avoir qu'une connoissance très inadequate.

Corollaire

Il suit delà que toutes les choses particulieres sont contingentes et corruptibles; car nous ne pouvons avoir aucune connoissance adequate de leur durée (p. prop. préc.) et cét ce qu'il nous faut entendre par contingence des choses et possibilité de corruption (Schol. 1. prop. 33. p. 1.) par (prop. 29. p. 1.) il n'y a point d'autre contingent que celui ci.

Proposition XXXII.

Toutes les idées sont vraies entant qu'elles sont raportées à Dieu.

Demonstration.

En effet toutes les idées qui sont en Dieu ont un raport parfait avec leurs objets (coroll. prop. 7.) donc (axiom. 6. p. 1.) toutes les idées sont vraies entant qu'elles sont raportées à Dieu.

Proposition XXXIII

Il n'y a dans les idées rien de positif qui puisse les faire appeller fausses. Demont.

Demonstration

Si vous niez cette proposition ; concevez, s'il est possible, un mode positif de la pensée qui puisse constituer la forme de l'erreur et de la fausseté ; Or ce mode de la pensée ne peut exister en Dieu (prop. prec.) et ce mode ne peut exister ni être conçu hors de Dieu (prop. 15 p. 1.) donc il ne peut y avoir dans les idées rien &c.

Proposition XXXIV.

Toute idée qui est en nous, absolue ou adequate et parfaite, est vraie.

Demonstration

Lorsque nous disons que nous avons une idée adequate et parfaite, nous ne disons autre chose (coroll. prop. 11.) sinon que Dieu en tant qu'il constitue l'essence de notre ame a une idée adequate et parfaite, et conséquemment (prop. 32.) nous ne disons autre chose sinon qu'une telle idée est vraie.

Proposition XXXV.

La fausseté et l'erreur consistent dans la privation de connoissance qui entraînent avec soi les idées inadequates ou tronquées et confuses.

Demonstration

Il n'y a dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté (prop. 33.) Or la fausseté

ne peut

ne peut consister dans la privation absolue (car ce sont les ames et non les corps, qui peuvent se tromper et l'être) elle ne peut aussi consister dans l'ignorance absolue, car ignorer et errer sont deux choses differentes, donc la fausseté et l'erreur consistent &c.

Scholie

J'ai expliqué dans la Scholie de la prop. 17. de cette partie, comme l'erreur consiste dans la privation de la connoissance: mais pour m'expliquer plus clairement, je vais donner l'exemple suivant. Les hommes se trompent en se croyant libres; cette opinion n'est fondée que sur ce qu'ils ont conscience de leurs actions et qu'ils ignorent les causes par lesquelles ils sont déterminés. Donc l'idée de leur liberté n'est fondée que sur ce qu'ils ne connoissent aucune cause de leurs actions. Car lorsqu'ils disent que les actions humaines dépendent de la volonté, ce sont des mots dont ils n'ont aucune idée, ils ignorent tous en effet ce que c'est que la volonté et comment elle fait mouvoir le corps, ceux qui veulent s'élever plus haut imaginent un siege et une demeure à l'ame, et se font invoquer Déesses. Demême lorsque nous regardons le Soleil, nous imaginons qu'il n'est

n'est éloigné de nous que d'environ 200. pieds et cette erreur ne consiste pas seulement dans cette imagination; mais encore en ce que quand nous l'imaginons ainsi, nous ignorons sa véritable distance et la cause de cette imagination. L'effet quoique dans la suite nous reconnoissons qu'il est distant de nous de plus de 600. diametres de la terre, cependant nous l'imaginons toujours plus proche; car nous n'imaginons pas le Soleil si proche, parceque nous ignorons sa véritable distance; mais parceque l'affection de notre corps embrasse l'essence du Soleil, en tant que notre corps en est affecté.

Proposition XXXVI

Les idées inadequates et confuses suivent aussi nécessairement de la nature de leur objet, que les idées adequates, claires et distinctes

Demonstration

Toutes les idées sont en Dieu (prop. 15. p. 1.) et en tant qu'elles sont rapportées à Dieu (prop. 32.) elles sont vraies et adequates (coroll. prop. 7.) donc il n'y a point d'idées inadequates et confuses, si ce n'est en tant qu'elles sont rapportées à l'ame particuliere

de

de quelque chose (prop. 24. et 28). donc les idées inadequates et confuses suivent &c. (coroll. prop. 6.)

Proposition XXXVII.

Ce qui est commun à tout (Lemm. 2.) et ce qui existe également dans la partie comme dans le tout ne constitue l'essence d'aucune chose particuliere.

Demonstration

Si vous niez cette proposition, concevez, s'il est possible, que ce qui est commun à tout constitue l'essence de quelque chose particuliere, par exemple l'essence de B. donc (defin. 2.) cela ne pourra exister ni être conçu sans B; or cela est contre l'hypothese, donc cela n'appartient point à l'essence de B, et ne constitue l'essence d'aucune chose particuliere.

Proposition XXXVIII.

On ne peut concevoir que d'une maniere adequate ce qui est commun à tout, et qui est également dans la partie comme dans le tout.

Demonstration

Soit A quelque chose qui soit commun à tous les corps et qui soit également dans les parties de chaque corps, comme dans le tout. Je dis que A ne peut être conçu que d'une maniere

adequate. En effet l'idée de A (coroll. prop. 7.) sera nécessairement adequate en Dieu, non seulem. entant qu'il a l'idée du corps humain; mais encore entant qu'il a les idées des affections du corps; lesquelles idées (prop. 16, 25. et 27.) embrassent en partie la nature tant du corps humain que des corps externes. C'est à dire (prop. 12. et 13.) que cette idée sera nécessairement adequate en Dieu, entant qu'il constitue l'esprit humain, ou entant qu'il a les idées qui sont dans l'esprit humain; donc l'ame (coroll. prop. 11.) perçoit nécessairement A. d'une maniere adequate, et le perçoit non seulem. entant qu'elle se perçoit elle même, mais encore entant qu'elle perçoit son corps, ou tout autre corps externe; donc A ne peut être conçu d'une autre maniere.

Corollaire

Il suit de là qu'il existe certaines idées ou notions communes à tous les hommes; En effet (Lem. 2.) tous les corps ont un rapport entr'eux en certaines choses, qui (prop. précéd.) doivent être conçues d'une maniere adequate, claire et distincte par tous les hommes.

Prop.

Proposition XXXIX.

L'ame aura l'idée adequate de ce qui est commun et propre au corps humain et à certains corps externes dont le corps humain a coutume d'etre affecté, et de ce qui est commun et propre également à chaque partie de chacun de ces corps comme à leur tout.

Demonstration

Soit A une chose commune et propre au corps humain et à quelques corps externes, et qui soit également dans le corps humain comme dans ces corps externes, et qui en fin soit également dans chaque partie de chaque corps comme dans le tout. Dieu aura l'idée adequate de A, (coroll. prop. 7.) non seulement entant qu'il a l'idée du corps humain; mais encore entant qu'il a les idées des corps externes. Supposons maintenant que le corps humain soit affecté par un corps externe par ce qu'il a de commun avec ce corps c'est à dire par A. l'idée de cette affection enveloppera la propriété A (prop. 16.) et par conséquent (coroll. prop. 7.) l'idée de cette affection entant qu'elle embrasse la propriété A sera adequate en Dieu;

en

entant qu'il est affecté de l'idée du corps humain.
c'est à dire (prop. 13.) entant que Dieu constitue la
nature de l'esprit humain, donc (coroll. prop. 11.)
cette idée est aussi adequate dans l'esprit humain.

Corollaire

Il suit delà que l'ame est d'autant plus propre
à percevoir plus de choses d'une maniere adequate
que son corps a plus de choses communes avec
les autres corps.

Proposition XI.

Toutes les idées quelconques qui suivent dans l'ame
des idées qui y sont adequates, sont aussi adequates.

Demonstration

Cela est évident, car lorsque nous disons qu'une
idée suit dans l'ame des idées qui y sont adequates
nous ne disons autre chose (coroll. prop. 11.) sinon
qu'il existe dans l'intellect divin une idée dont
Dieu est la cause, non entant qu'il est infini, ni
entant qu'il est affecté des idées de plusieurs choses
particulieres; mais entant seulement qu'il
constitue l'essence de l'esprit humain.

Scholie

J'ai expliqué par ce que je viens de dire la cause
des notions que l'on appelle communes

et

et qui sont les fondemens de notre raisonnement
mais il y a d'autres causes de certains axiomes
ou notions qu'il faudroit expliquer d'après la
chose même suivant notre methode. On verroit
en effet quelles notions seroient plus ou moins
utiles, quelles sont les notions communes, quelles
sont celles qui sont claires et distinctes pour ceux
qui n'ont aucun préjugé; et enfin quelles sont
celles qui sont mal fondées. on verroit clairement
outre cela, d'où ces notions que l'on appelle secondes
et conséquemment d'où les axiomes qui sont
fondés sur ces notions tirent leur origine, et bien
d'autres choses que j'ai observées en méditant sur ce
sujet. mais comme j'ai destiné ces reflexions pour
un autre traité et en même tems pour ne point
ennuyer par une trop grande prolixité, je n'en
dirai pas d'avantage ici sur cette matière. Cependant
pour ne rien omettre de ce qu'il est nécessaire de
savoir; j'ajouterai en peu de mots, d'où les termes
appellés transcendentaux comme être, chose,
quelque chose, tirent leur origine. Ces termes
tirent leur origine de ce que le corps humain étant
limité, ne peut former à la fois, qu'un certain nombre
d'images distinctes (j'ai expliqué ce que c'est qu'image

dans la schol. 9prop. 17) Si ce nombre d'images excède le nombre que le corps est capable de former à la fois d'une manière distincte, elles commenceront à se confondre, et si ce nombre excède de beaucoup, elles se confondront entièrement. Cela étant ainsi, il est évident par le corol. 9prop. 17 et 9prop. 18. que l'esprit humain pourra imaginer en même tems et distinctement autant d'images qu'il s'en peut former en même tems dans son corps. or dès que les images se confondent entièrement dans le corps, l'esprit imaginera aussi tous les corps sans aucune distinction, et d'une manière confuse, et les comprendra sous un seul attribut, comme sous l'attribut de chose, être &c. On peut encore trouver la raison de ceci en ce que les images n'ont pas toujours la même force, et dans d'autres causes analogues à celle-ci qu'il n'est pas nécessaire d'expliquer ici; car pour le but que nous nous proposons, il suffit de ne considérer qu'une seule cause. Toutes en effet concourent à prouver que ces termes signifient des idées extrêmement confuses. Les notions que l'on appelle les universaux, comme homme, Cheval, chien &c tirent aussi leur origine de causes semblables

c'est à dire de ce qu'il se forme en même tems
dans le corps humain tant d'images (par exemple
d'hommes) que le nombre de ces images excede
la force de l'imagination, non pas entierement
mais assez cependant pour que l'ame ne puisse
imaginer leur nombre déterminé et les petites
differences de chaque homme en particulier,
comme leur couleur, leur grandeur &c. et aussi
pourqu'elle ne puisse imaginer d'une maniere
distincte que le rapport qu'ils ont entr'eux, entant
que le corps en est affecté; car le corps a été affecté
de ce rapport par chacun en particulier, et cest
ce qu'elle exprime sous le nom d'hommes, et qu'elle
applique à une infinité d'êtres particuliers; en effet
elle ne peut comme nous l'avons dit imaginer
le nombre déterminé des choses particulieres. Mais
il faut remarquer que ces notions ne se forment
pas de la même maniere dans tous les hommes
mais qu'elles varient dans chacun suivant la
chose dont le corps a été plus souvent affecté, et
que l'ame imagine et se represente plus facilem.
Par exemple ceux qui ont souvent considéré

avec

avec attention la taille des hommes, entendront par le nom d'hommes, un animal d'une taille droite. mais ceux qui l'ont consideré sous un autre rapport, se formeront une autre image commune des hommes, cest-à-dire, un animal risible, à deux pieds, sans plumes, raisonable &c. Et de même à l'egard des autres choses, on se formera des images universelles, suivant la disposition de son propre corps. Il n'est donc pas surprenant qu'il se soit elevé tant de disputes parmi les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images des choses.

Scholie 2.

Tout ce que nous venons de dire prouve clairement que nous percevons beaucoup de choses, et que nous formons des notions universelles

1°. par les choses particulieres que les Sens representent d'une maniere tronquée, confuse et sans ordre (corroll prop. 29.) c'est pour cela que j'ai continué d'appeller ces sortes de perceptions connoissance qui provient d'une experience vague.

2°. Par les signes, par exemple, de ce qu'ayant entendu ou lû certains mots, nous nous ressouvenons

ressouvenons des choses, et nous en formons des idées semblables à celles par lesquelles nous les imaginons (Schol. prop. 18.) J'appellerai dans la suite, ces deux manieres de contempler les choses, connoissances du premier genre, opinion ou imagination.

2°. Enfin parceque nous avons des notions communes et les idées adequates des proprietés des choses (Coroll. prop. 38. & prop. 39. Coroll. et prop. 40.) J'appellerai cette maniere de contempler les choses, raison ou connoissance du second genre.

Outre ces deux genres de connoissance, il en est un troisiéme, comme je le ferai voir dans la suite, que nous appellerons Science intuitive. Ce genre de connoissance s'etend depuis l'idée adequate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu, jusqu'a la connoissance adequate de l'essence des choses. Je vais expliquer tout cela par l'exemple d'une seule chose.

Trois nombres donnés, pour en avoir un quatrieme qui soit au 3e. comme le second est au 1er., les marchands n'hesitent pas à additionner le

le Second nombre avec le 3.e et à diviser le produit par le premier, parcequ'ils n'ont point encore oublié ce qu'ils ont appris de leurs maîtres sans cependant aucune demonstration, ou parce qu'ils ont souvent fait cette epreuve dans les nombres les plus simples, ou par la force de la demonstration de la prop. 19. Liv. 7. des Elemens d'Euclide, de la proprieté commune des proportionelles. Mais dans les nombres simples on n'a pas besoin de tout cela. Par exemple les nombres 1. 2. 3. donnés, tout le monde avoüe que le quatrieme nombre proportionnel est 6. et cela d'autant plus clairement que voyant du premier coup d'oeil le rapport du premier nombre avec le Second, nous trouvons aisement le quatrieme.

Proposition XLI.

La connoissance du premier genre est la seule cause de la fausseté, mais la connoissance du Second et du troisieme genre est necessairement vraie.

Demonstration

Nous avons dit dans la Scholie precedente que toutes les idées qui sont inadequates et confuses

appartiennent à la connoissance du premier genre, donc (p. prop. 35.) cette connoissance est la seule cause de la fausseté; Nous avons dit ensuite que les idées qui sont adequates appartiennent aux connoissances du second et du 3e. genre donc (p. prop. 34.) ces connoissances sont nécessairement vraies.

Proposition XLII.

Les connoissances du second et du 3e. genre et non la connoissance du premier, nous apprennent à distinguer le vrai d'avec le faux.

Demonstration

Cette proposition est évidente, en effet celui qui sçait distinguer le vrai d'avec le faux, doit avoir une idée adequate du vrai et du faux; c'est à dire (Schol. 2. prop. 40.) doit connoître le vrai et le faux avec la connoissance du second et du 3e. genre.

Proposition XLIII.

Celui qui a une idée vraie sçait en même tems qu'il a une idée vraie, et ne peut douter de la verité de la chose.

Demonstration

Une idée vraie en nous est celle qui est adequate en

en Dieu entant que Dieu est exprimé par la nature de l'ame (coroll. prop. 11.) Supposons donc que Dieu entant qu'il est exprimé par la nature de l'ame, a une idée adequate A. Dieu doit avoir aussi nécessairement l'idée de cette idée qui est raportée à Dieu de la même maniere que l'idée A. (prop. 20.) Or on suppose que l'idée est raportée à Dieu en tant que Dieu est exprimé par la nature de l'ame, donc l'idée de l'idée A. doit être aussi raportée à Dieu de la même maniere; c'est à dire (Corol. prop. 11.) l'idée de l'idée A sera adequate dans l'ame qui a l'idée adequate A. Donc celui qui a une idée adequate ou qui (prop. 34.) connoit véritablement une chose doit en même tems avoir une idée adequate de sa connoissance, ou une connoissance vraie, c'est à dire, comme il est évident, il doit en même tems en être certain.

Scholie

J'ai expliqué dans la schol. prop. 21. ce que c'est que l'idée de l'idée; il faut aussi remarquer que la proposition précédente est évidente par elle même. En effet quelqu'un qui a une idée vraie

vraie n'ignore pas qu'une idée vraie entraine une grande certitude, car avoir une idée vraie, ne signifie autre chose que connaître parfaitement et très bien une chose ; Et certes personne n'en peut douter à moins qu'il ne croye que l'idée est quelque chose de muet et d'inanimé comme la peinture sur un tableau, et non pas un mode de la pensée et l'intelligence même. Car dites-moi, je vous prie, qui peut savoir qu'il comprend une chose, s'il ne l'a en effet comprise ? C'est à dire, qui peut savoir qu'il est certain d'une chose, si d'abord en effet il n'est certain de cette chose ? outre cela quelle regle de vérité peut-on donner qui soit plus claire et plus certaine que l'idée vraie ; Car effet comme la lumiere se manifeste elle même et manifeste les ténebres ; de même la vérité est sa regle à elle même et la regle de la fausseté.

Je crois avoir assez répondu parceque je viens de dire à toutes ces questions, savoir si une idée vraie n'est distinguée d'une idée fausse, qu'en tant qu'elle passe pour avoir du rapport avec son objet ; une idée vraie n'a donc pas plus de

de réalité ou de perfection qu'une idée fausse,
puisqu'elles ne sont distinguées que par une
dénomination extrinseque, et conséquemment
un homme qui a des idées vraies n'a pas plus de
perfection, que celui qui a des idées fausses? —
Ensuite d'où vient que les hommes ont des idées
fausses; Enfin d'où quelqu'un peut savoir certaine-
=ment qu'il a des idées qui ont du rapport avec
leurs objets? Je crois, dis-je, avoir assés répondu
à toutes ces questions. En effet quant à ce qui
regarde la différence entre une idée vraie et une
idée fausse, il est constant par la prop. 35, que cette
différence est comme celle qui est entre l'existence
et la non existence. A l'égard des causes de la
fausseté, je les ai expliquées très clairement depuis
la prop. 19 jusqu'à la prop. 35 avec sa Scholie.
On peut aussi voir par là la différence qu'il y a
entre un homme qui a des idées vraies et celui
qui n'en a que de fausses. Pour ce qui est de la
dernière question, d'où l'homme peut savoir qu'il
a une idée vraie qui a du rapport avec son objet,

j'ai

j'ai prouvé de reste que cela provient seulement de ce que l'homme a une idée qui a du rapport avec son objet, cét à dire, de ce que la verité est sa regle et sa preuve à elle même. Ajoutés à cela que notre ame entant qu'elle percoit veritablem.t les choses est une portion de l'intellect infini de Dieu (coroll. prop. 11.) donc il faut necessairement que les idées claires et distinctes de l'ame, soient aussi vraies que les idées de Dieu.

Proposition XLIV.

Il n'ét pas de la nature de la raison de considérer les choses comme contingentes, mais comme nécessaires.

Demonstration

Il est de la nature de la raison de percevoir les choses d'une maniere vraie (prop. 41.) cét à dire (axio. 6. p. 1.) comme elles sont en elles mêmes, cét à dire (prop. 29. p. 1.) non comme contingentes, mais comme nécessaires.

Corollaire I.

Il suit de là qu'il ne dépend que de l'imagination seule que nous considerions les choses comme contingentes tant par rapport au passé que par rapport au futur.

Schol.

Scholie

Je vais expliquer ici en peu de mots comment cela se fait. nous avons fait voir cy dessus (prop. 17. et coroll.) que l'ame imagine toujours les choses comme présentes, quoiquelles n'existent pas, à moins qu'il ne se rencontre des causes qui lui fassent faire abstraction de l'existence presente. Nous avons fait voir ensuite (prop. 18.) que si le corps humain a été une fois affecté en même tems par deux corps externes, d'esque l'ame imaginera l'un de ces deux corps, elle se ressouviendra aussitot de l'autre, c'est à dire qu'elle se les representera tous deux comme présens, à moins qu'il ne se rencontre quelques causes qui lui fassent faire abstraction de leur existence présente. Outre cela personne ne doute que nous ne nous formions une idée du tems en ce que nous imaginons que les corps se meuvent avec plus de lenteur, plus ou autant de célérité les uns que les autres. Supposons donc un enfant qui, hier pour la premiere fois ait vû le matin Pierre, à midi Paul, et le soir Simon, et qu'aujourd'hui il voye pour la seconde fois Pierre le matin;

il est claire par la prop. 18. que dés que cet Enfant verra la lumiere du matin, aussitôt il imaginera le soleil parcourant la même partie du ciel que le jour précédent, où il imaginera le jour entier, et Pierre avec le matin, Saul avec le midi, et Simon avec le soir, c'est à dire, il imaginera l'existence de Saul et de Simon, relativement au futur, et au contraire, s'il voit Simon le soir, il rapportera Saul et Pierre au tems passé, en les imaginant avec le tems passé, et cela d'autant plus seurement qu'il les aura vûs plus souvent dans le même ordre. Que si il arrive qu'à la place de Simon, il voye Jacques une autre fois; alors le lendemain matin, en imaginant le soir il se représentera Simon, et ensuite Jacques, mais il ne les imaginera pas tous deux ensemble. En effet on suppose qu'il ne les a vus le soir, que successivement et point du tout ensemble. Ainsi son imagination flottera, et il imaginera tantôt celui ci, tantôt celui-là avec la soirée future. C'est à dire qu'il ne les imaginera ni l'un ni l'autre comme futur certain; mais comme futur contingent.

Or.

Or cette incertitude de l'imagination sera la même, si elle a pour objet des choses que nous considérons de la même manière relativement au tems passé et au present, et conséquemment nous imaginerons les choses comme contingentes relativement au passé, au présent et au futur.

Corollaire 2.

Il est de la nature de la raison de percevoir les choses, en quelque façon comme éternelles.

Demonstration

Il est en effet de la nature de la raison de contempler les choses comme nécessaires et non comme contingentes (prop. précéd.) Or (prop. 41.) la raison perçoit la nécessité des choses d'une manière vraie, c'est à dire, (axiom. 6. p. 1.) comme elle est en elle même. Mais (prop. 16. p. 1.) cette nécessité des choses est la même que la nécessité de la nature éternelle de Dieu, donc il est de la nature de la raison de percevoir les choses, en quelque façon comme éternelles. Ajoutés à cela, que les fondemens de la raison sont les notions qui, (prop. 38.) expliquent ce qui est commun à toutes les choses et qui (prop. 37) n'expliquent l'essence d'aucune chose particulière et qui enfin à cause

de cela ne doivent être conçues en quelque façon que comme éternelles et sans aucun rapport avec le tems

Proposition XLV.

Une idée d'un corps quelconque, ou d'une chose particuliere éxistante actuellement entraine nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu

Demonstration.

L'idée d'une chose particuliere éxistante actuellement actu (coroll. prop. 8.) entraine nécessairement tant l'essence que l'existence de la chose. Or (prop. 15. p. 1.) les choses particulieres ne peuvent être conçues sans Dieu; mais comme (prop. 6.) elles ont Dieu pour cause entant qu'on les considere sous l'attribut dont elles sont les modes, les idées de ces choses (axiom. 4. p. 1.) doivent nécessairement entrainer le concept de leur attribut, cét à dire, (definit 6. p. 1.) l'essence éternelle et infinie de Dieu

Scholie

Je n'entens pas ici par éxistence, la durée, cét a dire l'existence prise d'une maniere abstraite et comme une espece de quantité. En effet je parle de la nature même de l'existence que l'on attribue aux choses particulieres, parcequ'elle de la nécessité éternelle

De

de la nature de Dieu suivent des choses infinies avec des modes infinis (V. prop. 16. p. 1.). Je parle, dis-je, de l'existence des choses particulieres, en tant qu'elles sont en Dieu; car quoique chaque chose particuliere soit déterminée par une autre à exister d'une maniere certaine, cependant la force qui conserve chaque chose dans son existence, est une suite de la nécessité éternelle de la nature de Dieu. Voyez à ce sujet le corell. prop. 24. p. 1.).

Proposition XLVI.

La connoissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu que chaque idée entraine, est adequate et parfaite.

Demonstration

La demonstration de la prop. précéd. est universelle, car soit que l'on considere une chose comme une partie, soit qu'on la considere comme un tout, l'idée de ce tout ou de cette partie, entrainera l'essence éternelle et infinie de Dieu (prop. précéd.) Or ce qui donne la connoissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu est commun à toutes les choses et est également dans la partie comme dans le tout, donc (prop. 38.) cette connoissance sera adequate.

Prop.

Proposition XLVII.

L'esprit humain ou l'ame a une connoissance adequate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Demonstration

L'esprit humain ou l'ame (prop. 22.) a des idées par lesquelles (prop. 23.) elle se perçoit elle-même, et perçoit son corps (prop. 19) et par lesquelles (coroll. prop. 16. et prop. 17.) elle perçoit les corps externes comme existans actuellement actu. Donc (prop. 45. et 46.) elle a une connoissance adequate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Scholie

Nous voyons par là que l'essence infinie et éternelle de Dieu est connue de tous les hommes. Or comme tout est en Dieu, et est conçu par Dieu, il suit que de cette connoissance, nous pouvons tirer la connoiss.ce adequate de beaucoup de choses. et cést là le 3.e genre de connoissance dont nous avons parlé dans la Scholie 2. de la prop. 40. et dont nous montrerons l'excellence et l'utilité dans la 5.e partie de cet ouvrage. Or si les hommes n'ont pas une connoiss.ce aussi claire de Dieu que des notions communes

cela

cela arrive de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils imaginent les corps, et de ce qu'ils joignent le nom de Dieu aux images des choses qu'ils sont coutume de voir, et il leur est difficile de faire autrement, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps externes. Et certainement la plus part des erreurs, ne proviennent que de ce que nous ne donnons pas aux choses des noms qui leur soient propres. En effet lorsque quelqu'un dit que les lignes que l'on tire du centre d'un cercle à sa circonference, sont inegales, il entend certainement par cercle, autre chose que ce que les Geometres entendent sous ce nom. De même lorsqu'on se trompe dans un calcul, on a certainement dans l'esprit d'autres nombres que ceux que l'on a sur le papier. Si vous ne regardez que l'opération de l'esprit, on ne se trompe certainement pas, il ne nous paroit que l'on se trompe que parce que nous supposons dans l'esprit les mêmes nombres qui sont sur le papier. Si cela n'etoit pas ainsi, nous ne croirions pas qu'il y eut d'erreur. Comme dernierement je

ne croit pas qu'un homme qui disoit que la porte de sa maison avoit volé sur la poule de son voisin, se trompât, parceque son intention ne paroissoit pas assez claire. Toutes les disputes ne viennent que de ce que l'on n'explique pas bien sa pensée, ou de ce que l'on interprete mal la pensée d'un autre. Car en effet lorsque l'on se contredit le plus, ou l'on a les mêmes idées, ou l'on a des idées differentes, en sorte que ce que l'on regarde comme erreur et absurdité dans un autre, ne l'est effectivement pas.

Proposition XLVIII.

Il n'y a dans l'ame aucune volonté absolue ou libre; mais l'ame est déterminée à vouloir une chose ou une autre, par une cause qui est déterminée aussi par une autre cause, et celle ci par une autre, et ainsi à l'infini.

Demonstration

L'ame est un mode certain et déterminé de la pensée (prop. 11.) par conséquent (coroll. 2. prop 17. pt 1.) elle ne peut être la cause libre de ses actions, ou elle ne peut avoir une faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir; mais elle doit être

déterminée

déterminée (prop. 28 p. 1) par une cause qui est aussi déterminée par une autre et ainsi à l'infini.

Scholie

On demontre encore de la meme maniere, que l'ame n'a aucune faculté absolüe de comprendre de désirer, d'aimer &c. D'où il suit que ces facultés et des facultés semblables, ne sont que des fauttés fictices, ou des êtres metaphysiques, ou universaux que nous formons d'après des êtres particuliers. De maniere que l'intellect et la volonté sont à l'égard de telle ou telle idée, de tel ou tel vouloir comme la lapidéité est à l'egard de telle ou telle pierre, ou comme l'homme est à l'egard de Pierre ou de Paul. Nous avons expliqué dans l'appendice de la premiere partie pourquoi les hommes se croyent libres. mais avant que d'aller plus loin; il faut remarquer ici, que j'entens par volonté, la faculté et non le desir d'affirmer et de nier. J'entens, dis-je, la faculté par laquelle l'ame affirme ou nie la vérité d'une chose et non le désir par lequel l'ame desire ou hait cette chose. Après avoir demontré que ces facultés

facultés sont des notions universelles qui ne sont pas distinctes des notions particulieres d'après lesquelles nous les formons ; il faut maintenant éxaminer si ces vouloirs sont autre chose que les idées mêmes des choses. Il faut, dis-je, éxaminer si dans l'âme, il y a une autre négation, ou affirmation, que celle qu'enferme l'idée en tant qu'elle est idée : Voyez à ce sujet la proposition suivante et la définition troisieme ; pour ne pas confondre la pensée avec les images des objets. Je n'entends point, en effet, par idée les images telles qu'elles se forment au fond de l'œil, ou si vous voulez dans le cerveau, j'entens le concept de la pensée.

Proposition XLIX.

Il n'y a dans l'âme d'autre vouloir, ou d'autre affirmation et négation que celles qu'enferme l'idée en tant qu'elle est idée.

Demonstration

Il n'y a dans l'âme (prop. préc.) aucune faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir ; mais seulement des vouloirs particuliers ; cèt-à-dire telle ou telle affirmation, telle ou telle négation

conçevons

Concevons quelque vouloir particulier, cèst à dire un mode de la pensée par lequel l'ame affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. cette affirmation entraine le concept ou l'idée du triangle, cèst à dire, ne peut être conçue sans l'idée du triangle. En effet lorsque je dis que A entraine le concept de B; cèst la même chose que si je disois que A ne peut être conçu sans B. Or cette affirmation ne peut être (axiom. 3.) sans l'idée du triangle, donc cette affirmation ne peut être ni être conçue sans l'idée du triangle. Or cette idée du triangle doit renfermer cette affirmation, que ses trois angles sont égaux à deux droits; et par conséquent vice versâ, cette idée du triangle ne peut être ni être conçue sans cette affirmation; donc, (definit. 2.) cette affirmation appartient à l'essence de l'idée du triangle, et n'est autre chose que cette idée même. Ce que nous venons de dire de ce vouloir puisque nous avons choisi celui-là, doit se dire aussi de tout autre vouloir, cèst à dire qu'il n'est que l'idée même.

Corroll.

Corollaire

La volonté et l'intellect ne sont qu'une seule et même chose. Demonstration

La volonté et l'intellect ne sont autre chose que les vouloirs particuliers et les idées (prop. 48. et sa Schol.) Or le vouloir particulier et l'idée ne sont qu'une seule et même chose (prop. préced.) donc la volonté et l'intellect ne sont qu'une seule et même chose.

Scholie

Nous avons detruit parceque nous venons de dire la cause que l'on suppose communement à l'erreur. De plus, nous avons fait voir que la fausseté consiste dans la privation qu'entraînent les idées confuses et mutilées, c'est pourquoi une idée fausse entant qu'elle est fausse n'entraine point de certitude. ainsi lorque nous disons qu'un homme adhére à des idées fausses, et qu'il n'en doute point, nous ne disons pas pour cela qu'il en soit certain: mais nous disons seulement qu'il ne doute point même en adhérant à des idées fausses, parcequ'il n'y a aucune cause

efficiente

efficiante qui fasse flotter son imagination.
voyez à ce sujet la scholie de la prop. 44. Quelque
adhesion à des idées fausses que nous supposions
donc dans un homme, nous ne dirons jamais
qu'il en soit certain; En effet (prop. 43. et Schol.) par
certitude nous entendons quelque chose de positif,
et non la privation du doute. Or par privation
de certitude, nous entendons la fausseté. Mais
pour expliquer plus amplement la proposition
précédente; je vais faire ici quelques observations.
Il me reste enfin à repondre aux objections
que l'on pourroit me faire, et afin d'oter tout
scrupule, j'ai cru être obligé de faire voir une
partie des utilités de cette doctrine, je dis une
partie, parceque l'on en verra mieux les
principales parceque je dirai dans la cinquieme
partie.

Je commence donc d'abord par avertir le lecteur
de ne pas confondre l'idée ou le concept de l'ame
avec les images des choses que nous imaginons
et ensuite de ne pas confondre les idées avec les
mots

par lesquels nous exprimons les choses. En effet la plus part des hommes ignorent cette doctrine à l'egard de la volonté, parce qu'ils confondent entierement, ou ne distinguent pas d'une maniere assés exacte et assez précise les images, les mots et les idées, et cette doctrine est cependant nécessaire tant pour la Speculation, que pour la vie morale. Ceux qui pensent que les idees consistent dans les images qui se forment en nous par la rencontre des corps se persuadent en effet que les idées des choses dont nous ne pouvons nous former une image semblable, ne sont pas des idées; mais seulement des fictions que nous imaginons suivant le libre arbitre de la volonté. Ils regardent donc les idées comme une peinture muette sur un tableau et préoccupés de ce préjugé, ils ne voyent pas que l'idée entant qu'elle est idée entraine, l'affirmation ou la négation. ensuite ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation que l'idée entraine, croyant qu'ils peuvent

peuvent vouloir contre ce qu'ils sentent, lorsqu'ils affirment ou nient par les mots seuls que lque chose contre ce qu'ils sentent. Celui qui fait attention à la nature de la pensée, qui n'entraine aucunement le concept de l'étendue, pourra facilement se dépouiller de ces préjugés; et il comprendra clairement que l'idée étant immédiate de la pensée ne consiste ni dans l'image, ni dans les mots. En effet, l'essence des mots et des images n'est constituée que par les mouvements des corps qui n'entrainent en aucune maniere le concept de la pensée.

Le peu que je viens de dire doit suffire à ce sujet, ainsi je vais passer aux objections dont j'ai parlé ci dessus. La premiere de ces objections est qu'ils croyent que la volonté s'etend plus loin que l'intellect, et que par consequent la volonté differe de l'intellect. Or la raison sur laquelle ils se fondent, est qu'ils disent avoir éprouvé qu'ils n'ont pas besoin d'une faculté plus grande que celle que nous avons, pour affirmer ou nier une

infinité de choses que nous ne percevons pas
mais qu'ils en ont besoin d'une plus grande pour
comprendre, donc la volonté est distinguée de
l'intellect en ce que celui-ci est fini et que la volonté
est infinie. On peut objecter en second lieu, que
l'expérience ne semble nous rien apprendre d'une
manière plus claire que la puissance que nous
avons de suspendre notre jugement sur les choses
que nous percevons, et ce qui confirme encor dans
cette opinion, c'est que l'on ne dit pas que quelqu'un
se trompe entant qu'il perçoit quelque chose,
mais entant qu'il adhere ou n'adhere pas à l'idée
de cette chose. Par exemple celui qui imagine un
cheval ailé, ne convient pas pour cela que ce cheval
existe, c'est à dire, il ne se trompe point, à moins
qu'il ne convienne que ce cheval existe. L'expérience
ne paroît donc rien enseigner plus clairement,
sinon que la volonté, ou la faculté d'acquiescer,
d'adherer, de consentir à une idée, est libre, et
differe de la faculté de percevoir et de comprendre.

Troisièmement On peut objecter qu'une

affirmation ne paroit pas renfermer plus de réalité qu'une autre. c'est à dire qu'il ne paroit pas que nous ayions besoin d'une plus grande puissance pour affirmer qu'une chose qui est vraie l'est en effet, que pour affirmer qu'une chose qui est fausse est vraie. mais nous percevons qu'une idée a plus de réalité ou de perfection qu'une autre; en effet une idée est plus parfaite que les autres idées, autant que l'objet de cette idée est plus parfait que les autres objets; et il paroit encore par là que la volonté differe de l'entellect.

4.° On peut encore faire cette objection. Si l'homme n'agit pas librement, que fera-t-il lorsqu'il se trouvera dans l'équilibre comme l'âne de Buridan? mourra-t-il de faim ou de soif? Si j'avoue de cela, il semblera que je conçois un âne ou la statue d'un homme et non pas un homme. Si au contraire je le nie, il se déterminera donc lui même, et conséquemment aura la faculté d'aller et d'agir suivant sa volonté.

On pourroit peut-être me faire encor d'autres objections: mais comme je ne suis point obligé

de repeter ici tous les rêves que chacun peut faire, je me contenterai de répondre aux objections précédentes, et le plus brievement que je pourrai.

Quant à la premiere j'accorde que la volonté s'etend plus loin que l'intellect; si par l'intellect ils n'entendent que les idées claires et distinctes; mais je nie que la volonté s'etende plus loin que les perceptions, ou la faculté de concevoir; et je ne vois pas bien pourquoi on doit plutôt regarder comme infinie la faculté de vouloir que la faculté de sentir. En effet comme nous pouvons avec la même faculté de vouloir, affirmer des infinis; mais cependant l'un après l'autre: car nous ne pouvons les affirmer tous ensemble, de même nous pouvons avec la même faculté de sentir, percevoir ou sentir des corps infinis, mais aussi l'un après l'autre. ils disent qu'il y a des infinis que nous ne pouvons percevoir; je reponds que nous ne pouvons les percevoir par la faculté de la pensée, et conséquemment les vouloir par la faculté de la volonté. Mais, disent-ils, si Dieu

voulait

voulait que nous perçussions ces infinis, il devrait nous donner une plus grande faculté de percevoir, et non pas une plus grande faculté de vouloir. Ce qui est la même chose que s'ils disaient, que si Dieu voulait que nous comprissions d'autres êtres infinis, il serait nécessaire qu'il nous donnât pour comprendre ces êtres infinis un plus grand intellect, et non une idée plus universelle de l'être. Nous avons fait voir, en effet que la volonté est un être universel, ou une idée par laquelle nous expliquons tous les vouloirs particuliers c'est à dire, ce qui est commun à tous ces vouloirs. ainsi puisqu'ils disent que cette idée commune et universelle de tous ces vouloirs est une faculté, il n'est point étonnant qu'ils disent que cette faculté s'étend dans l'infini au delà des bornes de l'intellect. En effet ce qui est universel se dit également d'un et de plusieurs individus comme des individus infinis.

Je réponds à la seconde objection, en niant que nous ayons un pouvoir libre de suspendre notre

notre jugement : car lorsque nous disons que quelqu'un suspend son jugement, nous ne disons rien autre chose sinon qu'il voit qu'il ne perçoit pas la chose d'une maniere adæquate, donc la suspension de son jugement est réellement une perception et non pas une volonté libre.

Pour mieux comprendre ceci, supposons un enfant imaginant un cheval sans percevoir autre chose. Puisque cette imagination embrasse l'exist.ce du cheval (coroll. prop. 17.) et que l'enfant ne perçoit rien qui détruise l'existence du cheval, il le considerera donc nécessairement comme présent, et il ne pourra douter de son éxistence quoiqu'il n'en soit pas certain. C'est ce qui nous arrive tous les jours dans le sommeil, je ne crois pas qu'il y ait quelqu'un qui croye avoir le pouvoir de suspendre son jugement sur ce qu'il rêve, et qui puisse faire qu'il ne reve pas à ce qu'il reve, et néanmoins il arrive que nous suspendons notre jugement dans nos rêves, par exemple, lorsque nous rêvons que nous rêvons. Je conviens cependant que personne ne se trompe entant qu'il perçoit,

cẽt à dire que les imaginations de l'ame considérée
en elles-mêmes, n'entraînent point d'erreurs
(Schol. prop. 17.) mais je nie que les hommes ne
puissent rien affirmer en tant qu'ils perçoivent.
En effet qu'ent-ce que percevoir un cheval aîlé, si ce
n'est affirmer d'un cheval qu'il a des aîles. Car si
l'ame ne percevoit rien autre chose que le cheval
aîlé, elle le considereroit comme présent, et elle
n'auroit aucun sujet de douter de son existence,
ni aucune faculté de ne pas y adherer, à moins
que l'imagination du cheval aîlé ne fut liée à
l'idée qui détruiroit l'existence de ce cheval, ou
à moins qu'elle ne perçut que l'idée de ce cheval
aîlé est inadequate, et alors ou elle niera nécessairement
l'existence du cheval, ou elle en doutera nécessairement.
Je crois aussi avoir répondu parce que je viens de
dire à la 3e. objection, en prouvant que la volonté
est quelque chose d'universel qui se dit de toutes
les idées; ce qui ne signifie autre chose que ce qui
est commun à toutes les idées, cẽt-à dire, une
affirmation dont l'essence adequate, doit être
dans

dans chaque idée en particulier et par la même
raison dans toutes les idées, entant que l'on
conçoit cette affirmation d'une manière abstraite
et non pas entant qu'on la considère comme
constituant l'essence de l'idée ; car alors les affirma-
tions particulières diffèrent entr'elles, de même que
les idées. Par exemple, l'affirmation qui enveloppe
l'idée du cercle diffère de celle qui enveloppe l'idée
du triangle, autant que l'idée du cercle diffère de
l'idée du triangle. Ensuite je nie absolument
que nous ayons besoin d'une puissance égale de
penser, pour affirmer qu'une chose qui est vraie
est effectivement vraie, que pour affirmer que ce
qui est faux est vrai. En effet ces deux affirmations
quant à l'âme, soutenu'elles, comme l'être est au
non être ; car il n'y a dans les idées rien de positif
qui constitue la forme de la fausseté (V. prop. 35.
et Schol. et Schol. prop. 47.) C'est pourquoi il faut ici
surtout remarquer que nous nous trompons
facilement quand nous confondons les universaux
avec les particuliers, et les êtres de raison et
abstraits

abstraits avec les êtres réels.

Enfin quant à la 4.e objection je dis que j'accorde entièrement que l'homme supposé dans un tel équilibre, cést à dire qui ne perçoit rien que la soif et la faim, telle nourriture et telle boisson également distante de lui, périra de soif et de faim. Si l'on me demande, si un tel homme ne doit pas être regardé comme un âne plutôt que comme un homme. Je dis que je l'ignore, et que j'ignore de même quel cas l'on doit faire d'un homme qui se pend, des enfans, des fous et des insensés.

Il me reste donc à faire voir combien la connoissance de cette doctrine est utile à l'usage de la vie, ce que l'on verra facilement par ce que je vais dire.

1.° Elle est utile en ce qu'elle nous apprend que nous n'agissons que par la volonté de Dieu, et que nous participons à la nature divine, suivant que nos actions sont plus parfaites et que nous comprenons Dieu plus parfaitement. Ainsi outre que cette doctrine rend l'esprit entièrement tranquille

tranquille, elle nous apprend encore en quoi
consiste notre souverain bonheur et notre béatitude,
cést à dire dans la seule connoissance de Dieu, qui
ne nous engage à faire que ce que l'amour et la
pieté nous conseillent. D'où nous comprenons
clairement, combien sont loin de connoître le
véritable prix de la vertu, ceux qui attendent de
Dieu de grandes récompenses pour leurs bonnes
actions et leur soumission, comme si la vertu
et la servitude à Dieu n'étoit pas le souverain
bien et la souveraine liberté.

2°. En ce qu'elle nous enseigne comment nous
devons nous conduire dans les choses de la fortune
ou qui ne sont pas en notre pouvoir; cést-à-dire
dans les choses qui ne suivent pas de notre nature;
Et en ce qu'elle nous apprend à attendre et à supporter
avec une ame égale l'une et l'autre fortune;
par ce que tout suit du decret éternel de Dieu
aussi nécessairement qu'il suit de l'essence du
triangle, que ses trois angles soient égaux
à deux droits.

3°.

3°. Cette doctrine sert à la vie sociale en ce qu'elle apprend à ne haïr et mépriser personne, à ne se mocquer, se fâcher, et à ne porter envie à personne; elle nous apprend encore à être content de tout, et à ne se pas laisser conduire par la foiblesse, la partialité et la superstition: mais par la raison seule, selon que le tems et les circontances le demandent, comme je le ferai voir dans la 3e partie.

4° cette doctrine n'est pas peu utile à la vie commune, puisqu'elle nous apprend à conduire et gouverner les hommes de maniere qu'ils ne soient pas esclaves, et qu'ils puissent faire le bien librement et sans contrainte.

Voila ce que j'avois resolu d'expliquer dans cette Scholie et je termine ici cette seconde partie dans laquelle je crois avoir expliqué la nature de l'ame et ses proprietés aussi au long et aussi clairement que la difficulté de la matiere le permet; je crois aussi avoir donné des preceptes dont on peut tirer beaucoup

beaucoup de connoissances utiles et nécessaires
comme on le verra dans les parties suivantes.

Fin de la 2de
Partie

Ethique

Partie Troisieme

De l'Origine et de la nature des Affections

La plupart de ceux qui ont écrit sur les affections et sur la maniere de vivre des hommes semblent avoir traité de ce qui est hors de la nature et non de ce qui est soumis à ses loix. Il semble plus qu'on diroit qu'ils regardent l'homme dans la nature comme on considereroit un empire dans un autre Empire; car ils croyent que l'homme, bien loin de suivre l'ordre de la nature ne fait que le troubler, qu'il a sur ses actions un pouvoir absolu et qu'il ne se détermine que par lui-même; lorsqu'ensuite ils examinent l'impuissance et l'inconstance humaine, ils en attribuent la cause non au pouvoir absolu, mais à je ne sçais quel vice de la nature qui devient par là l'objet de leur mepris et souvent de leur haine; un homme divin à leurs yeux est celui qui declame avec le plus d'energie contre la foiblesse humaine. Il est cependant de célébres

celebres auteurs dont la plume nous a tracé des regles de conduite remplies de sagesse, mais je n'en connois point qui ait encore fixé la nature et la force de nos passions, non plus que l'empire de notre ame sur elles. Quoique le fameux Descartes ait crû l'homme parfaitement libre, je sçais cependant qu'il remonte aux premieres causes de ses passions, et qu'il a taché de nous faire connoître les moyens de les reprimer mais il n'a pas rempli son objet, et il ne fait admirer dans ses ouvrages que la subtilité de son genie, comme je le demontrerai dans son lieu.

Je reviens actuellement à ceux qui declament vainement contre les affections de l'homme et les actions qui en sont la suite, sans s'attacher à les connoître. Sans doute ils seront surpris que j'entreprenne de traiter géometriquement des vices et des sottises des hommes, et que je leur demontre les principes certains de ce qu'ils regardent comme contraire à la nature, vain absurde et détestable. Voici la base de mon

Systeme

système. On ne doit rien attribuer au vice de la nature qui est par tout et toujours la même, et dont le pouvoir et la vertu se manifestent toujours également, je veux dire que ses loix et ses regles sont constament et en tous lieux les mêmes, que conformement à ces loix universelles tout se fait et change de forme, que toutes choses quelconques leur sont invariablement soumises, et que pour les connoître il faut toujours remonter à ces mêmes loix. La haine la colere, l'envie considérées en elles même partent ainsi que tout le reste de la même nécessité et du même pouvoir de la nature. ces affections ont par conséquent certains principes qui les font connoître, et certaines propriétés aussi dignes de notre connoissance que celles des choses que nous considérons avec le plus de plaisir. Je vais donc parler de la nature et de la force de nos passions, ainsi que de l'empire de notre ame sur elles, j'observerai la même methode que dans les chapitres

précédens sur la divinité et sur l'âme, et je discuterai les actions et les passions de l'homme comme si j'avois à traiter des lignes, des plans ou des corps.

Définitions

I. Je nomme cause adequate celle qui par elle même fait connoître son effet d'une maniere claire et distincte, et cause inadequate, celle qui ne porte pas avec elle la connoissance de son effet.

2. Je dis que nous agissons, lorsqu'il se fait en nous ou hors de nous quelque acte dont nous sommes la cause adequate, cést-à-dire (définit. préced.) lorsque la nature produit en nous, ou hors de nous un acte dont elle peut donner une connoissance claire et distincte. Je dis au contraire que nous souffrons lorsque nous ne sommes que la cause partielle d'un acte intérieur ou extérieur.

3. J'entends par affection, les affections du corps qui augmentent ou diminuent, secondent ou reprimment la puissance du corps, je comptens dans le même terme les idées de ces affections.

Ainsi lorsque nous sommes la cause adequate

adæquate de quelqu'une de ces affections, par forme affecton, j'entens actwn, et passion dans le cas contraire.

Axiomes.

1. Notre corps peut être affecté de plusieurs manieres qui augmentent ou diminuent sa puissance d'agir, il peut l'être aussi d'une maniere qui n'influe en rien sur cette même puissance.

Cet axiome est appuyé sur l'axiome 1. et sur les principes 6. et 7. que vous pouvez voir après la proposition 13. p. 2.

2. Notre corps peut éprouver plusieurs changemens et conserver néanmwins les impressions ou les traces des objets, et conséquemment les mêmes images. Voy. le postul. 5. p. 2. et la schol. de la prop. 17. p. 2.

Proposition 1.

Notre ame agit ou souffre, elle agit nécessairem. lorsqu'elle a des idées adæquates, et elle souffre nécessairement lorsque ses idées sont inadæquates.

Demonstration

Les idées de l'ame en général sont les unes adæquates, les autres tronquées et confuses (schol. prop. 40. p. 2.). Les idées qui sont adæquates

dans notre ame, le sont aussi en Dieu, en tant que Dieu constitue l'essence de notre ame (coroll. prop. 11. p. 2.) et celles qui sont inadequates dans notre ame le sont également en Dieu (même coroll.) non par la raison que Dieu comprend l'essence de notre ame; mais parcequil renferme l'essence de toutes les ames quelconques. De plus une idée en général doit nécessairement produire un effet (prop. 36. p. 1.) dont Dieu est la cause adequate (voy. la définit. 1.) non parcequil est infini, mais parcequil est affecté de l'idée supposée (voy. prop. 9 p. 2.).

Mais l'ame est la cause adequate de l'effet dont Dieu est aussi cause parcequil est affecté de l'idée qui est adequate dans notre ame (coroll. prop. 11. p. 2.) donc notre ame (définit 2.) agit nécessairement lorsquelle a des idées adequates, ce que j'avois premierement entrepris de prouver. Ensuite l'acte qui suit nécessairement de l'idée qui est adequate en Dieu, en tant que son essence comprend non l'ame d'un seul homme mais toutes les ames quelconques, cet acte, dis-je,

a sa cause partielle et non sa cause adequate dans l'ame de celui qui l'a produit (même coroll. prop. 11. p. 2.) et par conséquent (définit. 2.) l'ame qui a des idées inadequates souffre nécessairement. Ce qu'en second lieu il me falloit demontrer, donc notre ame &c.

Corollaire

Il suit de là que les idées inadequates reglent le nombre des passions de l'ame et les idées adequates celui de ses actions.

Proposition II.

Le corps ne peut déterminer l'ame à la pensée et le mouvement et le repos du corps, ainsi que le reste de ses opérations, s'il en est d'autres, sont indépendantes de l'ame.

Demonstration

Tous les modes de la pensée ont pour objet Dieu considéré comme un être pensant, et sans aucun rapport à ses autres attributs (prop. 6. p. 2.) donc ce qui détermine l'ame à penser est un mode de la pensée et non de l'etendue, c'est à dire n'est point un corps (définit. 1. p. 2.) ce que premierement il falloit demontrer.

Ensuite le mouvement et le repos du corps ont leur principe dans un autre corps qui a été encore déterminé par un autre au mouvement ou au repos, et tout ce qui arrive dans le corps provient absolument de Dieu considéré sous quelque mode de l'étendue et sans aucun égard aux modes de la pensée (même prop. 6. p. 2.) c'est à dire qu'il ne peut provenir de l'ame qui est un mode de la pensée (prop. 11. p. 2.) ce qui faisoit la seconde partie de la proposition à démontrer, donc le corps ne peut déterminer l'ame &c.

Scholie

On comprend plus clairement ce que je viens de dire par la Scholie de la 7.e proposition p. 2. savoir que l'ame et le corps ne sont qu'une même chose que l'on conçoit tantôt sous l'attribut de la pensée et tantôt sous celle de l'Etendue. De là vient que sous quelqu'attribut qu'on considere la nature, l'ordre et l'enchaînement des choses sont toujours les mêmes, et que conséquemment l'ordre des actions et des passions

passions du corps est lié par la nature avec
l'ordre des actions et des passions de l'ame, ce
qui est encore évident par la demonstration
de la 12. prop. p. 2. Quoiqu'il n'y ait aucun
doute à former là dessus, je crains cependant
de ne pouvoir engager les hommes à examiner
et à peser cette verité avec un esprit juste et
libre de tout prejugé, tant ils sont fortement
persuadés que le mouvement et le repos du
corps dépendent entierement de l'ame, et que
la plus part de ses actions ont leur principe
dans la volonté et dans la pensée: En effet
personne n'a fixé jusqu'à présent la puissance
du corps, je veux dire que l'experience n'a encore
appris à personne ce que le corps peut faire
ou ne pas faire independemment de l'ame
et par les seules loix de la nature considerée
comme corporelle: car sans parler de plusieurs
choses qu'on remarque dans les bêtes et qui
surpassent de beaucoup la sagacité de l'homme,
non plus que des somnabules qui font en
dormant

dormant plusieurs choses qu'ils n'oseroient entreprendre lorsqu'ils sont éveillés, ce qui fait voir que le corps par les seules loix de la nature peut beaucoup de choses qui étonnent l'ame, je dirai seulement que personne n'a encore connu la construction du corps assés parfaitem. pour pouvoir en expliquer toutes les fonctions: Ensuite personne ne sçait de quelle maniere et par quels moyens l'ame fait mouvoir le corps, ni quels degrés de mouvement elle peut lui donner, ni avec quelle célérité elle peut le faire mouvoir; D'où il suit que lorsque les hommes disent que telle ou telle action du corps provient de l'ame qui commande au corps, ils ne savent ce qu'ils disent, et leur discours specieux n'est qu'un aveu de leur ignorance; mais ils diront que soit qu'ils sachent ou qu'ils ignorent par quels moyens l'ame meut le corps, ils éprouvent néanmoins que le corps demeureroit dans l'inaction, si l'ame n'avoit pas la proprieté de penser; ils

ils ajoutent qu'ils éprouvent encore que la parole et le silence et plusieurs autres actes du corps dépendent entierement de la volonté de l'ame. mais quant à la premiere objection, je leur demande si l'experience ne nous apprend pas aussi que l'ame n'a plus la faculté de penser lorsque le corps est dans l'inaction; lorsque, par exemple, le corps est plongé dans le sommeil, toutes les facultés de l'ame ne sont-elles pas suspendues, et a-t-elle le pouvoir de penser comme lorsqu'elle veille? De plus tous les hommes n'éprouvent-ils pas que l'ame n'est pas toujours capable de la même reflexion sur le même objet et que les dispositions de l'ame pour reflechir sur tel ou tel objet sont toujours dépendantes de celles du corps? mais dira-on, les seules loix de la nature considérée comme corporelle ne sçauroient produire les édifices, les peintures et autres choses semblables qui ne peuvent être que l'ouvrage de l'art, et le corps ne peut bâtir un temple s'il n'est déterminé et conduit par l'ame?

Mais j'ai deja fait voir qu'ils ignorent ce que peut le corps, et ce qu'on peut inférer de sa seule nature, et qu'ils éprouvent eux mêmes que le corps seul, ou les seules loix de la nature produisent beaucoup de choses qu'ils n'auroient pas crû possibles sans le secours de l'ame, telles que sont les actions des Somnabules, dont ils sont eux mêmes surpris lorsqu'ils sont éveillés.

J'ajouterai de plus que l'art ne peut rien faire qui approche de la construction de notre corps qui est infiniment au dessus des ouvrages des hommes, et je ne parlerai point de ce que j'ai demontré plus haut, savoir que la nature seule sous quelque attribut qu'on la considére, produit une infinité de choses.

Quant à la 2de Objection, tout iroit mieux ici bas, si l'homme étoit entierement libre de parler et de se taire; mais l'experience ne nous apprend que trop que l'homme n'est rien moins que maître de sa langue et de ses désirs; de là vient que la plupart croyent que nous ne

connoissons

conservons notre liberté que vis-à-vis des choses qui nous affectent legerement, parceque le souvenir d'un autre objet peut détruire aisement le desir qu'elles font naître; mais qu'il n'en est pas de même à l'égard de ce que nous ambitionons avec ardeur, et dont aucun souvenir ne sauroit nous détourner. mais s'ils n'avoient éprouvé que plusieurs de nos actions sont suivies du repentir, et que dans le combat de deux passions contraires nous voyons ce qu'il y auroit de mieux et que nous embrassons le pire, rien ne les empêcheroit de croire que nous agissons toujours librement. C'est ainsi qu'un enfant croit désirer librement le lait de sa nourrice; qu'un jeune homme irrité et un lâche effrayé croyent être libres lorsque celui là court à la vengeance et que celui ci prend la fuite. Un homme ivre croit être libre lorsqu'il dit des choses qu'il se repent ensuite d'avoir dites. Un fou, un babard, un enfant et plusieurs autres de cette espece s'imaginent qu'ils parlent librement, tandis qu'ils y sont entraînés par une puissance invincible

invincible; ainsi l'expérience et la raison nous apprennent que les hommes se croyent libres parcequ'ils connoissent leurs actions, et qu'ils ignorent les causes qui les déterminent à agir. De plus la volonté de notre ame n'est autre chose que les appetits du corps, et cette volonté varie suivant la différente disposition des corps; car chacun se conduit suivant ses passions, ceux qui en ont de contraires ne savent ce qu'ils veulent, et ceux qui n'en ont point, voltigent sans cesse d'un objet à l'autre, et sont toujours déterminées par le plus leger motif. tout cela prouve clairement que le decret de l'ame, les appetits et la détermination du corps, sont de même nature, et ne sont qu'une seule et même chose que j'appelle decret, lorsqu'on le considère sous l'attribut de la pensée, et détermination lorsqu'on la considere sous l'attribut de l'étendüe et suivant les loix du mouvement et du repos, ce que je rendrai encore plus évident par ce que j'ai à dire. Car il y a une autre chose que je voudrois

particulierement faire remarquer, savoir
que nous ne saurions agir par le decret de
l'ame, sans le secours de la memoire, par exemp.
nous ne pouvons prononcer aucune parole
si la memoire ne nous en rappelle le souvenir
et l'ame n'est pas libre de se ressouvenir d'une
chose ou de l'oublier. Ainsi on croit que l'ame
conserve seulement sa liberté pour dire ou
faire ce dont elle se ressouvient. Mais lorsque
pendant le sommeil nous croyons parler, nous
imaginons que c'est par un decret libre de l'ame
cependant nous ne parlons point, ou si nous
parlons, c'est par le seul mouvement du corps;
nous croyons en dormant avoir un secret à garder
et nous le cachons par le même decret de
l'ame que nous le cacherions, si nous étions
éveillés; enfin pendant le sommeil nous croyons
faire certaines choses que nous n'oserions faire
étant éveillés; c'est pourquoi je voudrois savoir
s'il y a dans l'ame deux sortes de decrets, les
uns phantastiques et les autres libres? Si nous
ne sommes pas assés dépourvus de raison
pour

pour les admettre, il faudra nécessairement convenir que ce decret de l'ame qu'on regarde comme libre ne sauroit être distingué de l'imagination ou de la mémoire et n'est autre chose que l'affirmation qui entraine nécessairement une idée considerée comme idée (voy. prop. 49. p. 2.) par conséquent ces decrets de l'ame ont leur principe dans la même nécessité que les idées des choses qui nous frappent par leur existence actuelle : Ceux donc qui croyent parler, se taire, ou agir par un decret libre de l'ame sont dans une erreur grossiere, et dorment comme l'on dit les yeux ouverts.

Proposition III.

Les actions de l'ame ne sont produites que par les idées adequates et ses passions par les idées inadequates.

Demonstration

Ce qui constitue l'essence de l'ame n'est autre chose que l'idée du corps existant actuellement. (prop. 11. et 13. p. 2.) et cette idée (prop. 15. p. 2.)

ou

est composée de plusieurs autres dont les unes (coroll. prop. 38. p. 2.) sont adæquates et les autres inadæquates (coroll. prop. 29. p. 2.) par conséquent tout ce qui vient de la nature de l'âme et dont l'âme est la cause immediate doit être nécessairement produit par une idée adæquate et inadæquate. or l'âme (prop. 1.) souffre nécessairement lorsqu'elle a des idées inadæquates, par conséquent les actions de l'âme proviennent seulement des idées adæquates et l'âme ne souffre que par ce qu'elle a des idées inadæquates. Ce que j'avois à demontrer.

Scholie

Nous voyons donc que l'âme n'est censée souffrir que lorsque ses actes sont négatifs, ou lorsqu'on considere une partie de sa nature qui par elle même et sans le secours des autres parties ne peut être percüe clairement et distinctement; par la même raison je pourrois faire voir que les passions se rapportent aux divers objets particuliers, comme à l'âme et qu'on ne scauroit les concevoir autrement: mais mon projet est de traiter

seulement de l'ame

Proposition IV.

Aucune chose ne peut être detruite que par une cause externe.

Demonstration

Cette proposition porte son évidence avec elle car la définition d'une chose quelconque affirme son essence et ne la nie point, ou ce qui est le même, établit son essence et ne la détruit point. Lors donc que nous n'examinons que la chose elle même sans aucun égard aux causes externes, nous ne trouverons rien en elle qui puisse la détruire. Ce que j'avois à démontrer.

Proposition V.

Les choses ne sont d'une nature contraire c'est à dire ne peuvent exister dans le même sujet qu'en tant que l'une peut détruire l'autre.

Demonstration

En effet si des choses d'une nature contraire pouvoient exister dans le même sujet, il pourroit y avoir dans le même sujet quelque chose qui seroit capable de la detruire, ce qui est absurde,

(prop. préced.) par conséquent &c. C. q. f. d.

Proposition VI.

Chaque être fait tous ses efforts autant qu'il est en lui pour persévérer dans son état d'existence.

Demonstration

En effet chaque être particulier est un mode qui exprime les attributs de Dieu d'une manière certaine et déterminée (coroll. prop. 25 p. 1.) Je veux parler des êtres qui expriment d'une manière certaine et déterminée la puissance de Dieu par laquelle il est et agit (prop. 34. p. 1.) et aucun être ne a en soi rien qui puisse le détruire ou anéantir son existence (prop. 4.) il resiste au contraire à tout ce qui peut la lui ôter (prop. préced.) et par conséquent il fait ses efforts autant qu'il peut pour persévérer dans son existence C. q. f. d.

Proposition VII.

L'effort que fait chaque être pour conserver son existence, n'est autre chose que son essence actuelle.

Demonstration

De l'essence de chaque être il suit

nécessairement certaines choses (prop. 36. p. 1.) et un être ne peut que ce qui suit nécessairement de sa nature déterminée (prop. 29. p. 1.) donc la puissance de chaque être, ou l'effort qu'il fait pour agir seul ou conjointement avec d'autres, cést à dire (prop. 6.) la puissance ou l'effort avec lequel il tend à sa conservation n'est autre chose que son essence actuelle: C. Q. F. D.

Proposition VIII.

L'effort que fait chaque être pour conserver son existence ne comprend point un tems fini mais indéfini.

Demonstration

Si en effet cet effort ne comprenoit qu'un tems limité qui fixât la durée de l'être, il suivoit de la seule puissance qui le fait exister, qu'après ce tems limité il seroit detruit; or par la prop. 4. cela est absurde, donc l'effort par lequel une chose existe n'a point de tems défini; mais au contraire (même prop.) n'étant détruite par aucune cause externe elle continuera toujours d'exister par la même puissance qui conserve actuellement son existence,

donc cet effort comprend un tems indefini. C. Q
S. D.

Proposition IX.

L'ame non seulement entant qu'elle a des idées claires et distinctes : mais encore entant qu'elle a des idées confuses, fait ses efforts pour conserver à son existence une certaine durée indéfinie et elle en a une connoissance intime.

Demonstration

Les idées adequates et inadequates constituent l'essence de l'ame, comme je l'ai fait voir dans la 3e. proposition ; et dans le cas des unes et des autres elle tâche de conserver son être (prop. 7.) et de lui conserver une certaine durée indéfinie (prop. 8.) Or (prop. 23. p. 2.) l'ame ayant nécessairement une connoissance intime d'elle même par les idées des affections du corps, a donc une connoissance intime de son effort C. Q. S. D.

Scholie

Cet effort lorsqu'il n'est rapporté qu'à l'ame est nommé volonté ; mais lorsqu'il se rapporte à l'ame et au corps, on le nomme appetit, qui

nést autre chose que lessence mēme de lhomme
de la nature de laquelle derive nécessairement
tout ce qui sert à sa conservation, par conséquent
lhomme est déterminé à faire tout ce qui tend
à cela. Ensuite la seule difference quil y a entre
lappetit et le désir, cést que le désir se rapporte
ordinairement à lhomme entant quil a une
connoissance intime de son appetit; cést pourquoi
on peut le définir ainsi, le désir est un appetit
avec la conscience de ce mēme appetit. il est donc
évident par tout ce que je viens de dire que ce nést
pas parceque nous croyons une chose bonne
quelle devient lobjet de nos recherches, et de
nos desirs: mais quau contraire nous la croyons
bonne parceque nous la voulons, la recherchons
et la désirons.

Proposition X.

Lidée qui éloigne lexistence de notre corps
ne peut ētre dans notre ame et lui est contraire.

Demonstration

Ce qui peut détruire notre corps ne sçauroit
exister en lui (prop. 5.) par conséquent lidée de

ce qui peut le détruire ne peut éxister en Dieu entant qu'il a l'idée de notre corps (coroll. prop. 9 p. 2.) c'est à dire (prop. 11. et 13. p. 2.) que cette idée ne peut éxister dans notre ame: mais au contraire puisque (prop. 11. et 13. p. 2.) la premiere chose qui constitue l'essence de notre ame est l'idée du corps existant actuellement, le premier et principal effort de notre ame (prop. 7.) est d'affirmer l'exist.ce de notre corps, par conséquent l'idée qui nie cette existence de notre corps est contraire à notre ame &. C. Q. F. D.

Proposition XI.

L'idée de tout ce qui dans notre corps augmente ou diminue, seconde ou retient sa puissance d'agir produit le même effet dans notre ame sur la puissance de penser.

Demonstration

Cette proposition est évidente par la prop. 7. p. 2. ou par la prop. 14. de la même.

Scholie

Nous voyons donc que l'ame peut souffrir de grands changemens, et passer tantôt à une

plus grande et tantôt à une moindre perfection
et ces passions nous expliquent les affections de la
joye et de la tristesse ; par joye j'entendrai donc
dans la suite une passion qui fait passer l'ame
à une plus grande perfection, et par tristesse
une passion qui rend l'ame moins parfaite ; or
l'affection de la joye rapportée à l'ame et au corps
je la nomme titillation. (titillatio) ou gayeté
et je donne à l'affection de la tristesse le nom
de douleur ou de melancholie (
mais il faut remarquer que le chatouillement
et la douleur se rapportent à l'homme quand
une de ses parties est plus affectée que les autres
et que la gayeté et la melancholie ne s'y
rapportent que lorsque toutes ses parties sont
également affectées. J'ai expliqué ce que c'est
que le desir dans la schol. prop. 9. Je ne connois
que ces trois sortes d'affections, et je ferai dans
la suite de cet ouvrage que toutes les autres
arisent de ces trois : mais avant que d'aller
plus loin, j'expliquerai plus au long la

Dixième

Dixieme proposition, afin que l'on comprenne plus clairement comment une idée est contraire à une autre.

Dans la schol. prop. 17. p. 2. j'ai fait voir que l'idée qui constitue l'essence de l'ame renferme l'existence du corps aussi longtems qu'il existe, et il suit de ce que j'ai fait voir dans le coroll. prop. 8. p. 2. et dans la scholie de cette même proposition, que l'existence de notre ame depend de ce que l'ame renferme l'existence actuelle du corps: enfin j'ai fait voir que la puissance de l'ame, qui la fait imaginer et se ressouvenir, depend aussi de ce que l'ame renferme l'existence actuelle du corps (prop. 17. et 18. p. 2.) d'où il suit que l'existence présente de l'ame et le pouvoir qu'elle a de penser sont détruits lorsque l'ame cesse d'affirmer l'existence du corps: mais la cause pour laquelle l'ame cesse d'affirmer l'existence du corps ne sçauroit être l'ame elle-même (prop. 4.) cette cause ne peut être non plus la cessation de l'existence du corps; car la cause

qui

qui fait que l'ame affirme l'existence du corps n'est pas le commencement de l'existence de ce même corps, donc par la même raison elle ne cesse pas d'affirmer l'existence du corps, parce que le corps cesse d'être: mais (prop. 8. p. 2.) cela vient d'une autre idée qui fait abstraction de l'existence de notre corps et conséquemment de notre ame et par une suite nécessaire cette idée est contraire à celle qui constitue l'essence de notre ame.

Proposition XII.

L'ame autant qu'elle peut tâche d'imaginer ce qui augmente ou seconde la puissance d'agir du corps.

Demonstration

Tant que le corps humain est affecté d'un mode qui renferme la nature d'un corps étranger, l'ame contemplera ce corps comme présent (prop. 17. p. 2.) et conséquemment (prop. 7. p. 2.) tant que l'ame contemple ce corps étranger comme présent, c'est à dire (Schol. même prop.) qu'elle le croit présent; le corps humain est affecté d'un mode qui renferme la nature de ce

ce corps étranger, par conséquent tant que l'ame imagine ce qui augmente ou seconde la puissance d'agir du corps, le corps est affecté de mouvemens qui augmentent ou secondent cette même puissance (postul. 1.) et conséquemment (prop. 11.) la puissance de penser de l'ame est augmentée ou secondée donc (prop. 6. ou 9.) l'ame autant qu'elle peut tache &c. C. Q. F. D.

Proposition XIII.

Lorsque l'ame imagine des choses qui diminuent ou retiennent la puissance d'agir du corps, elle tache autant qu'elle peut de se ressouvenir de ce qui fait abstraction de leur existence.

Demonstration

La puissance de l'ame et du corps est diminuée ou retenüe tant que l'ame imagine quelque chose qui produit cet effet, comme je l'ai demontré dans la proposition précedente; neanmoins l'ame imaginera toujours pareille chose jusqu'a ce qu'elle en imagine une autre qui éloigne l'existence de celle-ci (prop. 17. p. 2.) c'est à dire, comme je viens de le faire voir, la

la puissance de l'ame et du corps est diminuée ou liée jusqu'à ce que l'ame imagine autre chose qui fasse abstraction de la premiere et dont par conséquent elle fera tous ses efforts pour se ressouvenir &c. C. Q. F. D.

Corollaire

Il suit de là que l'ame est très éloignée d'imaginer ce qui diminue ou retient sa puissance et celle du corps.

Scholie

On comprend clairement parceque je viens de dire ce que c'est que l'amour et la haine; savoir que l'amour n'est autre chose que la joye accompagnée de l'idée d'une cause externe et que la haine n'est autre chose que la tristesse également accompagnée de l'idée d'une cause externe. Nous voyons ensuite que celui qui aime tache de jouïr de la présence de ce qu'il aime et de le conserver et qu'au contraire celui qui hait tache d'éloigner et de detruire l'objet de sa haine; mais je traiterai cette matiere plus amplement dans la suite.

Scop.

Proposition XIV.

L'ame ayant eu une fois deux affections, dans le même tems, ne pourra dans la suite être affectée de l'une sans l'Etre aussi de l'autre

Demonstration

Le corps humain ayant été une fois affecté de deux corps dans le même tems, le souvenir de l'un dans la suite rappellera nécessairement à l'ame le souvenir de l'autre (prop. 18. p. 2.) Or les idées de notre ame indiquent plutôt les affections de notre corps que la nature des corps externes (coroll. 2. prop. 16. p. 2.) donc si le corps et par conséquent l'ame (definit 3.) a éprouvé deux affections en même tems, le Souvenir de l'une lui rappellera nécessairement dans la suite le souvenir de l'autre. C. Q. F. D.

Proposition XV.

Toute chose quelconque peut être cause accidentelle de joye, de tristesse, ou de desir.

Demonstration

Supposons l'ame affectée en même tems d'un

objet qui n'augmente ni ne diminue sa puissance
d'agir et d'un autre qui l'augmente ou la diminue
(postul. 1.) par la proposition précédente, il est
evident que lorsque dans la suite l'ame sera
affectée de cet objet qui suivant l'hypothese
n'augmente ni ne diminue par lui même
sa puissance de penser, elle le sera en même
tems de celui qui l'augmente ou la diminue
c'est à dire (Schol. prop. 11.) qu'elle sera affectée
de joye ou de tristesse, et par conséquent cet
objet sera cause de la joye ou de la tristesse
non par lui même, mais par accident, par
le même raisonnement il est aisé de faire voir
que ce même objet peut être la cause acci=
dentelle du desir. C. Q. F. D.

Corollaire

Nous pouvons aimer ou haïr une chose
seulement parceque nous l'avons considerée
par l'affection de la joye ou de la tristesse
dont elle n'est pas la cause efficiante

Demonstration

En effet de cela seul il arrive (prop. 14.)

que l'ame en se représentant cet objet est affectée de joye ou de tristesse, cét à dire (Schol. prop. 11) que la puissance de l'ame ou du corps est augmentée ou diminuée &c. et conséquemment (prop. 12), que l'ame desire de se représenter cet objet, ou qu'elle s'en éloigne (coroll. prop. 13.) cét à dire (Schol. prop. 13) qu'elle aime cet objet ou qu'elle le hait. C. Q. F. D.

Scholie

De la nous comprenons comment il se peut faire que nous aimions, ou que nous haïssions certaines choses sans en connoître la cause et seulement comme l'on dit par sympathie, ou par antipathie; et c'est aussi la raison pour laquelle il y a des objets qui nous affectent de joye ou de tristesse seulement par ce qu'ils ont quelque chose de semblable à ceux qui ont coutume de produire en nous les mêmes affections comme je le ferai voir dans la proposition suivante. Je sçais que les auteurs qui les premiers ont introduit les noms de sympathie et d'Antipathie ont voulu faire entendre par ces mots certaines qualités occultes des choses; mais je crois que néanmoins

il ne sera permis d'entendre par ces mêmes termes des qualités connües et manifestes.

Proposition XVI.

Nous aimerons ou nous haïrons un objet seulement en imaginant qu'il a quelque chose de semblable à un autre objet qui a coutume de produire dans notre ame de la joye ou de la tristesse, quoique ce qui fait la ressemblance ne soit pas la cause efficiante de ces affections.

Demonstration

Dans un objet suivant l'hypothese nous avons considéré avec l'affection de joye ou de la tristesse ce qui est semblable à cet objet, donc (prop. 14.) lorsque l'ame sera affectée de cet objet, elle le sera aussitôt de l'une de ces deux affections et par conséquent l'objet dans lequel nous appercevons cette ressemblance sera (prop. 15.) la cause accidentelle de la joye ou de la tristesse donc nous aimerons ou nous haïrons cet objet, quoique ce qui fait la ressemblance ne soit pas la cause efficiante de ces affections

C. Q. F. D.

Proposition XVII.

Nous haïrons et nous aimerons en même tems un objet qui a coutume de nous donner de la tristesse, Si nous imaginons qu'il a quelque chose de semblable à un autre qui a coutume de produire une grande joye dans notre ame.

Demonstration

Cet objet en effet suivant l'hypothese est par lui même la cause de la tristesse, et nous le haïssons tant que nous l'imaginons par cette affection (Schol. prop. 13.) et de plus nous l'aimerons ardemment lorsque nous imaginerons qu'il a quelque chose de semblable à un autre qui a coutume de produire une grande joye dans notre ame (prop. préced.) par conséquent nous l'aimerons et le haïrons en même tems.

Scholie

Cet état de l'ame qui naît de deux affections contraires, se nomme incertitude d'esprit ce qui est à l'égard de l'affection, ce que le doute est à l'égard de l'imagination (Schol. prop. 44. p. 2.) et entre un esprit flottant et indéterminé, ou entre l'incertitude de l'esprit et le doute

il n'y a de difference que du plus au moins.
mais il faut remarquer que dans la proposition
précédente j'ai attribué cet état d'une cause
flottante à des causes qui produisent une
affection par elles mêmes, et une autre par
accident. Ce que j'ai fait parcequ'il étoit plus
aisé de les déduire ainsi de ce que j'avois dit
plus haut; je ne dis cependant pas que cette
incertitude de l'esprit ne naisse quelquefois
d'un objet qui est la cause efficiante des deux
affections. Car le corps humain (postul. 1. p. 2.)
est composé de plusieurs individus de différente
nature, et par conséquent (axiom. 1. après le lem. 3
et prop. 13. p. 2.) il peut être affecté de plusieurs
manieres différentes par le même corps, et une
seule et même chose pouvant être affectée de
plusieurs manieres, elle pourra par conséquent
affecter une seule et même partie du corps
de plusieurs differentes manieres. D'où on peut
concevoir facilement qu'un seul et même
objet peut être la cause de plusieurs affections
contraires.

Proposition XVIII.

L'homme est aussi affecté de joye ou de tristesse par l'image d'une chose passée ou future que par l'image d'une chose présente.

Demonstration.

Tant que l'homme est affecté de l'image d'un objet, il le considere comme présent, quoiqu'il n'existe pas (prop. 17. p. 2. et son corol.) et il ne le suppose passé ou futur que lorsque son image est jointe avec l'image d'un tems passé ou avenir. (Schol. prop. 44. p. 2.) C'est pourquoi l'image de l'objet considéré en lui même est toujours la même, soit qu'on la rapporte au tems avenir, au tems passé, ou au tems présent, c'est à dire (corol. 2. prop. 16. p. 2.) que la constitution du corps, ou l'affection est la même, soit que l'image vienne d'un objet passé, futur ou présent. Par conséquent l'image d'une chose passée ou future ou présente produit dans notre ame la même affection de joye et de tristesse. C. Q. F. D.

Scholie

Je dis qu'une chose est passée ou future, lorsque

nous en avons été affectés ou que nous le serons.
par exemple, selon que nous l'avons vue, ou que
nous la verrons, elle nous a fait plaisir ou nous
en fera, elle nous a fait ou nous fera de la peine
&c. En effet lorsque nous nous la représentons
ainsi, nous affirmons son existence, c'est à dire
que le corps n'éprouve aucune affection contraire
à son existence. Par conséquent (prop. 17. p. 2.)
le corps est affecté par l'image de cet objet de la
même maniere que s'il étoit présent: mais
comme il arrive souvent que ceux qui ont beaucoup
d'expérience sont dans l'incertitude, tant qu'ils
considérent une chose comme future ou passée
et que le plus souvent ils doutent de l'événement
(Schol. prop. 44. p. 2.) de là vient que les affections
qui sont produites par de semblables images
ne sont pas aussi constantes et qu'elles sont
souvent troublées par les images d'autres objets
jusqu'à ce que les hommes soient assurés de
l'événement.

Scholie 2.

Par ce que je viens de dire on comprend
ce que

ce que cẽt que l'esperance, la crainte, la fecurité, le désespoir, la joye et le remords de la conscience. L'Esperance en effet n'est autre chose qu'une joye inconstante produite par l'image d'une chose à venir, ou passée dont l'evenement nous paroît incertain: la crainte au contraire est une tristesse inconstante produite aussi par l'image d'une chose incertaine. Or si vous ôtés le doute de ces deux affections, l'espérance dégénére en sécurité et la crainte en désespoir. Ce qui fait la joye ou la tristesse produites par l'image d'une chose que nous avons craint ou que nous avons espéré. Ensuite le plaisir n'est autre chose que la joye produite par l'image d'une chose passée dont l'evenement ne nous paroit pas certain; enfin le Remords de la conscience est précisement la tristesse opposée au plaisir.

Proposition XIX.

Celui qui imagine la destruction de ce qu'il aime, s'attristera, et se réjoüira au contraire s'il en imagine la conservation.

Demours.

Demonstration

L'ame, autant qu'elle le peut, tâche d'imaginer ce qui augmente ou seconde la puissance d'agir du corps (prop. 12.) cét à dire (schol. même prop.) qu'elle tache d'imaginer ce que le corps aime; or l'imagination est aidée par ce qui établit l'existence de l'objet et liée au contraire par ce qui la détruit (prop. 17. p. 2.) donc les images qui établissent l'existence de l'objet aimé secondent l'effort de l'ame par lequel elle tache d'imaginer cet objet cét à dire (schol. prop. 11.) qu'elles donnent de la joye à l'ame, et celles au contraire qui détruisent l'existence de la chose aimée sont contraires à cet effort de l'ame, cét à dire (même scholie) qu'elles la rendent triste; par conséquent celui qui imagine la destruction d'un objet aimé, s'attristera. C. Q. F. D.

Proposition XX.

Celui qui imaginera la destruction de l'objet de sa haine, se réjoüira.

Demonstration

L'ame (prop. 13.) tache d'imaginer ce qui detruit l'existence des objets par les quels la tr

puissance d'agir du corps est diminuée ou liée c'est à dire (Schol. même prop.) qu'elle tâche d'imaginer ce qui détruit l'existence des objets de sa haine, par conséquent l'image d'un objet qui détruit dans l'ame l'existence de l'objet de sa haine, seconde l'effort de l'ame, c'est à dire (Schol. prop. 11.) qu'elle lui donne de la joye, donc celui qui imagine la destruction de l'objet de sa haine se rejoüira &c.

C. Q. F. D.

Proposition XXI

Celui qui imagine que ce qu'il aime est affecté de joye ou de tristesse, aura les mêmes affections qui seront plus ou moins fortes suivant le degré qui se trouvera dans l'objet aimé.

Demonstration

Les images, comme je l'ai demontré (prop. 19.) qui établissent l'existence de l'objet aimé, secondent l'effort de l'ame par lequel elle tache d'imaginer cet objet; or la joye établit l'existence de l'objet joyeux, avec d'autant plus de verité que l'affection est plus forte, car (Schol. prop. 11.) la joye est un passage à une plus grande perfection, donc l'image de la joye que produit un objet aimé

dans

celui qui l'aime, selonde l'effort de son ame, cest à dire (Schol. prop. 11.) quelle fait naître dans celui qui aime une affection de joye qui sera toujours au même dégré que dans l'objet aimé; Ce que j'avois d'abord entrepris de prouver. Ensuite une chose n'est détruite qu'autant qu'elle est affectée de tristesse, et cela d'autant plus qu'elle est affectée d'une plus grande tristesse (Schol. prop. 11.) par consequent (prop. 10) celui qui imagine que ce qu'il aime est affecté de tristesse, le sera aussi et d'autant plus fortement que cette affection sera plus forte dans l'objet aimé. Ce qui me restoit à démontrer.

Proposition XXII

Si nous imaginons que quelqu'un donne de la joye à un objet que nous aimons, nous serons affectés d'amour envers lui; nous le haïrons au contraire si nous imaginons qu'il donne de la tristesse à ce même objet.

Demonstration

Celui qui affecte de joye ou de tristesse l'objet que nous aimons, produit en nous les mêmes affections; Si nous imaginons que l'objet aimé

les

les éprouve (prop. préced.) or cette joye ou cette tristesse est supposée en nous accompagnée de l'idée d'une cause externe; donc (Schol. prop. 13.) nous aimerons ou nous haïrons celui que nous croirons être cause de la joye ou de la tristesse d'un objet aimé Q. E. D.

Scholie

La proposition 21. nous fait connoître ce que c'est que la commisération qui peut être définie une tristesse produite par le mal d'autrui: mais j'ignore le nom qu'on doit donner à la joye que produit le bonheur d'autrui. J'appellerai bienveillance, le sentiment qu'on a pour celui qui fait du bien à un autre, et indignation, le sentiment que produit en nous celui qui fait du mal. Enfin il faut remarquer que non seulement nous avons pitié d'un objet que nous avons aimé (comme je l'ai fait voir prop. 21.) mais encore de celui que nous croyons être semblable à nous quand même il n'auroit produit aucune affection dans notre ame comme je le ferai voir plus bas, par conséquent nous avons de la bienveillance pour celui

qui fait du bien à notre semblable, et au contraire nous sommes indignés contre celui qui lui fait du mal.

Proposition XXIII

Celui qui imagine que ce qu'il hait est affecté de tristesse, se réjouira, et au contraire il s'affligera s'il le croit affecté de joye et ces deux affections seront plus ou moins fortes selon le degré des affections contraires dans l'objet de sa haine.

Démonstration

Un objet odieux est détruit autant qu'il est affecté de tristesse (schol. prop. 11) et cela à proportion du degré de tristesse. Donc (prop. 20.) celui qui imagine que l'objet de sa haine est affecté de tristesse, sera au contraire affecté de joye selon le dégré de tristesse qu'il imaginera dans l'objet odieux, ce que j'avois d'abord entrepris de démontrer. Ensuite la joye suppose l'existence de l'objet joyeux (schol. prop. 11.) et d'autant plus que la joye est plus grande. Si quelqu'un imagine que l'objet de sa haine est affecté de joye, cette idée sera contraire à son effort (prop. 13.) c'est à dire (schol. prop. 11.) celui qui hait sera affecté de tristesse. D. E. D.

scholie.

Scholie

Cette joye peut à peine être solide et sans aucun combat de l'ame ; car comme je ferai voir dans la prop. 27. elle doit s'affliger lorsqu'elle imagine qu'une chose qui lui est semblable est affecté de tristesse, et se réjoüir au contraire lorsqu'elle la croit affectée de joye. mais il n'est actuellement question que de la haine.

Proposition XXIV.

Nous haïssons celui que nous croyons être cause de joye dans l'objet de notre haine, et nous l'aimerons au contraire si nous croyons qu'il lui fasse éprouver une affection de tristesse.

Demonstration

Cette proposition se demontre de la même maniere que la proposition 22.

Scholie

Ces affections de haine et semblables se rapportent à l'envie qui n'est autre chose que la haine en tant qu'on la considére comme disposant l'homme à se réjoüir du mal et à s'affliger du bonheur d'autrui.

Prop.

Proposition XXV.

Nous tachons d'affirmer de nous et de l'objet aimé tout ce que nous croyons être cause d'une affection de joye dans nous et dans l'objet aimé, et nous tachons au contraire de nier ce qui produit la tristesse dans nous ou dans l'objet aimé.

Demonstration

Nous sommes affectés de joye ou de tristesse par tout ce que nous regardons comme cause de ces affections dans l'objet aimé (Cprop. 21.) or l'ame (Cprop. 12.) autant qu'elle le peut tache d'imaginer ce qui nous donne de la joye; c'est à dire, (Cprop. 17 p. 2 et son corol.) qu'elle tache de le considérer comme présent, et d'éloigner au contraire l'existence de ce qui nous affecte de tristesse (Cprop. 13.) donc nous tachons d'affirmer de nous et de l'objet aimé ce que nous regardons comme une cause de joye dans nous et dans l'objet aimé, et au contraire &c. ce Q. F. D.

Proposition XXVI.

Nous tachons d'affirmer d'un objet que nous haissons tout ce qui peut l'affecter de tristesse, et

de nier au contraire ce qui peut lui donner de la joye.

Demonstration

Cette proposition suit de la 23. comme la précédente de la 21.

Scholie

Nous voyons par là qu'il arrive aisement que l'homme pense de lui et de ce qu'il aime plus favorablement qu'il ne doit, et plus défavorablem.t de l'objet de sa haine, cette façon de penser, lorsqu'elle regarde l'homme qui s'estime plus qu'il ne doit se nomme orgueil, et est une espece de délire, parceque l'homme rêve les yeux ouverts qu'il peut tout ce que son imagination lui présente qu'il considére comme réel, et dont il se réjouit tant qu'il ne peut pas imaginer quelque autre objet qui en éloigne l'existence et qui détermine sa puissance d'agir. L'orgueil est donc une joye provenant de l'idée trop avantageuse que nous avons de nous mêmes. Ensuite la joye qui vient de l'opinion trop avantageuse que nous avons d'un autre, se nomme estime; enfin celle qui vient du peu de cas que nous faisons injustement

de quelqun se nomme mépris.

Proposition XXVII.

Nous éprouvons la même affection que nous imaginons être dans un objet qui est semblable à nous et pour lequel nous n'avons eu aucune espece d'affection

Demonstration

Les images des choses sont les affections du corps humain dont les idées nous représentent les corps externes comme présens (Schol. prop. 17. p. 2.) C'est à dire (prop. 16. p. 2.) dont les idées renferment la nature de notre corps et la nature présente du corps externe; Si donc la nature du corps externe est semblable à celle de notre corps alors l'idée du corps externe que nous imaginons renfermera une affection de notre corps semblable à l'affection du corps externe, et conséquemment si nous imaginons qu'un objet semblable à nous éprouve une affection, cette idée exprimera une affection semblable dans notre corps, donc en imaginant qu'une chose semblable à nous est affectée d'une

certaine maniere, nous le serons également. mais si nous haïssons l'objet qui est semblable à nous l'affection que nous imaginerons en lui, en produira une toute contraire en nous (prop. 23.) C. Q. F. D.

Scholie

Cette imitation d'affections quand elle se rapporte à la tristesse, se nomme commiseration (voyez schol. prop. 22.) mais si elle se rapporte au désir on la nomme Emulation qui n'est autre chose que le désir d'un objet qui est produit en nous, parceque nous imaginons qu'un être semblable à nous éprouve ce même désir.

Corollaire I.

Nous aimerons quelqu'un pour lequel nous n'avons jamais eu aucune affection ; si nous imaginons qu'il affecte de joye une chose semblable à nous ; nous le haïrons au contraire, si nous imaginons qu'il l'affecte de tristesse.

Demonstration

Cette proposition est demontrée par la préced. comme la prop. 22e par la 21e.

Corol.

Corollaire 2.

Nous ne pouvons pas haïr une chose dont nous avons pitié, en ce que la pitié que nous en avons nous affecte de tristesse.

Demonstration

Car si nous pouvions la haïr par cette raison alors (prop. 23.) nous nous réjouirions de sa tristesse. Ce qui est contre l'hypothese.

Corollaire 3.

Nous tacherons, autant que nous pouvons de tirer de son état une chose dont nous avons pitié.

Demonstration

Ce qui affecte de tristesse un objet dont nous avons pitié, nous fait éprouver la même affection (prop. préced.) par conséquent nous tacherons de nous ressouvenir de tout ce qui ne suppose par l'existence de cette chose ou qui la detruit (prop. 13.) c'est à dire (prop. 9.) que nous désirerons de la détruire ou que nous serons déterminés à sa destruction; donc nous tacherons de tirer de son état une chose dont nous avons pitié. Scholie.

Scholie

Cette volonté ou ce desir de faire du bien, qui vient de ce que nous avons pitié de l'objet auquel nous voulons faire du bien se nomme bienveill=ence qui par conséquent n'est autre chose que le désir produit par la commiseration à l'égard de l'amour et de la haine pour celui que nous croyons avoir nuit ou avoir fait du bien à un objet que nous imaginons semblable à nous voyez la Schol. prop. 11.

Proposition XXVIII.

Nous tachons de faire naître tout ce qui nous paroit favorable à la joye, et au contraire d'eloigner et de détruire tout ce qui nous paroit lui être opposé et conduire à la tristesse.

Demonstration

Nous tachons d'imaginer autant que nous pouvons ce que nous croyons conduire à la joye (prop. 12.) c'est à dire (prop. 17.) qu'autant que nous pouvons, nous tâchons de le contempler comme présent, ou comme éxistant actuellement; Or l'effort de l'ame, ou la puissance de penser est égale

égale et de même nature que l'effort du corps et la puissance d'agir, comme il suit clairement du coroll. prop. 7. et coroll. prop. 11. p. 2.) donc nous faisons tous nos efforts pour établir l'exist.ce de ce qui nous paroit conduire à la joye, ou (Schol. prop. 9.) nous la désirons avec ardeur, ce que j'avois d'abord entrepris de demontrer. Ensuite si ce que nous regardons comme une cause de tristesse, cest à dire, (Schol. prop. 13.) si ce que nous haïssons est detruit, nous nous rejoüirons (prop. 20.) par conséquent nous tâcherons de le détruire (suivant la premiere partie) ou (prop. 13.) nous tacherons d'en éloigner l'idée afin de ne pas le contempler, comme présent, ce qui faisoit la 2.de partie de la proposition, donc tout ce que nous imaginons conduire à la joye &c.

C. Q. F. D.

Proposition XXIX.

Nous tacherons de faire tout ce que nous imaginons que les hommes * regardent avec joye, et tout ce que

* Par hommes nous entendrons dans la suite ceux pour lesquels nous n'avons jamais éprouvé aucune affection.

nous croirons être un sujet d'aversion pour eux, le sera aussi pour nous.

Demonstration

Nous aimerons ou nous haïrons quelque chose en imaginant seulement que les hommes l'aiment ou la haïssent (prop. 27.) c'est à dire (Schol. prop. 13.) ce sera pour nous une raison de nous réjoüir ou de nous affliger de sa présence, par conséquent (prop. préc.) nous tacherons de faire tout ce que nous imaginerons que les hommes aiment ou regardent avec joye &c. C. Q. F. D.

Scholie

L'effort que nous faisons pour faire ou ne pas faire quelque chose en vüe seulement de plaire aux hommes, se nomme ambition sur tout lorsque à ce désir de plaire nous sacrifions notre avantage ou celui des autres; sans cette derniere circonstance cet effort se nomme humanité, ensuite je nomme loüange la joye avec laquelle nous imaginons une action que fait un autre pour nous réjoüir et j'appelle blâme au contraire la tristesse qui naît de l'aversion que nous avons pour l'action d'un autre.

Proposition XXX.

Si quelqu'un a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joye, il aura la même affection accompagnée de l'idée de soi-même comme cause, ou ce qui est la même chose, il se considérera lui même avec joye, Si au contraire, il a fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de tristesse il se considerera lui même avec tristesse.

Demonstration

Nous serons affectés de tristesse ou de joye en imaginant seulement que nous faisons éprouver aux autres ces affections (prop. 17.) Or l'homme a une connoissance intime de lui même par les affections qui le déterminent à agir (props. 19 et 23. p. 3.) donc celui qui fait quelque chose qu'il imagine affecter les autres de joye, éprouvera la même affection avec la connoissance intime de soi-même comme cause, ou il se considera lui même avec joye, et au contraire &c. C. Q. F. D.

Scholie

L'amour (schol. prop. 13.) étant une joye accompagnée de l'idée d'une cause externe et la haine une tristesse accompagnée aussi de l'idée

de l'idée d'une cause externe, cette joye et cette tristesse seront par consequent des especes d'amour et de haine ; mais par ce que l'amour et la haine se rapportent à des objets externes, nous donnerons d'autres noms à ces affections ; savoir, le nom de Gloire à la Joye accompagnée de l'idée d'une cause externe et celui de honte à la tristesse contraire à cette joye ; en Supposant toute fois que cette Joye et cette tristesse arrivent de la Louange ou du Blâme ; car autrement je nommerai Satisfaction interne la Joye accompagnée de l'idée d'une cause externe ; et Repentir la Tristesse qui lui est contraire.

Ensuite comme il peut se faire (Corol. prop. 17. p. 2.) que la Joye dont

dont quelqu'un imagine affecter les autres ne soit qu'imaginaire, et (Prop. 25) que chacun tache d'imaginer ce qui lui paroit favorable à la Joye ; il peut arriver facilement que la gloire se change en Orgüeil, et qu'il imagine être agréable à tout le monde lorsqu'il est à charge.

Proposition XXXI.

Si nous imaginons que quelqu'un aime,

desire ou hait une chose que nous aimons
devions, ou haïssons, par la même notre amour
notre desir, ou notre haine seront plus constans
Si au contraire nous imaginons que quelqu'un
a de l'aversion pour ce que nous aimons ou
qui aime ce que nous haïssons, alors notre
ame sera dans l'indetermination ou l'incertitude.

Demonstration

Nous aimerons une chose en imaginant
seulement qu'un autre l'aime (prop. 27.) or sans
cela nous sommes supposés l'aimer, il survient
donc une nouvelle cause qui entretient cet
amour et qui par conséquent nous fera aimer
ce que nous aimions deja: Ensuite nous
aurons de l'aversion pour une chose, par cela
même que nous la regarderons comme un
sujet d'aversion pour un autre (meme prop.)
mais en supposant que nous aimions déja
cette chose, nous aurons en même tems de
l'amour et de l'aversion pour une même
chose, ou ce qui est la même chose (Schol. prop. 17)

notre ame sera dans l'indetermination et dans l'incertitude, C. Q. F. D.

Corollaire

De cette proposition et de la 28.e il suit que nous faisons nos efforts afin que les autres aiment ce que nous aimons, et qu'ils haissent ce que nous haissons. C'est ce principe qui fait dire à Ovide dans l'Elegie 19 de ses amours.

> C'est être peu délicat que d'aimer sans obstacle et sans rivaux ou d'aimer ce que les autres n'aiment point. L'espérance et la crainte sont les plus doux charmes en amour.

Scholie

Cet effort que nous faisons pour faire éprouver aux autres notre amour ou notre haine, est une vraie ambition (Schol. prop. 29.) ainsi nous voyons que nous desirons tous naturellement que les autres se conforment à notre maniere de vivre, que lorsque plusieurs desirent la même chose, ils se nuisent les uns aux autres et que lorsque plusieurs veulent être loüés et aimés de tout le monde, ils se haissent réciproquement.

Proposition XXXII

Si nous imaginons que quelqu'un jouït d'une chose dont il peut seul jouïr, nous tâcherons de faire ensorte qu'il n'en jouïsse pas.

Demonstration

Nous aimerons une chose et nous tâcherons d'en jouïr par la même que nous imaginons qu'un autre en jouït (prop. 27. avec son coroll.) or suivant l'hypothese nous regardons comme un obstacle à notre joye, qu'un autre jouïsse de cette chose, donc (prop. 28.) nous faisons nos efforts pour l'empêcher de jouïr. C. Q. F. D.

Scholie.

Nous voyons qu'il est très conforme à la nature humaine d'avoir pitié des malheureux et de porter envie à ceux qui sont heureux et (prop. précéd.) notre haine est d'autant plus grande pour ces derniers que nous aimons davantage la chose dont nous imaginons qu'ils jouïssent; nous voyons aussi que l'envie et l'ambition derivent comme la pitié de la nature humaine; enfin si nous

voulons

consulter l'expérience, nous verrons qu'elle nous apprend tout ce que je viens de dire surtout si nous faisons attention aux premières années de notre âge; car nous voyons que les enfans, parceque leur corps est continuellement dans une espece d'équilibre, nous voyons, dis je, qu'ils ne rient ou ne pleurent que parcequ'ils voyent les autres rire ou pleurer; qu'ils s'empressent d'imiter tout ce qu'ils voyent faire aux autres, et qu'enfin ils desirent tout ce qu'ils imaginent faire plaisir aux autres et cela comme je l'ai dit parceque les images des choses ne sont que les affections du corps ou des modes produits dans le corps humain par des causes externes, et par lesquels il est déterminé à faire telle ou telle chose.

Proposition XXXIII.

Lorsque nous aimons une chose semblable à nous, nous faisons tous nos efforts pour en être aimés.

Demont.

Demonstration

Nous tâchons d'imaginer la chose que nous aimons préferablement à toutes les autres (prop. 12) si donc cette chose est semblable à nous, nous tacherons de leur procurer de la joye plutôt qu'aux autres (prop. 29) ou nous tâcherons autant que nous pourrons de faire en sorte que l'objet aimé soit affecté de joye accompagnée de l'idée de nous mêmes, cést-à dire (Schol. prop. 13.) qu'il nous aime. C. Q. F. D.

Proposition XXXIV.

Nous nous glorifierons d'autant plus que nous nous croirons plus aimés de l'objet de notre affection.

Demonstration

Nous tachons autant que nous pouvons (prop. préced.) d'être aimés de la chose que nous aimons, cést à dire (Schol. prop. 13.) que nous faisons en sorte que la chose aimée soit affectée de joye accompagnée de l'idée de nous mêmes: ainsi cet effort est d'autant plus secondé que nous imaginons l'objet aimé

affecté d'une plus grande joye, cést-à dire (prop. 11. avec. sa Schol.) que la joye de l'objet aimé est la regle de la notre; Or lorsque nous nous rejoüissons d'avoir donné de la joye à un objet semblable à nous, nous nous considerons nous-même avec joye. Donc (prop. 30.) nous nous considererons nous-même avec d'autant plus de joye, que l'affection de l'objet aimé à notre égard nous paroîtra plus grande, ou (Schol. prop. 30.) nous nous glorifierons d'autant plus que cette affection sera plus grande C. Q. f. D.

Proposition XXXV.

Si nous imaginons que quelqu'un attache également ou plus fortement que nous l'objet de notre amour dont nous avions seuls la possession, nous haïrons cet objet et nous porterons envie à notre rival

Demonstration

Nous nous glorifierons (prop. préced.) c'est à dire, (Schol. prop. 30.) nous nous rejoüirons d'autant plus que le degré d'amour de l'objet aimé envers

envers nous, nous paroîtra plus grand. par conséquent (prop. 28.) nous faisons tous nos efforts pour imaginer que l'objet aimé nous est étroitement attaché, et si nous nous imaginons qu'un autre le désire, cet effort et cet appetit sera augmenté (prop. 31.) or cet effort ou appetit est supposé reprimé par l'image de la chose aimée accompagnée de l'image de celle que la chose aimée se forme, donc (Schol. prop. 11.) par cela même nous serons affectés de tristesse accompagnée de l'idée de la chose aimée comme cause et en même tems de l'image de l'autre objet, c'est à dire (Schol. prop. 13.) que nous haïrons la chose aimée et notre rival (corell. prop. 13.) auquel de plus nous porterons envie à cause du plaisir que lui fait l'objet aimé. C. Q. F. D.

Scholie

Cette haine pour la chose aimée jointe à l'envie se nomme jalousie qui n'est autre chose que l'incertitude de l'esprit produite par l'amour et la haine accompagnée de l'idée de celui à qui nous portons envie. De plus cette haine pour la

la chose aimée sera plus grande à proportion de la joye dont le jaloux avoit coutume d'être affecté par l'amour reciproque de la chose aimée, et à proportion de l'affection que nous avons eüe pour celui que nous imaginons joüir de la chose aimée: car notre haine pour lui sera une raison de haïr la chose aimée (prop. 24.) parceque nous imaginons que cette chose affecte de joye ce que nous haïssons et de plus (coroll. prop. 15.) parceque nous sommes obligés de joindre l'image de la chose aimée avec l'image de ce que nous haïssons, cette derniere raison a ordinairement lieu dans l'amour pour les femmes; car celui qui imagine qu'une femme qu'il aime se livre à un autre s'affligera non seulement parceque son appetit est reprimé; mais encore il aura de l'aversion pour cette femme parce qu'il sera obligé de joindre l'image de l'objet aimé avec l'image honteuse de son rival, j'ajoute enfin à cela que le jaloux n'est pas accüeilli aussi agreablement par l'objet aimé qu'il avoit coutume de l'être, ce qui est une

nouvelle cause d'affliction pour celui qui aime comme je vais le faire voir.

Proposition XXXVI.

Celui qui se ressouvient d'une chose qui lui a fait plaisir, désire d'en jouir avec les mêmes circontances que la premiere fois qu'il y a pris plaisir

Demonstration

Tout ce que l'homme a vû dans la chose qui lui a fait plaisir sera pour lui une cause accidentelle de joye (prop. 15.) par conséquent (prop. 28) il désirera d'en jouir aussi bien que de la chose vû il desirera jouir de la chose avec les mêmes circonstances que la premiere fois qu'il y a pris plaisir.

Corollaire

Ainsi celui qui aime s'attristera, s'il trouve qu'une de ces circontances lui manque

Demonstration

En effet lorsqu'il trouve quelque circontance de moins, il imagine quelque chose qui éloigne l'existence de l'objet aimé. Or (prop. précéd.) son amour lui fait désirer cette circontance, donc

(prop. 19) il s'attristera, s'il imagine qu'elle
lui manque

Scholie

Cette tristesse lorsqu'elle regarde l'absence de
ce que nous aimons, se nomme regret.

Proposition XXXVII.

Le désir qui naît de la tristesse ou de la joye
de la haine ou de l'amour est d'autant plus fort
que l'affection est plus grande.

Demonstration

La tristesse diminue ou lie la puissance d'agir
de l'homme (Schol. prop. 11.) cét à dire (prop. 7)
diminüe ou retient l'effort avec lequel l'homme
tâche de persévérer dans son éxistence, par conseqû.
(prop. 5.) elle est contraire à cet effort, et tous les
efforts d'un homme affecté de tristesse se portent
à l'éloigner. Or suivant la definition de la tristesse
plus elle est grande, plus elle s'oppose à la
puissance d'agir de l'homme, donc plus la
tristesse est grande plus l'homme emploira
sa puissance d'agir pour l'éloigner, cét à dire,
(Schol. prop. 9.) que plus le désir ou l'appetit

pour

pour lequel il tachera de l'éloigner sera grand. Ensuite la joye (Schol. prop 11.) augmentant ou secondant la puissance d'agir de l'homme, il est facile de démontrer que l'homme affecté de joye ne desire rien tant que de la conserver, et que ce désir est d'autant plus fort que la joye est plus grande. Enfin la haine et l'amour étant des affections de joye ou de tristesse, il suit de là que l'effort, l'appetit ou le désir qui viennent de l'amour ou de la haine seront plus ou moins grands à proportion de la haine ou de l'amour.

Proposition XXXVIII

Si quelqun commence à haïr un objet qu'il a aimé, ensorte que son amour soit entierement détruit, il le haïra par cette raison plus que s'il ne l'avoit jamais aimé, et sa haine sera d'autant plus grande qu'il aura eu plus d'amour

Demonstration

En effet si quelqun commence de haïr une chose qu'il a aimée, le nombre de ses appetits qui sont reprimés est plus grand que s'il ne

l'eut jamais aimée : car l'amour est une joye (Schol. prop. 13.) que l'homme tâche de conserver autant qu'il peut (prop. 28.) et cela (même Schol.) en considerant la chose aimée comme présente et (prop. 21.) en l'affectant de joye autant qu'il peut, et cet effort est d'autant plus grand que l'amour est plus vif (prop. précéd.) de même que l'effort qu'il fait pour être aimé de la chose qu'il aime (prop. 23.). or ces efforts sont reprimés par la haine pour la chose aimée (coroll. prop. 13 et prop. 23.) donc celui qui aime sera par cette raison affecté de tristesse (Schol. prop. 11.) et d'autant plus que l'amour a été plus grand, c'est à dire qu'outre la tristesse qui a été cause de la haine, il en naît une autre de l'amour qu'il a eu, et conséquemment il considérera la chose aimée avec une plus grande affection de tristesse c'est à dire (Schol. prop. 13.) qu'il la haïra plus que s'il ne l'eut jamais aimée, et d'autant plus que son amour aura été plus grand. C. Q. S. D.

Proposition XXXIX.

Celui qui a de la haine pour quelqu'un

tachera de lui faire du mal, à moins qu'il ne craigne qu'il ne lui en arrive un plus grand, et au contraire celui qui aime tachera suivant la même loi de faire du bien à l'objet de son amour.

Demonstration

Haïr quelqu'un cest (Schol. prop. 13) le regarder comme cause de tristesse et par consequent (prop. 28.) celui qui haït tachera d'eloigner ou de detruire l'objet de sa haine. mais s'il craint quelque chose de plus facheux ou un plus grand mal et qu'il croye pouvoir l'eviter en ne faisant pas à l'objet de sa haine le mal qu'il avoit projetté de lui faire il desirera (prop. 28.) de s'en abstenir, et cela, (prop. 37.) avec un plus grand effort que celui qui le portoit à faire du mal, par consequent ce dernier effort l'emportera sur le premier comme je l'ai dit; la demonstration de la seconde partie se fait de la même maniere, donc celui qui haït quelqu'un &c. C. Q. F. D.

Scholie

Par bien j'entens ici toute espece de joye et tout ce qui y conduit et particulierement tout ce qui satisfait nos desirs quels qu'ils soient, et par

mal j'entens toute espece de tristesse, et particulierem
tout ce qui s'oppose à nos désirs ; car j'ai fait voir
plus haut dans la scholie prop. 9, que ce n'est par
parceque nous jugeons une chose bonne que
nous la desirons ; mais que nous l'appellons bonne
parceque nous la desirons ; et par conséquent
nous appellons mal tout ce qui est pour nous
un sujet d'aversion. C'est pourquoi chacun suivant
qu'il est affecté juge du bien et du mal, du mieux
et du pire et enfin de ce qui est parfaitement
bon ou parfaitement mauvais : ainsi un avare
regarde les richesses comme le souverain bien
et leur privation comme le plus grand mal ;
l'ambitieux ne desire rien tant que la gloire
et ne craint rien tant que la honte, Dieu
ne fait tant de plaisir à l'envieux que le malheur
d'autrui, et rien ne l'afflige comme le bonheur
des autres, ainsi chacun suivant qu'il est affecté
regarde les choses comme bonnes ou mauvaises
utiles ou inutiles. Du reste cette affection qui
dispose l'homme à ne pas vouloir ce qu'il veut

ou

ou à vouloir ce qu'il ne veut pas, se nomme crainte qui n'est autre chose que l'appréhension entant qu'elle dispose l'homme à eviter par un moindre mal celui qu'il juge devoir arriver, (prop. 28.) mais si la honte est le mal qu'il craint alors cette crainte se nomme appréhension de la honte; enfin si le desire d'eviter un mal futur est reprimé par la crainte d'un autre mal de façon que l'homme ne sache à quoi se déterminer alors la crainte se nomme consternation, surtout si les deux maux qu'il craint sont considérables

Proposition XL.

Nous haïrons celui dont nous imaginons être haïs et auquel nous ne croyons avoir donné aucun sujet de haine.

Demonstration

Celui qui imagine quelqu'un affecté de haine le sera aussi (prop. 27.) c'est à dire (Schol. prop. 13.) qu'il sera affecté de tristesse accompagnée de l'idée d'une cause externe; or suivant l'hypothese il n'imagine aucune cause de tristesse que celui qui le hait, donc par la même qu'il imagine

être haï de quelqu'un, il Sera affecté de tristesse accompagnée de celui qui le hait, ou bien suivant la même Scholie il le haira, C. Q. F. D.

Scholie

S'il imagine avoir donné un juste sujet de haine alors (prop. 30. et sa Schol.) il Sera affecté de honte mais cela arrive rarement (prop. 25.) Ensuite cette haine reciproque peut venir de ce que la haine est suivie de l'effort de faire du mal à celui qui est haï (prop. 39.) donc celui qui imagine être haï de quelqu'un, le regardera comme cause de quelque mal ou de la tristesse, et il Sera par conséquent affecté de tristesse, ou de crainte accompagnée de l'idée de celui qui le hait comme cause, c'est-à-dire qu'il Sera affecté de haine comme j'ai dit ci dessus.

Corollaire I.

Celui qui imagine être haï de quelqu'un qu'il aime Sera combattu en même tems par la haine et par l'amour: car en tant qu'il imagine en être haï, il est déterminé (prop. préced.) à le haïr à Son tour. Or néanmoins, il l'aime Suivant l'hypothese, donc il Sera combattu en même tems par l'amour et par la haine.

Corollaire 2.

Si nous imaginons avoir reçu quelque mal par un effet de la haine de celui pour lequel auparavant nous n'avons éprouvé aucune affection, nous tâcherons aussitôt de le lui rendre.

Demonstration

Nous haïrons à notre tour celui dont nous imaginons être haïs (prop. préced.) et nous tacherons de nous ressouvenir de tout ce qui peut l'affecter de tristesse (prop. 26.) et nous nous appliquerons à le lui faire sentir. Or suivant l'hypothese le mal que nous en avons reçu est la premiere chose que nous imaginons, donc nous tacherons de le lui rendre.

Scholie

L'effort que nous faisons pour faire du mal à celui que nous haïssons se nomme colere, et celui que l'on fait pour rendre le mal que l'on a reçu se nomme vengeance.

Proposition XLI.

Si nous imaginons être aimés de quelqu'un et que nous ne craignons pas lui en avoir

donné sujet (ce qui peut arriver suivant le corollaire prop. 15 et la prop. 16.) nous l'aimerons à notre tour.

Demonstration

Cette proposition se demontre de même que la précédente, voyez en la scholie.

Scholie

Nous nous glorifierons si nous croyons avoir donné un juste sujet d'amour (prop. 30. et schol.) ce qui (prop. 25.) arrive plus frequemment et dont j'ai dit que le contraire arrive lorsque nous imaginons être haïs (schol. prop. précéd.) Or cet amour réciproque, et conséquemment (prop. 30) cet effort de faire du bien à celui qui nous aime et qui tâche de nous en faire se nomme Reconnoissance ou gratitude; on voit par là que les hommes sont plus portés à la vengeance qu'a la reconnoissance.

Corollaire

Celui qui imagine être aimé de celui qu'il hait sera combattu en même tems par la haine et par l'amour. Ce corollaire se demontre de la même maniere que le corell. de la prop. précéd.

Scholie.

Scholie

Si la haine prévaut, il tâchera de faire du mal à celui qui l'aime, et cette affection se nomme cruauté, surtout si l'on croit que celui qui aime n'a donné aucun sujet de haine.

Proposition XLII.

Celui qui par amour ou dans l'espérance de la gloire a rendu service à quelqu'un s'attristera, s'il voit que son bienfait est payé d'ingratitude.

Demonstration

Si nous aimons un objet semblable à nous nous ferons tous nos efforts pour en être aimés (prop. 33.) celui donc qui rend service à un autre par amour, est conduit par le désir qu'il a d'en être aimé, c'est à dire (prop. 34.) par l'espérance de la gloire, ou (Schol. prop. 30.) de la joye, c'est pourquoi (prop. 12.) il tâchera autant qu'il pourra d'imaginer cette cause de gloire ou de la considerer comme existante actuellement, or suivant l'hypothese il imagine une autre chose qui en éloigne l'existence, donc (prop. 19.) par la même il sera attristé.

Proposition XLIII.

La haine est augmentée par une haine reciproque et elle peut être détruite par l'amour.

Demonstration

Si nous imaginons être haïs de celui que nous haïssons, cette idée (prop. 40.) produira une nouvelle haine ajoutée à la premiere: mais si au contraire nous imaginons être aimés de l'objet de notre haine nous nous contemplons avec joye, autant que nous nous le persuadons (prop. 30.) et nous tâchons de plaire à cet objet (prop. 29.) cette idée (prop. 40.) nous tâchons de ne pas le haïr et de ne l'affecter d'aucune tristesse, et cet effort (prop. 37.) est plus ou moins grand à proportion de l'affection qui le produit, et par conséquent s'il est plus grand que celui qui est produit par la haine et avec lequel il tache d'affecter de tristesse l'objet de sa haine (prop. 26.) il prévaudra et détruira la haine.

C. Q. F. D.

Proposition XLIV.

La haine qui est vaincue par l'amour se change en amour, et dès lors cet amour est plus grand

grand que si la haine ne l'eut point précédé.

Demonstration

Cette proposition se demontre comme la 38.me En effet celui qui commence d'aimer une chose qu'il haissoit et qu'il avoit coutume de contempler avec tristesse, se réjouit parcequ'il l'aime, et à cette joye que renferme l'amour (voyez la defint. 6 schol. prop. 13.) se joint celle qui provient de ce que l'effort qu'il fait pour éloigner la tristesse que renferme la haine est secondé, en compagnie de l'idée de celui qu'il a hai, comme cause (ce que j'ai fait voir dans la prop. 37.).

Scholie

Quoique cela soit ainsi personne cependant ne tachera de hair un objet ou de l'affecter de tristesse pour jouir de cette plus grande joye c'est à dire, personne ne désirera un mal dans l'espérance de le réparer, et personne ne souhaitera d'être malade dans l'esperance de rétablir sa santé: car chacun tache de conserver son existence et d'éloigner la tristesse autant qu'il lui est possible. Que si au contraire on pouvoit

pouvoit concevoir que l'homme pût désirer de haïr quelqu'un pour l'aimer ensuite davantage, dans ce cas là il désireroit toujours de le haïr, car l'amour sera d'autant plus fort que la haine aura été plus grande, c'est pourquoi il désirera toujours que la haine augmente de plus en plus, et par la même raison l'homme désirera toujours que sa maladie augmente pour jouïr ensuite d'une plus grande joye par le rétablissement de sa santé, par conséquent il tachera d'être toujours malade, ce qui est absurde (prop. 6.)

Proposition XLV.

Nous haïrons un objet semblable à nous si nous imaginons qu'il a de la haine pour un autre objet semblable à nous et que nous aimons.

Demonstration

En effet une chose aimée hait celui qui la hait (prop. 40.) ainsi celui qui aime, imagine que la chose aimée est affectée de haine c'est à dire de tristesse (Schol. prop. 13) S'il imagine

imagine que quelqu'un la hait, par conséquent (prop 21) il s'attriste et cela accompagné de l'idée de celui qui hait la chose aimée comme cause c'est à dire (Schol. prop. 13.) qu'il le haïra.

Proposition XLVI

Si quelqu'un a été affecté de joye ou de tristesse par une personne d'une classe ou d'une nation differente de la sienne, et cela accompagné de l'idée de cette personne, sous le nom universel de la classe ou de la nation comme cause, non seulement il la haïra ou l'aimera, mais encore il aimera ou haïra tous ceux qui seront de la même classe ou de la même nation.

Demonstration

La demonstration de cette proposition se fait par la prop. 16.

Proposition XLVII.

La joye qui nait de ce que nous imaginons que l'objet de notre haine est detruit ou affecté d'un autre mal, n'est pas produite sans quelque tristesse de l'ame

Demonstration

La prop. 27. rend celle-ci évidente: car nous nous

attristons autant que nous imaginons qu'un objet semblable à nous est affecté de tristesse.

Scholie.

Cette proposition peut encore se demontrer par le corll. prop. 17. p. 2.) car toutes les fois que nous nous ressouvenons d'une chose qui=quelle n'existe pas actuellement, nous ne la considerons que comme présente et le corps est affecté de la même maniere, cent pourquoi autant que le souvenir de cette chose subsiste, l'homme est déterminé à la contempler avec tristesse, et cette détermination tant que dure l'image de cette chose, est liée par le souvenir des objets qui en éloignent l'existence: mais elle n'est pas detruite et ainsi l'homme ne se réjouit qu'autant que cette détermination est reprimée, de là vient que la joye qui naît du mal de la chose que nous haïssons est renouvellée toutes les fois que nous nous ressouvenons de cette même chose. En effet comme je l'ai dit quand l'image de cette chose est excitée, comme cette image renferme l'existence de la chose,

elle détermine l'homme à contempler cette chose avec la même tristesse qu'il avoit coutume de la contempler lorsqu'elle éxistoit. mais comme à l'image de cette chose il en a joint d'autres qui éloignent l'existence de celle-ci, cette détermination à la tristesse trouve aussitôt des obstacles, et l'homme se réjouit de nouveau, et cela aussi souvent que l'image en est réjouie ; C'est la raison pour laquelle les hommes se réjouissent toutes les fois qu'ils se ressouviennent de quelque mal passé, et se plaisent à raconter les dangers dont ils sont délivrés, car lorsqu'ils imaginent quelque danger, ils le contemplent comme futur et sont déterminés à le craindre, mais cette détermination trouve des obstacles dans l'idée de la délivrance qu'ils ont jointe à l'idée de ce danger, lorsqu'ils en ont été délivrés, et qui fait de nouveau leur sécurité et leur joye.

Proposition XLVIII.

L'amour et la haine par exemple envers Pierre sont détruites Si la tristesse et la joye

qu'entrainent ces deux affections sont jointes
à l'idée d'une autre cause, et elles sont diminuée
en tant que nous imaginons que Pierre n'a par
été seul la cause de l'une ou de l'autre.

Demonstration

La définitive de l'amour et de la haine rend
cette proposition évidente, vous pouvez la voir
dans la schol. prop. p. 13. En effet la joye n'est
appellée amour et la tristesse haine envers
Pierre que parceque Pierre est considéré comme
la cause de l'une ou de l'autre. Ainsi cela
detruit ou absolument ou en partie, l'affection
envers Pierre sera aussi detruite ou absolument
ou en partie.

Proposition XLIX.

L'amour et la haine envers une chose que
nous croyons libre seront plus fortes par la même
raison qu'envers une chose nécessaire.

Demonstration

Une chose que nous croyons libre doit être perçue
par elle même et sans d'autres objets (def. 7 p. 1.)
Si donc nous imaginons que cette chose est la cause

de la joye ou de la tristesse, nous l'aimerons ou la haïrons par cette même raison (Schol. prop. 13) et cela (prop. précéd.) avec les sentimens d'amour ou de haine qui naîtront de l'affection donnée. mais si nous regardons comme nécessaire la chose qui est cause de cette affection, alors (def. 7. p. 1.) nous imaginerons qu'elle n'est pas seule mais conjointement avec d'autres, la cause de cette affection et par conséquent (prop. précéd.) l'amour et la haine envers cette chose seront moins grandes.

Scholie.

De là vient que les hommes parcequ'ils se croyent libres, s'aiment et se haïssent les uns les autres, plus que les autres choses. Joignez à cela l'imitation des affections. Voyez là dessus les prop. 27. 34. 40. et 43.

Proposition L.

Toute chose quelconque peut être la cause accidentelle de l'esperance ou de la crainte.

Demonstration

Cette proposition se demontre de la même maniere que la prop. 15. voyez la avec la sch. prop. 18.

Scholie

Scholie

On appelle bons ou mauvais présages, les choses qui sont cause accidentelle de l'espérance ou de la crainte; ensuite ces mêmes présages sont la cause de la joye ou de la tristesse entant qu'ils le sont de la crainte ou de l'espérance suivant la definition de l'espérance et de la crainte dans la schol. 2 prop. 18. et consequemment (coroll. prop. 15) nous aimons ou nous haïssons ces mêmes présages et (prop. 28.) nous tâchons de les employer comme des moyens pour parvenir à ce que nous esperons ou de les éloigner comme des obstacles, ou des causes de crainte. De plus il suit de la prop. 25. que notre nature nous rend credules sur tout ce que nous esperons et nous fait croire difficilement ce que nous craignons ce qui fait que nous n'avons jamais des idées justes sur les objets de notre espérance et de notre crainte; c'est la source des superstitions qui couvrent la surface de la terre et qui divisent les hommes. Au reste je ne crois pas qu'il

qúil soit nécessaire de faire voir ici toutes les incertitudes de l'ame qui viennent de l'espérance et de la crainte, puisque de la seule definition de ces affections il suit qúil n'y a point d'esperance sans crainte, ni de crainte sans espérance, comme je l'expliquerai plus au long en son lieu et de plus puisque nous aimons ou nous haissons une chose en tant qu'elle est l'objet de notre espérance ou de notre crainte, chacun peut facilement appliquer à l'esperance et à la crainte, ce que j'ai dit de l'amour et de la haine.

Proposition LI.

Differens hommes peuvent être affectés diversement par un seul et même objet et le même homme peut l'être aussi diversement en differens tems par un seul et même objet.

Demonstration

Le corps humain est affecté de plusieurs manieres par les corps externes (postul. 3. p. 2.) deux hommes peuvent donc être affectés diversement dans le même tems et par

conséquent ils peuvent être affectés diversement par un seul et même objet (axiom. 1. après le 2em. 3. prop. 13. p. 2.) Ensuite le corps humain peut être affecté tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, suivant le même postulat et par conséquent suivant le même axiome il peut être affecté différemment en divers tems par un seul et même objet.

Scholie

Nous voyons donc qu'il peut se faire que l'un haïsse ce que l'autre aime, que l'un craigne ce que l'autre ne craint point; et que le même homme aime aujourd'hui ce qu'il haïssoit autrefois, et qu'il ose ce qu'il craignoit auparavant. Ensuite chacun jugeant du bien et du mal, du mieux et du pire, suivant qu'il est affecté (Schol. prop. 39) il s'ensuit que le jugement des hommes peut varier autant que leur affection * et de là vient que lorsque nous faisons

* J'ai fait voir (Schol. prop. 17. p. 2.) que cela pouvoit avoir lieu quand même l'esprit humain seroit une partie de l'intelligence divine.

faisons des comparaisons, nous distinguons les hommes par la seule difference des affections et que par cette raison nous les nommons intrepides, timides, ou enfin de quelqu'autre maniere; par exemple je nommerai intrepide celui qui ne craint point le mal que j'ai coutume de craindre, et si je vois de plus que son desir de faire du mal à celui qu'il hait ou du bien à celui qu'il aime, n'est point reprimé par la crainte du mal qui a coutume de me retenir; je le nommerai audacieux. Ensuite je regarderai comme timide celui qui craint un mal que j'ai coutume de mépriser, et si de plus je m'apperçois que son desir est reprimé par la crainte du mal qui ne peut me retenir; je le nommerai pusillanime, c'est ainsi que jugent tous les hommes. Enfin la nature de l'homme et l'inconstance de son jugement étant telles qu'il juge souvent des choses par la seule affection et ce qu'il croit être favorable à la joye ou à la tristesse et que par cette raison (Cfr. p. 28) il

approche

approche de lui ou qu'il éloigne ; n'étant souvent qu'imaginaire, nous concevons facilem.t sans parler de ce que j'ai dit dans la 2.de partie sur l'incertitude des choses ; nous concevons, dis-je, que l'homme est souvent la cause de sa tristesse aussi bien que de sa joye et qu'il est affecté de l'une ainsi que de l'autre toujours avec l'idée de soi même comme cause. par conséquent on comprend facilement ce que c'est que le repentir et la propre satisfaction. Savoir que le repentir est une tristesse accompagnée de l'idée de soi-même comme cause et la propre satisfaction une joye accompagnée de la même idée, et ces affections sont très fortes parceque les hommes se croyent libres (prop. 49.)

Proposition LII.

Nous ne contemplerons pas si longtems un objet que nous avons vû auparavant avec d'autres ou dans lequel nous n'avons imaginé que ce qu'il a de commun avec plusieurs que celui dans lequel nous imaginons quelque

chose de particulier.

Demonstration

Si nous avons vû un objet avec d'autres le souvenir de cet objet nous rappelle aussitôt celui des autres (Prop. 18. p. 2. et sa Schol.) et ainsi la contemplation d'un objet nous entraine aussitôt dans la contemplation d'un autre; il est ainsi d'un objet dans lequel nous n'imaginons que ce qu'il a de commun avec plusieurs car nous supposons que nous ne contemplons rien en lui que nous n'ayons vû auparavant avec d'autres. mais lorsque nous supposons que nous imaginons dans quelque objet quelque chose de particulier que nous n'avons jamais vû auparavant, je dis seulement que tandis que l'ame contemple cet objet, elle n'a rien qui puisse la faire passer de cette contemplation à une autre et par conséquent elle est déterminée à contempler cet objet seulement, donc l'objet &c. C. Q. F. D.

Scholie

Cette affection de l'ame ou cette imagination,

d'une chose particuliere entant qu'elle est seule
dans l'ame se nomme admiration, et si elle est
produite par un objet que nous craignons, elle
se nomme consternation, parceque l'admiration
d'un mal tient tellement l'homme en suspens
et fixé à la seule contemplation de ce mal qu'il
n'est pas en état de penser à d'autres objets par
lesquels il pourroit éviter ce mal. mais si nous
admirons la prudence d'un homme, son industrie
ou quelqu'autre chose pareille comme par là
nous croyons que cet homme est infiniment au
dessus de nous, alors l'admiration se nomme
vénération, et heureux si nous admirons dans
l'homme sa colere, son envie &c. Ensuite si
nous admirons la prudence, l'industrie &c.
d'un homme que nous aimons, notre amour
par là deviendra plus grand (prop. 17.) et cet
amour joint à l'admiration ou à la vénération
nous le nommons devotion, de la même maniere
nous pouvons également concevoir la haine

l'espérance, la sécurité et les autres affections jointes à l'admiration et par là nous trouverons plus d'affections qu'on n'a coutume d'en indiquer par les noms reçus, ce qui fait voir que l'usage ordinaire des affections plutôt que leur exacte connoissance en a fait trouver les différens noms.

à l'admiration est opposé le mépris dont voici ordinairement la cause, cét qu'en voyant quelqu'un admirer, aimer, craindre une chose, ou lorsqu'une chose au premier aspect nous paroit semblable aux choses que nous craignons &c. (prop. 15 avec son coroll. et prop. 27.) nous sommes déterminés à l'admirer, à l'aimer ou à la craindre &c. mais si la présence ou une plus exacte contemplation de la chose détruit dans notre esprit ce qui peut être la cause de l'admiration, de l'amour, de la crainte &c. alors par la présence de la chose l'ame est plutôt déterminée à penser à ce qui n'est pas dans l'objet qu'à ce qui y est, quoique la présence de l'objet ait coutume de reveiller particulierement l'idée de ce qui est dans l'objet. Or comme la devotion vient de l'admiration

de la chose que nous aimons, de même l'envie vient du mépris de la chose que nous haïssons ou que nous craignons, et le dédain du mépris de la folie, comme la vénération de l'admiration de la prudence, enfin nous pouvons concevoir l'amour, l'espérance, la gloire et les autres affections jointes au mépris, et déduire de là plusieurs autres affections que nous n'avons pas coutume de distinguer des autres par des noms particuliers.

Proposition LIII.

L'âme se réjouit lorsqu'elle se contemple soi-même et sa puissance d'agir, et sa joye est d'autant plus grande qu'elle imagine l'un et l'autre plus distinctement.

Demonstration

L'homme ne se connoit soi même que par les affections de son corps et les idées de ces affections (prop. 19 et 23. p. 2.) lors donc qu'il arrive que l'âme peut se contempler elle même elle est supposée passer à une plus grande perfection, c'est à dire (Schol. prop. 11) être affectée,

de joye et sa joye est d'autant plus grande qu'elle peut plus distinctement s'imaginer elle même et sa puissance d'agir. C. Q. F. D.

Corollaire

Plus l'homme imagine être loüé, plus cette joye est entretenüe; en effet plus il imagine qu'on le loüe, plus il imagine affecter les autres de joye et cela accompagné de l'idée de soi même (Schol. prop. 29). et par conséquent (prop. 27) il est affecté d'une plus grande joye accompagnée de l'idée de soi même. C. Q. F. D.

Proposition LIV.

L'ame ne tâche d'imaginer que les choses qui établissent sa puissance d'agir.

Demonstration

L'effort ou la puissance de l'ame n'est autre chose que son essence (prop. 7) or l'essence de l'ame, comme il est évident affirme seulement ce qu'est l'ame et ce qu'elle peut et non ce qu'elle n'est point et ce qu'elle ne peut point. Par conséquent elle ne tache d'imaginer que ce qui affirme ou établit sa puissance d'agir.

Prop.

Proposition LV.

L'ame s'attriste lorsqu'elle imagine son impuis.ce

Demonstration

L'essence de l'ame n'affirme que ce que l'ament et ce qu'elle peut, ou il est de la nature de l'ame de n'imaginer que ce qui établit sa puissance d'agir. (prop. précéd.) ainsi quand je dis que l'ame en se contemplant elle même imagine son impuissance je veux dire seulement que lorsqu'elle tâche d'imaginer quelque chose qui établit sa puissance d'agir, l'effort qu'elle fait est reprimé, cest à dire (Schol. prop. 11.) qu'elle s'attriste.

Corollaire

Cette tristesse est entretenue et augmente toujours si l'homme se croit blamé, ce qui se demontre de la même maniere que le corroll. prop. 53.

Scholie

Cette tristesse accompagnée de l'idée de notre foiblesse se nomme humilité, et la joye qui vient de la contemplation de nous mêmes se nomme amour propre ou satisfaction de soi-même, et comme cette joye se repete autant de fois que

l'homme contemple ses vertus et sa puissance d'agir, de là vient que chacun desire raconter ses actions et faire voir les forces de son corps et de son esprit et que par cette raison les hommes se sont reciproquement à charge; il suit encore de là que les hommes sont naturellement envieux (Schol. prop. 24. et Schol. prop. 32.) ou qu'ils se réjoüissent de la foiblesse de leurs égaux et s'attristent de leurs vertus. car toutes les fois que nous imaginons nos actions nous sommes affectés de joye et d'une joye d'autant plus grande que nous les croyons plus parfaites et que nous les imaginons plus distinctement, c'est à dire (suivant ce qui a été dit Schol. 1. prop. 40. p. 2.) que notre joye est d'autant plus grande que nous pouvons plus aisement distinguer nos actions les unes des autres et les contempler comme des choses particulieres; c'est pourquoi la contemplation de nous même, nous donnera beaucoup de joye lorsque nous contemplerons en nous même quelque chose que nous ne trouverons pas dans les autres. mais notre joye sera moins

grande si ce que nous affirmons de nous mêmes peut se rapporter à l'idée universelle de l'homme ou de l'animal, et même nous nous attristerons si en comparant nos actions à celles des autres nous les trouvons plus imparfaites, nous tacherons cependant d'éloigner cette tristesse ou en interpretant en mauvaise part les actions de nos semblables ou en embellissant les nôtres autant qu'il sera possible. Il est donc évident que les hommes sont naturellement portés à la haine et à l'envie, et que c'est même une suite de leur éducation : car les parens ont coutume d'exciter leurs enfans à la vertu par le motif de l'honneur et de l'envie : mais il reste peut être encore une difficulté, c'est que nous sommes souvent pénétrés d'admiration et de respect pour les vertus des hommes : pour lever donc cette difficulté j'ajouterai le corollaire qui suit.

Corollaire

Nous ne portons envie qu'aux vertus de nos égaux.

Demonstration

L'envie est la haine elle même (Sch. prop. 24.)

ou suivant la schol. prop. 13. une tristesse, c'est à dire (schol. prop. 11.) une affection par laquelle la puiss.ce d'agir de l'homme ou son effort est reprimé. Or l'homme ne tache de faire et ne desire que ce qui peut être une suite de sa nature donnée (schol. prop. 7.) donc l'homme ne désirera point qu'on veuille une puissance d'agir, ou ce qui est la même chose une vertu qui est propre à la nature d'un autre et étrangère à la sienne, donc son desir ne peut être reprimé, c'est à dire (schol. prop. 11.) qu'il ne peut pas s'attrister par ce qu'il contemple quelque vertu dans un être different de lui et conséquemment il ne pourra point lui porter envie: mais il le pourra envers son égal que l'on suppose de même nature que lui.

Scholie

Lon donc que j'ai dit (schol. prop. 52.) que nous avons de la vénération pour l'homme parce que nous admirons sa prudence, sa force &c. cela vient, comme le demontre la proposition précédente, de ce que nous imaginons que les vertus sont particulierement dans cet homme

et qu'elles ne sont point communes à notre nature.
c'est pourquoi nous ne les lui envions pas plus
que la hauteur aux arbres et la force aux lions.

Proposition LVI.

Il y a autant d'espèces de joye, de tristesse, de
desir et conséquemment de toute autre affection
qui en est composée, comme de l'inconstance de
l'esprit, ou qui en dérive comme l'amour, la
haine, l'espérance, la crainte &c. Il y en a, dis-je,
autant d'espèces qu'il y a d'espèces d'objets dont nous
sommes affectés.

Demonstration

La joye et la tristesse, et conséquemment les
affections qui en sont composées ou qui en
dérivent, sont des passions (Schol. prop. 11.) or
nous souffrons nécessairement (prop. 1.) en tant
que nous avons des idées inadequates, et nous ne
souffrons qu'en tant que nous avons ces idées
(prop. 3.) c'est à dire (Schol. prop. 40. p. 2.) que
nous ne souffrons nécessairement qu'en tant que
nous imaginons, ou (prop. 17. p. 2. et Schol.) qu'en
tant que nous sommes affectés d'une affection qui
renferme la nature de notre corps et celle d'un corps étranger

Donc la nature de chaque passion doit nécessairement être expliquée de maniere que la nature de l'objet qui nous affecte soit exprimée c'est à dire que la joye qui provient d'un objet comme A renferme la nature de l'objet A, et celle qui vient d'un objet comme B renferme la nature de l'objet B, et ainsi ces deux affections sont d'une nature differente parce qu'elles sont produites par des causes de differente nature de même une affection de tristesse qui vient d'un objet est d'une nature differente de celle qui est produite par une autre cause; ce qu'il faut entendre aussi de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte, de l'incertitude de l'Esprit &c. par conséquent il y a nécessairement autant d'especes de joye, de tristesse, d'amour, de haine &c. qu'il y a d'especes d'objets qui nous affectent, Or le desir est l'essence même d'un chacun ou sa nature entant qu'elle est conçue déterminée à quelque action par sa constitution quelconque donnée (Schol. prop. 9.) donc suivant que chacun est affecté par les causes externes de telle ou telle

espece de joye, de tristesse, d'amour, de haine &c.
c'est à dire selon que sa nature est constituée de telle
ou telle maniere, il faut que ses desirs soient
differens et que la nature d'un desir differe de la
nature de l'autre autant que les affections qui
produisent chaque desir different entr'elles; il y
a donc autant d'especes de desir qu'il y a d'especes
de joye, de tristesse, d'amour &c. et consequemment
suivant ce que j'ai déja demontré autant qu'il y a
d'especes d'objets qui nous affectent.

Scholie

Parmi les especes d'affection qui suivant la
proposition précédente doivent être en très grand
nombre, les plus remarquables sont la luxure
l'yvrognerie, l'amour des femmes, l'avarice,
l'ambition, qui ne sont que des notions d'amour
et de desir et qui expliquent la nature de ces deux
affections par les objets auxquels elles se
rapportent: car par luxure, yvrognerie, amour
des femmes, avarice, ambition, nous n'entendons
autre chose que l'amour et le desir immoderé
de faire bonne chere, de boire, d'avoir commerce
avec

avec les femmes, d'acquerer des richesses et de la gloire. De plus ces affections entant que nous les distinguons des autres par le seul objet auquel elles se raportent, n'ont point d'actions contraires: car la tempérance que nous avons coutume d'opposer à la luxure, la sobriété à l'yvrognerie, et enfin la chasteté à l'amour des femmes ne sont point des affections ou des passions, mais elles indiquent la puissance de l'ame qui modere ces affections. Du reste je ne puis pas expliquer ici les autres especes d'affection par ce qu'il y en a autant qu'il y a d'especes d'objets, et quand même je le pourrois, la chose n'est pas nécessaire; car quand au but que je me propose qui est de déterminer la force des affections et la puissance de notre ame sur elles, il nous suffit d'avoir une définition générale de chaque affection. Il suffit, dis-je, de comprendre les proprietés communes des affections et de l'ame pour pouvoir déterminer la qualité et l'étendüe de la puissance de notre ame, pour moderer et reprimer les affections. Ainsi quoiqu'il

y ait

y ait une grande difference entre telle et telle affection d'amour, de haine, ou de desir, par exemple entre l'amour pour les enfans, et celui qu'on a pour sa femme; il n'est pas necessaire de connoître ces differences et de faire de plus grandes recherches sur la nature et l'origine des affections.

Proposition LVII.

L'affection de chaque individu differe autant de l'affection d'un autre que l'essence de l'un differe de l'essence de l'autre

Demonstration

Cette proposition est évidente par l'axiome 1. après le Lem. 3. schol. prop. 13. Je la demontrerai néanmoins par les definitions des trois affections primitives.

Toutes les affections se rapportent au desir, à la joye ou à la tristesse, comme le font voir les definitions que nous en avons données. Or le desir est la nature même ou l'essence de chacun (voy. sa defin. schol. prop. 9.) donc le desir de chaque individu differe autant du desir d'un autre, que la nature ou l'essence de l'un differe de

de

de l'essence d'un autre; l'envie la joye et la
tristesse sont des passions qui augmentent ou
diminuent, secondent ou reprimment la puissance
d'un chacun, ou l'effort qu'il fait pour persévérer
dans son éxistence (prop. 11. et schol.) or par l'effort
que chacun fait pour persévérer dans son éxistence
entant qu'il se raporte en même tems à l'ame et
au corps, j'entends l'appetit et le desir (schol. prop. 9.)
donc la joye et la tristesse et le desir même ou
l'appetit entant qu'il est augmenté ou diminué,
secondé ou réprimé par des causes externes, c'est
à dire (même schol.) que ce desir est la nature
même de chacun; ainsi la joye ou la tristesse
d'un chacun differe de la joye ou de la tristesse
d'un autre, autant que la nature ou l'essence de
l'un differe de l'essence de l'autre, et par conséquent
l'affection de chaque individu differe de l'affection
d'un autre autant que &c.

Scholie

De là il suit que les affections des animaux
irraisonables ne different des affections des hommes
qu'autant que leur nature differe de la nature

humaine ; (car nous ne pouvons douter que les
brutes n'ayent du sentiment, depuis que nous
connoissons la nature de l'ame) Un effet le cheval
et l'homme ont la passion d'engendrer : mais
celui-là a une passion de cheval, et celui-ci une
passion humaine. De même les passions et les
appetits des insectes, des poissons et des oiseaux
doivent être differens les uns des autres, ainsi
quoique chaque individu soit content et se
reposse de sa propre nature, cette vie dont
chacun se contente et cette joye ne sont autre
chose que l'idée ou l'ame de ce même individu ;
par conséquent la joye de l'un ne differe de la
joye de l'autre qu'autant que l'essence de l'un
differe de l'essence de l'autre. Il suit enfin de
la proposition précédente qu'il y a beaucoup de
difference entre la joye d'un homme grossier et
celle d'un Philosophe ; je ne dis ceci qu'en passant
et en terminant ce que j'ai à dire sur les affections
qui se rapportent à l'homme entant qu'il souffre ;
il me reste à dire quelque chose de celles qui
lui sont rapportées entant qu'il agit.

Prop.

Proposition LVIII.

Outre la joye et le desir qui sont des passions il y a d'autres affections de joye et de desir qui se raportent à nous entant que nous agissons.

Demonstration.

L'ame se réjoüit lorsqu'elle se contemple elle même et sa puissance d'agir (prop. 53.) et elle se contemple nécessairement lorsqu'elle a une idée vraie ou adequate (prop. 43. p. 2.) or l'ame a certaines idées adequates (schol. 2. prop. 40. p. 2.) donc elle se réjoüit aussi entant qu'elle a des idées adequates c'est à dire (prop. 1.) entant qu'elle agit; suivant l'ame tache de conserver son être non seulement entant qu'elle a des idées claires et distinctes, mais encore entant qu'elle en a de confuses (prop. 9.) or par effort j'entens le desir (schol. même prop.) donc le desir se raporte à nous, même entant que nous comprenons, ou (prop. 1.) entant que nous agissons.

Proposition LIX.

Les affections qui se raportent à la joye et au desir sont les seules qui se raportent à l'ame entant qu'elle agit.

Demonst.

Demonstration

Toutes les affections se raportent au Desir, à la joye, ou à la tristesse, comme le font voir les definitions que nous en avons données. Or par tristesse j'entens que la puissance d'agir de l'ame (prop. 11 et Schol.) est diminuée ou réprimée, donc cette puissance de comprendre c'est à dire, d'agir (prop. 1) est diminuée ou reprimée entant que l'ame s'attriste, par consequent on ne peut raporter à l'ame entant qu'elle agit aucune affection de tristesse, mais seulement les affections de joye et de Desir qui par cette raison sont aussi raportées à l'ame (prop. précéd.).

Scholie

Je raporte à la force dans laquelle je distingue l'animosité (animositas) et la générosité, generositas toutes les actions qui naissent des affections qui se raportent à l'ame entant qu'elle comprend; car par animosité j'entens le Desir avec lequel chacun tache de conserver son être par les seuls principes de la raison; et par générosité j'entens le desir avec lequel chacun, suivant les principes de la raison tache d'aider les autres hommes et de se

les attacher. Ainsi je rapporte à l'animosité les actions qui n'ont pour but que l'utilité de celui qui agit, et à la générosité celles qui tendent à l'avantage d'autrui; par conséquent la tempérance, la sobriété et la présence d'esprit dans le danger &c. sont différentes espèces d'animosité; et la modestie, la clemence &c. sont diverses manières d'exercer la générosité. Je pense que par là j'ai expliqué et démontré par leurs causes premières les principales affections et les incertitudes de l'âme qui naissent de la composition de ces trois affections primitives, savoir du désir, de la joye et de la tristesse; on voit par là que nous sommes agités de plusieurs manières par les causes externes et que, semblables aux eaux de la mer soulevées par des vents contraires nous sommes toujours dans l'incertitude et dans l'ignorance de notre destinée. Or j'ai dit que j'avois démontré seulement les principales agitations de notre esprit, et non toutes les agitations possibles. car en procédant de la même manière que je l'ai déja fait voir, je puis démontrer aisément que l'amour est joint au repentir, au dédain, à la honte &c. Bien plus

je crois que chacun est convaincu parce que j'ai déja dit que les affections peuvent être combinées les unes avec les autres de tant de manieres différentes, et qu'il peut naître de là tant de variations qu'on ne sçauroit en fixer le nombre: mais suivant le but que je m'étois proposé, il me suffit d'avoir fait connoître les principales; celles en effet dont je ne parle point sont moins utiles que curieuses; j'invite cependant à faire remarquer au sujet de l'amour qu'il arrive très souvent que la jouissance de l'objet que nous désirions, donne une nouvelle constitution à notre corps qui change sa détermination, et fait naître d'autres images, et dès lors l'ame commence d'imaginer de nouveaux objets et d'avoir de nouveaux désirs; par exemple lorsque nous imaginons quelque chose qui a coutume de flatter notre gout, nous désirons d'en jouir, c'est à dire de la manger. Or tandis que nous en jouissons, l'estomac se remplit et le corps prend une nouvelle constitution, si donc le corps étant disposé différemment, l'image de ce mets qui est présent et par conséquent le desir de le manger

sont entretenues dans notre ame, la nouvelle constitution de notre corps sera contraire à ce desir et par consequent la presence de ce mets que nous desirions auparavant nous sera odieuse, et c'est ce que nous appellons dégout et ennuy. Je n'ai pas parlé des affections externes de notre corps qui sont une suite des affections de l'ame; comme le tremblement, la pâleur, les sanglots, les ris &c. par ce qu'on ne les raporte qu'au corps sans aucune rélation à l'ame. Enfin j'ai encore quelques remarques à faire sur les définitions des affections je vais donc les répeter ici par ordre et faire sur chacune les observations que je croirai nécessaires.

Definitions des Affections

I.re

Le desir est l'essence même de l'homme entant qu'elle est conçue déterminée à agir par une affection quelconque

Explication

J'ai dit (Schol. prop. 9.) que le desir est l'appetit avec

la conscience de cet appetit et que l'appetit est l'essence même de l'homme entant qu'elle est déterminée à faire ce qui tend à sa conservation. mais j'ai aussi averti dans la même scholie que je ne connoissois effectivement aucune difference entre l'appetit humain et le desir. En effet soit que l'homme ait conscience de son appetit, soit qu'il ne l'ait point, l'appetit reste toujours le même, et ainsi pour ne pas paroître tomber dans la répétition; je n'ai pas voulu expliquer le desir par l'appetit, mais j'ai taché d'en donner une definition qui comprit tous les efforts de la nature humaine que nous exprimons sous le nom d'appetit, de volonté, de desir ou d'effort; car j'aurois pû dire que le desir est l'essence même de l'homme entant qu'on la conçoit déterminée à agir: mais de cette definition (*prop. 23. p. 2*) il ne s'ensuivroit pas que l'ame peut avoir une connoissance intime du desir ou de l'appetit; il étoit donc nécessaire pour exprimer dans ma definition la cause de cette conscience (*même prop.*) d'ajouter, entant que l'essence de l'homme est

déterminée

déterminée à agir par une de ses affections
quelconque donnée. En effet par l'affection de
l'essence humaine j'entens toute sorte de constitution
de cette essence soit qu'on la suppose innée, soit
qu'on ne la conçoive que par l'attribut de la
pensée ou celui de l'etendue, soit enfin qu'on la
rapporte à l'un et à l'autre. Je renferme donc ici
sous le nom de desir tous les efforts, les mouvemens
les appetits et les volitions de l'homme qui sont
si differens suivant la differente constitution
du même homme, et si souvent opposés les uns
aux autres que l'homme se trouvant entraîné
par des mouvemens contraires ne sçait quel parti
prendre.

II.

La joye, (Latitia) est le passage de l'homme
d'une moindre à une plus grande perfection.

III.

La tristesse est le passage de l'homme d'une
plus grande perfection à une moindre.

Explication

Je dis passage; car la joye n'est pas la perfection
même; en effet si l'homme naissoit avec la
perfection à laquelle il passe, il en jouiroit
sans

sans affection de joye, ce qui se voit plus clairement par l'affection de tristesse qui est contraire à celui de la joye: car personne ne peut nier que la tristesse ne consiste dans le passage à une moindre perfection et non dans la moindre perfection même; puisque l'homme ne peut s'attrister entant qu'il jouit de quelque perfection et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une plus grande perfection; car la privation n'est rien; or l'affection de tristesse est un acte qui par cette raison ne peut être que celui de passer à une moindre perfection c'est à dire un acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou reprimée (Scholie prop. 11.) Je passe sous silence les definitions de la gayeté, de la sensualité, de la mélancolie et de la douleur, parceque elles se rapportent particulierement au corps et qu'elles ne sont que des especes de joye et de tristesse.

IV.

L'admiration est l'imagination d'un objet sur lequel l'ame ne fixe son attention que parceque cette imagination particuliere n'a aucune connexion

avec les autres.

Explication

Dans la Schol. prop. 18. p. 2. J'ai fait voir la cause qui fait passer l'ame de la contemplation d'un objet à la pensée d'un autre, c'est que les images des choses sont tellement arrangées et enchaînées les unes avec les autres que l'une est suivie de l'autre, ce qui n'est plus la même chose et ne peut se concevoir, lorsque l'image de la chose est nouvelle, alors l'ame est fixée dans la contemplation de cette chose jusqu'à ce que d'autres causes la déterminent à penser à d'autres objets. Ainsi l'imagination d'un nouvel objet considéré en lui même est de même nature que les autres, c'est pourquoi je ne mets point l'admiration au nombre des affections, et je ne vois par la raison qui pourroit m'y déterminer, puisque cette distraction de l'ame ne vient d'aucune cause positive qui empêche l'ame de penser à d'autres objets, mais seulement du défaut de la cause qui détermine l'ame à passer de la contemplation d'un objet à la pensée d'un autre. Je n'admets donc, comme je l'ai déjà dit, (Schol. prop. 11.) que

que trois affections primitives, savoir de joye de tristesse et de désir, et je n'ai parlé de l'admiration que parceque l'usage a introduit d'autres noms pour exprimer certaines affections qui dérivent des trois primitives, lorsqu'elles sont raportées à des objets que nous admirons, et c'est cette même raison qui me détermine à joindre encore à ces définitions celle du mepris.

V.

Le mepris est l'imagination d'un objet qui touche si peu l'ame, que la présence de cet objet la détermine plutôt à imaginer ce qu'il ne renferme point que ce qu'il renferme (Schol. prop. 52.) je passe sous silence les définitions de la vénération et du dedain, parceque je ne connois point d'affection qui en tire son nom.

VI.

L'amour est une joye accompagnée de l'idée d'une cause externe

Explication

Cette définition explique assez clairement l'essence de l'amour, mais la definition de certains auteurs qui définissent l'amour, une volonté de l'amant de se joindre à la chose aimée, n'exprime par

par l'essence de l'amour ; mais sa propriété, et ces auteurs n'ayant pas assés connu l'essence de l'amour, ils n'ont pû par conséquent concevoir clairement sa propriété, et de là vient qu'on a généralement trouvé de l'obscurité dans leur définition : mais il faut remarquer que lorsque je dis que c'est une propriété dans l'aimant d'avoir la volonté de se joindre à la chose aimée ; je n'entens point par volonté un consentement ou une délibération de l'ame ou un decret libre, (car j'ai démontré que cela étoit fictif (prop. 48. p. 2.) ni même un désir de se joindre à la chose aimée lorsqu'elle est absente, ou de persévérer en sa présence lorsqu'elle est présente ; car on peut concevoir l'amour sans tel ou tel désir : mais par volonté j'entens une satisfaction qui est dans celui qui aime à cause de la présence de la chose aimée qui fortifie ou du moins entretient la joye de celui qui aime.

VII.

La haine est une tristesse accompagnée de l'idée d'une cause externe

Explication

Ce que j'ai dit dans l'explication de la définition

précédente fait comprendre facilement celle-ci.
(Schol. prop. 11.)

VIII.

L'inclination est une joye avec opinion de l'idée d'un objet qui est la cause accidentelle de la joye.

IX.

L'aversion est une tristesse accompagnée de l'idée d'un objet qui est la cause accidentelle de la tristesse (voy. Schol. prop. 15.).

X

La devotion (devotio.) est un amour pour celui que nous admirons

Explication

J'ai fait voir (prop. 52.) que l'admiration est produite par la nouveauté de l'objet, s'il arrive donc que nous imaginions souvent l'objet de notre admiration, nous cesserons de l'admirer; ainsi nous voyons que l'affection de la devotion dégénère facilement en simple amour.

XI.

L'irrision (irrisio) est une joye qui vient de ce que nous trouvons de mépisable dans l'objet que nous haïssons

Explication

Nous nions l'existence de l'objet de notre haine en tant que nous le méprisons (Schol. prop. 52.)

et alors nous nous réjoüissons (prop. 20.) mais comme je suppose que l'homme hait ce dont il se mocque, il s'ensuit que cette joye ne peut pas solide (schol. prop. 47.)

XII.

L'espérance (spes.) est une joye inconstante produite par l'idée d'une chose future ou passée dont l'evenement nous paroit incertain.

XIII.

La crainte (metus) est une tristesse inconstante produite par l'idée d'une chose future ou passée dont l'evenement nous paroit douteux (schol. 2. prop. 18.)

Explication

Il suit de ces définitions qu'il n'y a point d'esperance sans crainte, ni crainte sans espérance, en effet celui qui espere et qui doute de l'evenement de l'objet de son espérance est supposé imaginer quelque chose qui éloigne l'existence de cet objet futur et par conséquent s'attriste (prop. 19.) et tant que l'espérance dure, craindre que la chose n'arrive point, celui au contraire qui craint, c. à. d. à qui l'evenement d'un objet odieux paroit incertain imagine aussi quelque chose qui éloigne l'existence de cet objet et par conséquent il se réjoüit (prop. 20.)

et il espere quil n'arrivera point.

XIV.

La Securité (Securitas.) est une joye produite par l'idée d'une chose future ou passée dont nous n'avons plus sujet de douter.

XV.

Le désespoir (desperatio.) est une tristeme produite par l'idée d'une chose future ou passée dont nous n'avons plus sujet de douter.

Explication

La Securité vient donc de l'espérance et le désespoir de la crainte lorsqu'il n'y a plus lieu de douter de l'evenement, ce qui arrive parceque l'homme imagine que la chose future ou passée est présente et qu'il la contemple comme telle ou parcequ'il imagine d'autres objets qui éloignent l'existence de ce qui produisoit ses douter ; en effet quoique nous ne puissions jamais être assurés de l'evenement des choses particulieres, il peut cependant se faire que nous n'en doutions pas (coroll. prop. 51.) car j'ai déja fait voir qu'il y a de la difference entre ne pas douter d'une chose, et en avoir une certitude ainsi il peut arriver que l'image d'une chose passée ou future produise en nous la même affection de

joye ou de tristesse que l'image d'un objet présent, comme je l'ai demontré prop. 18. et sa scholie.

XVI.

Le plaisir est une joye accompagnée de l'idée d'une chose passée qui arrive contre notre espérance

XVII.

Le remords de la conscience, est une tristesse accompagnée de l'idée d'une chose passée qui arrive contre notre espérance.

XVIII

La Commiseration est une tristesse accompagnée du mal qui arrive à celui que nous croyons semblables à nous. (voy. schol prop. 22. et celle de la prop. 27.)

Explication

La seule difference qu'il me paroît y avoir entre la commisération et la pitié c'est que la commisération designe une affection particuliere, et la pitié l'habitude de cette affection.

XIX.

La faveur (favor) est un amour envers quelqu'un qui a fait du bien à un autre.

XX.

L'indignation (indignatio) est une haine pour

celui qui a fait du mal à un autre.

Explication

Je sçais que l'usage commun a donné d'autres significations à ces noms : mais mon projet n'est point d'expliquer la signification des mots, mais la nature des choses, et de les indiquer par des noms dont la signification que l'usage leur a donné n'est pas entierement éloignée de celle que je leur attribue, ce qui soit dit une fois pour toutes. au reste voyez la cause de ces affections dans le coroll. 1. prop. 27. et les schol. prop. 22.

XXI.

L'Estime est une bonne opinion d'autrui que notre amour nous fait pousser trop loin.

XXII.

Le mepris est une mauvaise opinion d'autrui que notre haine rend encore plus mauvaise qu'elle ne devroit être.

Explication

L'estime est donc un effet ou une proprieté de l'amour et le mepris un effet ou une proprieté de la haine, ainsi on peut encore définir l'estime un amour en tant qu'il affecte l'homme et lui

donne

donne des sentimens trop avantageux de l'objet aimé, et le mépris, une haine entant qu'elle affecte l'homme et lui donne une trop mauvaise opinion de l'objet de sa haine (Voy. Sch. prop. 26.)

XXIII.

L'envie est une haine entant qu'elle affecte l'homme de maniere qu'il s'attriste du bonheur des autres et se rejoüit au contraire de leur malheur.

Explication

La pitié est communement opposée à l'envie et par conséquent elle peut se définir ainsi malgré la signification du mot.

XXIV.

La pitié est un amour entant qu'elle affecte l'homme de maniere qu'il se rejoüit du bonheur des autres et s'afflige au contraire de leur malheur.

Explication

Au reste voyez au sujet de l'envie la Schol. prop. 24. et celle prop. 32. Ce sont des affections de joye et de tristesse qui sont accompagnées de l'idée d'une chose externe comme cause par elle même ou par accident. Delà je passe à celles qui sont accompagnées de l'idée d'une cause interne comme cause.

XXV.

La satisfaction interieure est une joye qui vient de ce que l'homme se contemple soi-même et sa puissance d'agir.

XXVI.

L'humilité est une tristesse qui vient de ce que l'homme contemple son impuissance ou sa foiblesse.

Explication

La satisfaction interieure est opposée à l'humilité en tant que par satisfaction interieure j'entens une joye qui vient de la contemplation de notre puissance d'agir; mais en tant que par cette satisfaction j'entens une joye accompagnée de l'idée d'une action que nous croyons avoir fait par un decret libre de l'ame alors elle est opposée au repentir que je definis ainsi.

XXVII.

Le repentir (poenitentia.) est une tristesse accompagnée de l'idée d'une action que nous croyons avoir fait par un decret libre de l'ame.

Explication

J'ai fait voir les causes de ces affections dans la schol. prop. 51. et dans les prop. 52 54. et 55. et leurs scholies, a l'egard du libre decret de l'ame voyez la sch.

la Scholie pr. op. 35. p. 2. mais il faut remarquer ici qu'il n'est pas étonnant que les actions qu'on appelle communement mauvaises soient suivies de la tristesse, et celles qu'on nomme bonnes de la joye; car on comprend aisement par ce qui a été dit plus haut que cela dépend surtout de l'éducation, les parens en effet en reprochant les premieres à leurs enfans et les leur faisant envisager comme des crimes, en leur conseillant au contraire les secondes et en les louant lorsqu'ils les font sont cause que les mouvemens de joye accompagnent celles ci et les mouvemens de tristesse celles là; C'est ce que l'experience nous prouve; tous les hommes en effet n'ont pas les mêmes usages et la même religion, au contraire les uns regardent comme sacré ce qui est profane chez les autres, ce qui est honnête parmi uns est honteux parmi d'autres peuples, chacun donc suivant l'éducation qu'il a reçue se repent ou se glorifie d'une action.

XXVIII.

L'orgueil est une trop bonne opinion

que l'amour propre nous donne de nous mêmes.

Explication

Voyez donc cette difference entre l'orgüeil et l'estime, savoir que celle ci se rapporte à un objet externe, et celle là à l'homme qui a trop bonne opinion de lui-même. Ainsi estime comme l'estime est un effet ou une proprieté de l'amour, de même l'orgüeil est un effet ou une proprieté de l'amour propre, et ainsi on peut definir l'orgüeil un amour de soi même, ou une satisfaction interieure entant qu'elle affecte l'homme et lui donne une trop bonne opinion de lui-même Voyez la 3e hot. prop. 26. cette affection n'en a pas de contraire, car la haine de soi-même ne donne à personne des sentimens trop desavantageux sur son compte, bien plus personne ne pense de soi même trop desavantageusement en imaginant qu'il n'est pas capable de telle ou de telle chose. En effet tout ce que l'homme imagine ne pas pouvoir, il l'imagine necessairement et cette imagination le dispose à ne pouvoir pas faire reellement ce qu'il imagine n'être pas en son

pouvoir ; car tant qu'il imagine que telle ou
telle chose n'est pas en son pouvoir, il n'est pas
déterminé à agir, et conséquemment il lui est
impossible d'agir ; mais si nous faisons reflexion
aux choses qui ne dépendent que de la seule
opinion, nous concevrons qu'il se peut faire
que l'homme ait trop mauvaise opinion de
lui même ; car il peut se trouver quelquun qui
dans la tristesse contemplant sa foiblesse, imagine
que tout le monde le meprise, et cela dans le
tems même qu'on ne pense à rien moins. L'homme
peut encore avoir trop mauvaise opinion de
lui même si dans le tems présent il nie quelque
chose de lui même, avec relation au futur dont
il est incertain, s'il nie par exemple qu'il ne peut
rien concevoir de certain et qu'il ne peut dire
ou faire que des actions honteuses ou mauvaises
&c. Ensuite nous pouvons dire que quelquun
a trop mauvaise opinion de soi même, lorsque
nous voyons que par une mauvaise honte
et une trop grande crainte, il n'ose pas
entreprendre

entreprendre ce qu'entreprennent ses semblables.
Nous pouvons donc opposer à l'orgüeil cette
affection que je nommerai abjection ; car ainsi
que la satisfaction interieure produit l'orgüeil,
de même l'humilité produit l'abjection que je
definis ainsi.

XXIX.

L'abjection (abjectio.) est une très mauvaise
opinion, que la tristesse nous donne de nous
mêmes.

Explication

Nous avons cependant coutume d'opposer l'humilité
à l'orgüeil ; mais alors nous faisons plus d'attention
à leurs effets qu'à leur nature ; en effet nous avons
coutume de nommer superbe, celui qui se
glorifie trop. (Schol. prop. 30.) qui ne parle que
de ses vertus et des vices d'autrui, qui veut être
préferé à tous et qui enfin par sa gravité et
par sa parure veut imiter ceux qui sont
infiniment au dessus de lui. Au contraire nous
appellons humble celui qui rougit souvent,
qui avoüe ses défauts, qui vante les vertus
d'autrui, qui cede à tout le monde et qui enfin

marche la tête baissée et qui néglige la parure.
Au reste ces affections, savoir, l'humilité et l'abjection
sont très rares : car la nature humaine considérée
en elle même combat autant qu'elle peut ces
affections (cf. prop. 13 et 54.) et ainsi ceux qui se regarde
comme les plus abjets et les plus humbles sont souvent
les plus ambitieux et les plus envieux.

XXXI.

La gloire (gloria) est une joye accompagnée de
l'idée de quelqu'une de nos actions que nous
imaginons être loüées par les autres.

XXXII.

La honte est une tristesse accompagnée de l'idée
de quelqu'une de nos actions que nous imaginons
être blamée par les autres.

Explication

Voyez à ce sujet la schol. prop. 30 : mais il faut
remarquer ici la difference qu'il y a entre la honte
(pudor) et la retenüe (verecundia) car la honte est
une tristesse qui suit l'action dont nous rougissons.
et la retenüe est une crainte de la honte qui empêche
l'homme de commettre une action honteuse, on a
coutume d'opposer à la retenüe, l'impudence qui
n'est point une affection, comme je le ferai voir en
son lieu : mais les noms des affections, comme je

l'ai déja dit, regardent leur usage plus que leur nature. voila l'explication que je m'étois proposé de donner des affections de joye et de tristesse; je passe à celles que je raporte au desir

XXXII.

Le desir ou regret (desiderium) est une cupidité ou un appetit de joüir de quelque chose, et cette cupidité est entretenüe par le souvenir de cette chose et reprimé par le souvenir de ce qui éloigne le pris 1.er de celle qu'on desire.

Explication

Lorsque nous nous ressouvenons de quelque chose comme je l'ai dit souvent) ce souvenir nous dispose à la contempler avec la même affection que si elle étoit présente; mais cette disposition ou cet effet, tandisque nous veillons est ordinairement reprimé par les images des choses qui éloignent l'existence de ce dont nous rapellons le souvenir. Ainsi quand nous nous ressouvenons de ce qui nous affecte de quelque genre de joye, nous tâchons en même tems de le contempler comme présent avec la même affection de joye et cet effort est aussi reprimé par le souvenir des choses qui éloignent son existence, c'est pourquoi le desir ou regret est réellement une tristesse qui est oposée à cette joye qui vient de l'absence de l'objet de notre haine; (voyez la Scholie prop. 47.) mais parceque

le nom de desir ou de regret semble regarder le desir, je rapporte cette affection aux affections de desir.

XXXIII

L'emulation (æmulatio) est le desir d'une chose qui est produit en nous parceque nous imaginons que les autres ont le même desir.

Explication

Nous dirons que celui qui fuit parcequ'il voit fuir les autres, qui craint, parcequ'il voit que les autres craignent, ou que celui qui voyant brûler la main de quelqu'un retire la sienne et remue son corps, comme si sa main brulât, nous dirons, dis-je, qu'il est imitateur et non émule de l'affection d'un autre; ce n'est pas que l'emulation et l'imitation ayent des causes differentes, mais parcequ'il est établi par l'usage qu'on ne donne le nom d'émule qu'à celui qui imite ce que nous jugeons être honnête utile ou agréable, au reste pour ce qui regarde la cause de l'emulation, voyez la prop. 27. avec sa scholie et pour savoir pourquoi l'envie est ordinairement jointe à cette affection voyez prop. 32. et sa scholie.

XXXIV.

La reconnoissance ou gratitude (gratitudo) est un desir ou un empressement de l'amour

avec lequel nous tâchons de faire du bien à celui qui nous en a fait avec la même affection d'amour. (prop. 39. Schol. prop. 41.)

XXXV

La Bienveillance (Benevolentia) est un désir de faire du bien à celui dont nous avons pitié (Schol. prop. 27.)

XXXVI

La Colère (ira.) est un désir qui nous excite par haine à faire du mal à celui que nous haïssons.

XXXVII

La Vengeance (vindicta) est un désir qui nous excite par une haine réciproque à faire du mal à celui qu'une pareille affection a porté à nous en faire. (Coroll. 2. prop. 40. et Schol.).

XXXVIII

La cruauté (crudelitas.) est un désir qui excite quelqu'un à faire du mal à celui que nous aimons ou dont nous avons pitié.

Explication

A la cruauté est opposée la clemence (Clementia) qui n'est pas une passion, mais un pouvoir de l'ame par lequel l'homme met un frein à sa colere et à sa vengeance.

XXXIX

La crainte (timor) est un désir d'éviter par un moindre mal un plus grand que nous appréhendons

(Scholie prop. 39.)

XL

L'audace (audacia) est un desir qui excite quelqu'un à braver un danger auquel ses semblables craignent de s'exposer.

XLI

La Pusillanimité (Pusillanimitas) se dit de celui dont le désir est reprimé par la crainte d'un danger auquel ses semblables ont le courage de s'exposer.

Explication

La Pusillanimité n'est donc que la crainte d'un mal que la plupart des hommes n'ont pas coutume de craindre; c'est pourquoi je ne la raporte point aux affections de désir. J'ai cependant voulu l'expli=quer ici parcequ'elle est réellement opposée à l'affection de l'Audace, entant que nous faisons attention au désir.

XLII.

La Consternation (consternatio) se dit de celui dont le désir d'éviter un mal est reprimé par l'admiration du mal qu'il craint.

Explication

La Consternation est donc une espece de Pusillanimité: mais la consternation étant

produite

produite par une double crainte, on peut la définir encor mieux en disant que c'est une crainte qui étonne tellement l'homme et le rend si incertain qu'il ne peut écarter le mal dont il se voit menacé; je dis qu'elle étonne ou rend l'homme stupefait parceque j'entens que son désir d'écarter le mal est réprimé par l'admiration et je dis qu'elle le rend incertain, entant que je conçois que ce désir est réprimé par la crainte d'un autre mal qui le tourmente également d'où il arrive qu'il ne sçait lequel des deux il doit écarter. Voy. schol. prop. 39 et schol. prop. 52. Au reste pour ce qui regarde la pusillanimité et l'audace voyez schol. prop. 51.

XLIII

L'humanité (humanitas) ou la modestie est un désir de faire ce qui plait aux hommes et de ne pas faire ce qui leur déplait.

XLIV.

L'ambition (ambitio) est un désir immodéré de la gloire.

Explication

L'ambition est un désir qui entretient et fortifie

toutes les autres affections (pro p. 27. et 31.) C'est pourquoi cette affection peut à peine être surmontée. En effet tant que l'homme a quelque désir il l'a nécessairement. Tout homme de bien, dit (Cicéron.) se conduit surtout par la gloire. Les Philosophes même mettent leur nom en tête des livres qu'ils écrivent sur le mépris de la gloire &c.

XLV.

La Luxure (Luxuria.) est un désir immodéré ou même un amour de la bonne chere.

XLVI.

L'yrrognerie (Ebrietas.) est un désir immodéré et un amour de boire.

XLVII.

L'avarice (Avaritia.) est un désir immodéré et un amour des richesses.

XLVIII.

La sensualité (Libido.) est un désir et un amour du commerce des femmes.

Explication

Soit que ce désir du Coït soit modéré ou non; on a coutume de l'appeller <u>Libido</u>; or ces cinq affections, comme je l'ai fait voir Schol.

prop. 56., n'en ont point de contraires; l'un effet la modestie est une espece d'ambition; voyez à ce sujet Schol. prop. 29: Ensuite j'ai dit que la tempérance, la sobriété et la chasteté indiquent le pouvoir de l'ame et non la passion. Et quoiqu'il puisse arriver qu'un homme avare ambitieux ou timide, s'abstienne de trop manger, de trop boire et du Coït; Cependant l'avarice l'ambition et la crainte ne sont pas contraires à la luxure, à l'yvrognerie ou à la chasteté car un avare desire ordinairement de boire et de manger aux excès le bien d'autrui, l'ambitieux se livrera à tous les excès, s'il espere le faire en secret, et s'il vit parmi des yvrognes et des débauchés, il sera plus porté à ces mêmes vices parcequ'il est ambitieux; Enfin un homme timide fait ce qu'il ne veut point; En effet quoique pour éviter la mort il jette ses richesses dans la mer, il n'en est cependant pas moins avare; et si un débauché est triste pour ne pouvoir pas satisfaire sa passion, il cesse par

pas pour cela d'être débauché; enfin ces affections ne regardent pas tant l'acte de boire, de manger &c. que l'appetit même et l'amour; on ne peut donc opposer à ces affections que la générosité et l'animosité dont je parlerai dans la suite.

Je passe sous silence les definitions de la jalousie et des autres incertitudes de l'ame tant parcequ'elles proviennent de la composition des affections que j'ai déjà définies que parceque la plus part n'ont point de nom, ce qui fait qu'il suffit pour l'usage de la vie de les connoître en général. Au reste par les définitions des affections que j'ai expliquées, il est évident que toutes proviennent du desir, de la joye ou de la tristesse, ou plutôt qu'il n'y a que ces trois affections à chacune desquelles on a coutume de donner differens noms à cause de leurs diverses relations et de leurs dénominations extrinsèques. Si nous voulons maintenant faire attention à ces affections primitives et à ce que nous avons dit plus haut sur la nature de l'ame, nous pourrons définir de la maniere suivante les affections autant qu'elles ne sont rapportées qu'à l'ame.

Définition générale des Affections

Une affection qu'on appelle mouvement de l'âme est une idée confuse par laquelle l'âme affirme une force de son corps ou de quelque partie de son existence, plus ou moins grande qu'auparavant et qui une fois donnée détermine l'âme à penser à une chose plutôt qu'à une autre.

Explication

Je dis premièrement que l'affection ou la passion de l'âme est une idée confuse ; j'ai fait voir en effet que l'âme ne souffre qu'autant qu'elle a des idées inadéquates ou confuses (prop. 3). Je dis ensuite, une idée par laquelle l'âme affirme une force de son corps, ou de quelque partie de son existence, plus ou moins grande qu'auparavant : car toutes les idées que nous avons des corps indiquent plus la constitution actuelle de notre corps (coroll. 2. prop. 16. p. 2.) que la nature du corps externe, or celle qui constitue la forme de l'affection doit exprimer

ou

ou indiquer la constitution du corps ou de quelqu'une de ses parties ; laquelle constitution est dans ce corps ou dans quelqu'une de ses parties, parceque sa puissance d'agir et les forces de son existence sont augmentées ou diminuées, secondées ou reprimées. mais il faut remarquer que lorsque je dis une plus ou moins grande force d'exister qu'auparavant, je n'entens point que l'ame compare la présente constitution du corps avec la constitution passée, mais que l'idée qui constitue la forme de l'affection affirme du corps quelque chose qui renferme en effet plus ou moins de realité qu'auparavant ; ainsi comme l'essence de l'ame consiste en ce qu'elle affirme l'essence actuelle de son corps, (prop. 11. et 13. p. 2.) et que par perfection nous entendons l'essence même, il s'ensuit que l'ame passe à une plus ou moins grande perfection quand il lui arrive d'affirmer de son corps ou de quelqu'une de ses parties quelque chose qui renferme plus ou moins de realité

qu'auparavant

qu'auparavant ; lors donc que j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'ame etoit augmentée ou diminuée, j'ai voulu dire seulement que l'ame avoit formé une idée de son corps ou de quelqu'une de ses parties qui exprimoit plus ou moins de realité qu'elle n'en avoit affirmé de son corps ; en effet on juge du prix des idées et de la puissance actuelle de penser par le merite et la superiorité de l'objet. Enfin j'ai ajouté, et qui une fois donnée détermine l'ame à penser à une chose plutôt qu'à l'autre ; afin d'exprimer encore la nature du desir, après avoir expliqué celle de la joye et de la tristesse dans la premiere partie de la définition. //.

Fin de la 3.e Partie

Ethique

Partie Quatrieme

Library
of the
University

Ethique
Quatrième Partie

De la servitude humaine, ou des forces des affections ou Passions

Préface

L'impuissance où sont les hommes de reprimer et regler leurs passions, je l'appelle Servitude. En effet l'homme sujet aux passions, n'est pas libre, mais il est tellement esclave du hazard que souvent il est contraint de suivre et de faire ce qu'il y a de pire, quoiqu'il voye ce qui lui est le plus avantageux. Je me suis proposé de démontrer dans cette partie la cause de cette servitude, et de faire voir ce que les passions ont de bon et de mauvais. mais je crois qu'il est à propos de commencer par dire quelque chose de la perfection et de l'imperfection, du bien et du mal.

Celui qui a résolu de faire une chose, et l'a achevée, dira que son ouvrage est parfait, et il le dira non seulement lui, mais aussi quiconque aura connu ou cru connoître l'intention et le but de l'auteur. Par exemple, si quelqu'un voit quelque ouvrage que je suppose n'être pas encore achevé, et qu'il sache que le but de l'auteur a été de bâtir une maison, il dira que cette maison est imparfaite, au contraire il dira qu'elle est parfaite lorsqu'il verra l'ouvrage conduit à la fin que l'auteur avoit résolu de lui donner. Mais si quelqu'un voit un ouvrage et qu'il ne connoisse ni l'intention, ni le but de l'auteur, certainement il ne pourra dire si cet ouvrage est parfait ou imparfait. Il me paroît que c'est là la première signification de ce mot: mais après que les hommes eurent formé des idées universelles, et imaginé des modèles de maisons, de bâtimens, de Tours &c. ils commencerent à donner la préférence à certains modèles sur d'autres. Il arriva de là que chacun appella

parfait, ce qu'il avoit eu du Rapport et être conforme à l'idée universelle qu'il s'étoit formée de cette chose, et qu'au contraire il appella imparfait ce qu'il croyoit avoir un moindre rapport avec le modèle qu'il s'étoit formé, quoique l'ouvrage fut entierement achevé d'après l'intention de l'auteur. Il ne paroît aussi que c'est là la raison pour laquelle on appelle ordinairement parfaites ou imparfaites les choses naturelles, c'est à dire qui ne sont pas faites de la main des hommes. En effet les hommes ont coutume de former de idées universelles tant des choses naturelles que des choses artificielles, et regardent ces idées comme les modèles des choses, et croyent que la nature qu'ils supposent n'agir que pour quelque fin, se propose ces idées pour modèle. Et de là lors qu'ils voyent dans la Nature arriver quelque chose qui a moins de Rapport avec le modèle qu'ils se sont formé de cette chose, ils croyent alors que c'est la faute de la Nature, qu'elle s'est trompée

et a laissé la chose imparfaite. Nous avons donc que les hommes ont coutume d'appeller les choses parfaites ou imparfaites, plutôt d'après leurs préjugés que d'après la connoissance vraie des choses. Nous avons fait voir en effet dans l'appendice de la premiere partie, que la nature n'agit point pour aucune fin, et que cet Être éternel et infini que nous appellons Dieu ou Nature agit avec la même nécessité qu'il existe; et nous avons demontré (prop. 16. p. 1.) qu'il existe et agit par la même nécessité de sa nature. La raison donc, ou la cause par laquelle Dieu ou la Nature existe et agit est la même. Ainsi comme il n'existe point pour aucune fin, il n'agit aussi point pour aucune fin, et comme il n'a aucun principe ou aucune fin pour exister, il n'en a de même aucune pour agir. Or la cause que l'on appelle finale n'est autre chose que l'appétit humain considéré comme le principe ou la cause premiere de quelque chose

par exemple lorsque nous disons que l'habitation
a été la cause finale de telle ou telle maison,
nous n'entendons certainement autre chose sinon
que l'homme ayant imaginé des commodités
pour la vie particulière a eu l'appetit ou le
désir de bâtir une maison. Ainsi l'habitation
considérée comme cause finale n'est autre
chose que cet appetit particulier qui est réellement
la cause efficiente que l'on considere comme
cause premiere, parceque les hommes ignorent
communement la cause de leurs appetits.
En effet ils ont, comme j'ai souvent dit, une
connoissance intime de leurs actions et de leurs
appetits. mais ils ignorent les causes qui les
déterminent à désirer quelque chose. Outre
cela quand ils disent que la nature se trompe
quelquefois et qu'elle produit des choses
imparfaites, je mets cela au nombre des
erreurs dont j'ai parlé dans l'appendice de la
premiere partie. La perfection et l'imperfection

ne sont donc en effet que des modes de la pensée, c'est à dire des notions que nous formons ordinairement, parceque nous comparons ensemble les individus d'une même espece ou d'un même genre; et c'est pour cela que j'ai dit cy-dessus (definit. 6. p. 2.) que par réalité et perfection j'entendois la même chose. Nous avons coutume en effet de raporter tous les individus de la Nature à un seul genre que l'on appelle genre en général c'est à dire, à la notion de l'être qui appartient absolument, absoluté, à tous les individus de la Nature. Ainsi entant que nous Raportons à ce genre les individus de la nature, que nous les comparons ensemble et que nous trouvons que les uns ont plus d'Entité ou de Réalité que les autres, nous disons que les uns sont plus parfaits que les autres, et entant que nous leur attribuons quelque chose qui entraine négation, comme terme, fin, impuissance &c. nous les appellons imparfaits par la Raison qu'ils n'affectent par

notre ame de la même maniere que ceux que nous appellons parfaits ; et non pas qu'il leur manque quelque chose qui leur soit propre, ou que la Nature se soit trompée. En effet il n'y a rien qui soit propre à la nature d'une chose quelconque, que ce qui suit de la nécessité de la nature de la cause efficiante, et tout ce qui suit de la nécessité de la nature d'une cause efficiante arrive nécessairement.

A l'égard du Bon et du mauvais, ils n'indiquent ni l'un ni l'autre Rien de positif dans les choses considérées en elles mêmes ; et ne sont rien que des modes de la pensée, ou des notions que nous formons parceque nous comparons les choses les unes avec les autres ; En effet une seule et même chose peut être à la fois bonne et mauvaise et même indifférente. La Musique, par exemple, est bonne pour un mélancholique, mauvaise pour un homme qui est dans l'affliction et ni bonne ni mauvaise pour

un fourd. Puisque nous voulons nous former l'idée de l'homme, comme d'un modèle de la nature humaine que nous avons en vüe, il nous est nécessaire de conserver à ces mots les sens que je leur ai donnés. Par bon j'entendrai donc dans la suite, ce que nous sçavons certainement nous approche de plus en plus du modèle de la nature humaine que nous nous proposons: Par Mal j'entendrai ce qui nous en éloigne. Nous disons ensuite que les hommes sont plus parfaits ou plus imparfaits selon qu'ils approchent plus ou moins de ce modèle. Car il faut bien remarquer que lorsque je dis que quelqu'un passe d'une perfection moindre à une plus grande, et d'une plus grande à une moindre, il faut remarquer, dis-je, que je n'entends pas qu'il change d'espece ou de forme; car par exemple un cheval n'est pas moins détruit lorsqu'il est changé en homme que lorsqu'il est changé en insecte: mais j'entens que la puissance

d'agir et augmentée ou diminuée entant que
l'on comprend cette puissance par la nature même
de la chose, par exemple du cheval dans l'hypothèse.

Enfin par Perfection en général, j'entendrai, comme
je l'ai dit, Réalité, cest à dire, l'essence de chaque
chose entant qu'elle existe et opère ou agit d'une
maniere certaine, et je fais abstraction de la durée,
on ne peut dire en effet qu'une chose particuliere
est plus parfaite par laquelle a existé plus longtems,
car la durée des choses ne peut être déterminée
par leur essence, puisque l'essence des choses
n'enferme aucune existence certaine et déterminée
pour un tems. Mais chaque chose, soit qu'elle
soit plus ou moins parfaite pourra également
continuer d'exister avec la même force qu'elle a
a commencé d'exister, et toutes les choses sont
égales à cet égard.

Définitions

1

Par Bon j'entens ce que nous savons certainement nous être utile.

2

Par Mauvais j'entens ce que nous savons nous être un obstacle à la joüissance de quelque bien. voyez la définit. précéd.

3

J'appelle les choses particulieres contingentes lorsqu'en ne faisant attention qu'à leur essence, nous ne trouvons rien qui établisse, ou détruise nécessairement leur éxistence.

4.

J'appelle ces mêmes choses particulieres possibles lorsqu'en éxaminant les causes qui doivent les produire, nous ne savons si elles ont été déterminées à les produire.

Je n'ai mis aucune différence entre le possible et le contingent dans la schol. prop. 33. p. 1. — parce qu'alors il n'étoit pas nécessaire de les distinguer éxactement.

5.

J'entendrai dans la suite par affections contraires celles qui mettent l'homme en suspens et l'entraînent de différens côtés, quoiqu'elles soient du même genre comme la luxure et l'avarice qui sont des espèces d'amour, et qui ne sont par contraires par nature, mais par accident.

6

J'ai expliqué dans les schol. 1. et 2. prop. 18. p. 3) ce que j'entens par affection envers une chose future, présente ou passée.

Mais il faut encore remarquer que de même que nous ne pouvons imaginer la distance des lieux que jusqu'à un certain terme, de même aussi nous ne pouvons imaginer la distance des temps que jusqu'à un certain terme. C'est à dire que, de même que nous imaginons tous les objets comme également éloignés et sur le même plan, lorsque leur distance est plus éloignée que celle jusqu'où nous pouvons les imaginer et les concevoir

distinctement ; de même aussi nous regardons comme également éloignés de nous, et nous rapportons à un même moment de tems les objets dont l'existence dans le tems passé est séparé par un trop grand intervalle du moment présent, et quand il s'éloigne trop du tems jusqu'où notre imagination peut s'étendre pour les imaginer d'une maniere distincte.

7

La fin pour laquelle nous faisons quelque chose je l'appelle Appetit.

8

Par force et puissance j'entens la même chose, c'est à dire (prop 7. p. 3.) la force entant qu'elle est rapportée à l'homme est l'essence même ou la nature de l'homme, entant qu'il a le pouvoir de faire quelques choses qui peuvent être comprises par les seules loix de la Nature.

Axiome

Il n'existe aucune chose particuliere dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une plus puissante et plus forte et qui par conséquent ne puisse être détruite par celle qui est plus puissante et plus forte.

Proposition I.

La présence du vrai entant que vrai ne détruit rien de ce que l'idée fausse a de positif.

Demonstration

La fausseté ne consiste que dans la seule privation de connoissance qui entraine les idées inadequates (prop. 35. pp. 2.) et ces idées n'ont rien de positif qui les fasse appeller fausses (prop. 33. pp. 2.) mais au contraire elles sont vraies entant qu'elles sont rapportées à Dieu (prop. 32. pp. 2.) Si donc la présence du vrai entant que vrai détruisoit ce que l'idée fausse a de positif, l'idée vraie se détruiroit elle même ce qui est absurde (prop. 4. pp. 3.) donc la présence du vrai &c.

Scholie

On comprend plus clairement cette proposition par le deuxieme corol. prop. 16. pp. 2.) En effet l'imagination est une idée qui indique non d'une maniere distincte, mais d'une maniere confuse la constitution présente du corps humain plus que la nature du corps externe, et delà il arrive que l'on dit que l'ame se trompe, par exemple

Lorsque nous regardons le soleil, nous imaginons qu'il est éloigné de nous d'environ 200. pieds et nous nous trompons en cela, tant que nous ignorons sa véritable distance; mais dès que nous connoissons sa distance réelle l'erreur est détruite, mais non l'imagination, c'est à dire l'idée du soleil qui n'explique la nature de cet astre qu'entant que le corps en est affecté, de maniere que quoique nous connoissions sa véritable distance, nous imaginerons cependant qu'il est près de nous. En effet, comme nous l'avons dit dans la schol. prop. 35. p. 2., si nous imaginons le soleil si près de nous, ce n'est pas parceque nous ignorons sa véritable distance, mais parceque l'ame ne conçoit la grandeur du soleil que de la maniere dont le corps en est affecté. De même lorsque les Rayons du soleil tombans sur la Superficie de l'eau, sont reflechis à nos yeux, nous imaginons le soleil comme si il étoit dans l'eau quoique nous connoissions son véritable lieu; et de même les autres imaginations qui trompent

l'âme, soit qu'elles indiquent la constitution naturelle du corps; soit qu'elles indiquent que sa puissance d'agir est diminuée ou augmentée, ne sont point contraires au vrai, et la présence du vrai ne les fait point évanouir. Il arrive en effet que lorsque nous craignons à tort quelque mal, la crainte s'évanouit en apprenant une nouvelle vraie; mais il arrive aussi au contraire que, lorsque nous craignons un mal qui doit infailliblement arriver, notre crainte se dissipe aussi en apprenant une fausse nouvelle. Ce n'est donc pas la présence du vrai en tant que vrai, qui fait évanouir les imaginations, mais ce sont celles qui naissent des imaginations plus fortes que celles là, qui détruisent l'existence présente des choses que nous imaginons, comme nous l'avons fait voir prop. 17. p. 2.

Proposition II.

Nous ne souffrons qu'en tant que nous sommes une partie de la nature qui ne peut être conçue par soi, sans les autres parties.

Demonstration

Nous disons que nous souffrons, lorsqu'il naît

quelque chose en nous dont nous ne sommes que la cause partiale (definit. 2. pp. 3.) c'est à dire, (definit. 1. pp. 3.) lorsque cette chose ne peut être conçûe par les seules loix de la nature, dont nous ne souffrons. &c.

Proposition III.

La force par laquelle l'homme est conservé dans son existence est limitée, et est infiniment subordonée à la puissance des causes externes.

Demonstration

Cette proposition est évidente par l'axiome de cette partie. En effet, un homme donné, il éxiste dans la nature des choses, une chose particuliere plus puissante et plus forte, soit A, et A donné il éxiste quelqu'autre chose particuliere plus puissante, soit B. et ainsi à l'infini. Par conséquent la puissance de l'homme est bornée par la puissance d'une autre chose particuliere, et infiniment subordonnée à la puissance des causes externes. C. Q. F. D.

Proposition IV.

Il ne se peut faire que l'homme ne soit pa-

une partie de la Nature, et qu'il ne puisse
souffrir aucuns changemens que ceux qui pourroient
se comprendre par sa nature seule et dont il est la
cause adequate.

Demonstration

La puissance par laquelle les choses particulieres
et par consequent l'homme se conserve son être,
est la puissance même de Dieu ou de la nature.
(Corell. prop. 24. p. 2.) non entant qu'elle est infinie
mais entant qu'elle peut être expliquée par l'essence
actuelle de l'homme (prop. 7. p. 3.) la puissance
de l'homme entant qu'on l'explique par son essence
actuelle, est donc une partie de la puissance infinie
de Dieu ou de la nature, c'est à dire (prop. 34. p. 1.)
de son essence même. C. Q. F. D. d'abord.

Ensuite, s'il se pouvoit faire que l'homme ne
pût souffrir de changemens que ceux par lesquels il
pourroit comprendre et concevoir par la seule
nature de l'homme même, il s'ensuivroit
(prop. 4. et 6. p. 3.) qu'il ne pourroit périr mais
qu'il existeroit toujours necessairement, ce qui ne
pourroit être que par une cause dont la

puissance est finie, ou par une cause dont la puissance est infinie, c'est à dire, ou par la seule puissance de l'homme, qui auroit le pouvoir d'éloigner de lui les autres changemens qui pourroient provenir des causes externes ; ou par la puissance infinie de la nature qui dirigeroit toutes les choses particulieres de la nature, de maniere que l'homme ne pourroit éprouver et souffrir d'autres changemens que ceux qui suivent à sa conservation. Or la premiere de ces deux causes est absurde par la prop. précéd. dont la demonstration est universelle et peut s'appliquer à toutes les choses particulieres, donc s'il pouvoit être que l'homme ne souffrît aucuns changemens que ceux qui pouvoient être compris par la seule nature de l'homme, et que conséquemment, comme nous l'avons fait voir, il existât nécessairement, cela devroit suivre de la puissance infinie de Dieu, et conséquemment (prop. 16. p. 1.) de la nécessité de la nature divine, entant que l'ordre de toute la nature est considéré affecté

de l'idée d'un homme quelconque, et que la nature elle même est conçüe sous l'attribut de l'étendüe et de la pensée. Il s'en suivroit donc (par la p. 21. p. 2.) que l'homme jouït infini, ce qui est absurde par la premiere partie de cette Demonstration. Il ne se peut donc faire que l'homme ne souffre de changemens que ceux dont il est la cause adequate.

Corollaire

Il suit de là que l'homme est nécessairement sujet aux passions, qu'il suit l'ordre commun de la nature et lui obéit, et s'y conforme autant que la nature des choses l'éxige.

Proposition V

La force, l'accroissement et la durée de chaque passion ne sont pas definis par la puissance par laquelle nous nous efforçons de nous conserver notre éxistence; mais par la puissance d'une cause externe comparée avec la nôtre.

Demonstration

Par les définit 1 et 2. p. 3. l'essence d'une passion ne peut être expliquée par notre essence seule

c'est à dire (gpr. gp. 7. gp. 8.) la puissance d'une passion ne peut être definie par la puissance par laquelle nous nous efforcons de nous conserver notre existence. Mais, comme nous l'avons fait voir (gpr. gp. 16. gp. 2.) elle doit nécessairement être définie par la puissance d'une cause externe comparée avec la nôtre.

Proposition VI.

La force d'une passion ou d'une affection quelconque peut surpasser les autres actions et la puissance de l'homme, de maniere que cette affection demeure fermement attachée à l'homme.

Demonstration

La force, l'accroissement et la durée d'une passion quelconque sont définis par la puissance d'une cause externe comparée avec la notre (gpr. gp. précéd.) et conséquemment (gpr. gp. 8.) peuvent surpasser la puissance de l'homme.

Proposition VII.

Une affection ne peut être reprimée ni détruite que par une affection contraire et plus forte.

Demonstration.

Une affection en tant qu'elle est rapportée à l'ame est une idée par laquelle l'ame affirme que la puissance d'exister de son corps, est plus grande ou moindre qu'auparavant (definit. gen. que l'on trouve à la fin de la 3e. partie.) Lors donc que l'ame est agitée et combattüe par quelque passion, le corps est en même tems affecté par une affection qui augmente ou diminüe sa puissance d'agir. Or cette affection du corps (prop. 6.) reçoit de sa propre cause sa force à perséverer dans son être, et par conséquent ne peut être réprimée ou détruite que par une cause corporelle (prop. 6. p. 2.) qui affecte le corps d'une affection contraire (prop. 5. p. 3.) et plus forte (axiom 1.) donc (prop. 12. p. 2.) l'ame est affectée de l'idée d'une affection plus forte

et contraire à la premiere ; c'est à dire (def. 4. gener. des aff.) sera affectée d'une affection plus forte et contraire à la premiere, qui éloignera ou détruira l'existence de la premiere. Donc une affection ne peut être reprimée et détruite que par une affection contraire et plus forte.

Corollaire

Une affection entant qu'elle est rapportée à l'ame ne peut être reprimée ou détruite que par l'idée d'une affection du corps contraire et plus forte que celle dont nous sommes affectés. En effet une affection dont nous sommes affectés ne peut être réprimée ou détruite que par une affection contraire et plus forte (prop. précéd.) c'est à dire, (def. 4. gen. des aff.) par l'idée d'une affection du corps contraire et plus forte que celle dont nous sommes affectés.

Proposition VIII.

La connoissance du Bon et du Mauvais n'est autre chose qu'une affection de joye ou de

tristesse, en tant que nous en avons conscience

Demonstration

Par les définit. 1. et 2. nous appellons Bon ou mauvais ce qui fert ou nuit à la conservation de notre être; cest à dire (prop. 7. p. 3.) ce qui augmente ou diminue, ce qui étend ou ce qui reserre notre puissance d'agir. Ainsi (definit. de la Joye et de la Tristesse schol. prop. 11. p. 3.) nous n'appellons une chose bonne ou mauvaise pendant que nous percevons qu'elle nous donne de la Joye ou de la tristesse, et conséquemment la connoissance du bon et du mauvais, n'est autre chose que l'idée de la Joye ou de la tristesse qui suit nécessairement de l'affection même de la Joye ou de la tristesse (prop. 22. p. 2.) Or (prop. 21. p. 2.) cette idée est unie à l'ame de la même maniere que l'ame est unie au corps, cest à dire, comme nous l'avons fait voir, (schol même prop.) cette idée n'est réellement distincte avec l'affection du corps, ou (definit. gen. des affect.) avec l'idée de l'affection du corps

que par le concept seulement. Donc la connois-
=sance du bon et du mauvais, n'est autre chose
&.

Proposition IX

Une affection dont nous imaginons que la
cause nous est présente, est plus forte que lorsque
nous imaginons que la cause en est éloignée.

Demonstration

Suivant la définit. de l'imagination (Schol.
prop. 17. p. 2.) l'imagination est une idée par
laquelle l'ame considère une chose comme
présente, et (Coroll. 2. prop. 16 p. 2.) cette idée
indique davantage la constitution du corps
humain que la nature de la chose externe.
Donc (définit. gen. des affect.) l'affection est une
imagination entant qu'elle indique la
constitution du corps. Or (prop. 17. p. 2.)
l'imagination est plus forte lorsque nous
n'imaginons rien qui éloigne ou détruise
l'existence présente de la chose externe; Donc
aussi l'affection dont nous imaginons que la
cause nous est présente, est plus forte &.

Scholie.

Lorsque j'ai dit, ci-dessus (prop. 18. pp. 3) que nous sommes affectés par l'image d'une chose passée ou future de la même manière que si la chose que nous imaginons étoit présente; j'ai expressément averti que cela étoit vrai en tant que nous ne considérons que l'image seule de la chose; car cette image est de même nature, soit que nous ayons imaginé les choses, soit que nous ne les ayons pas imaginées. Mais je n'ai pas nié que cette image ne devint plus foible lorsque nous contemplons comme présentes d'autres choses qui éloignent ou détruisent l'existence présente de la chose future, et si je négligeai alors de l'avertir c'est que j'avois résolu de traiter dans cette partie des forces des affections.

Corollaire.

L'image d'une chose future ou passée, c'est-à-dire, d'une chose que nous contemplons

rélativement au tems futur ou passé en faisant abstraction du présent, est plus foible, tout étant égal, que l'image d'une chose présente, et conséquemment l'affection envers une chose future ou passée est plus foible, tout étant égal, qu'une affection envers une chose présente.

Proposition X

Nous sommes plus fortement affectés pour une chose future, lorsque nous imaginons qu'elle doit bientôt arriver, que si nous imaginions qu'elle doit arriver dans un tems plus éloigné, et nous sommes plus fortement affectés par la mémoire d'une chose passée depuis peu, que lorsque nous imaginons qu'elle est passée depuis longtems.

Demonstration

En effet lorsque nous imaginons une chose qui doit bientôt arriver, ou bien une chose passée depuis peu. Il est évident que nous imaginons quelque chose, qui éloigne moins

la présence de la chose même, que si nous imaginions une chose qui ne dût arriver que dans un tems plus éloigné, ou bien qui fût passée depuis longtems. Par conséquent (prop. préc.) nous serons affectés par cette chose d'une maniere plus forte.

Scholie.

Il suit de ce que nous avons remarqué à la defin. 6., que les objets qui sont séparés du tems présent jusqu'au tems où nous pouvons les imaginer d'une maniere distincte par un trop grand intervalle de tems, nous affectent également foiblement, quoiqu'ils soient aussi séparés en tems par un grand intervalle de tems.

Proposition XI.

Une affection pour une chose que nous imaginons comme nécessaire est plus forte, tout étant égal, que pour une chose possible, ou contingente, ou non nécessaire

Demonstration

Suivant la schol. prop. 33. p. 1.) nous

affirmons l'existence d'une chose, entant que nous l'imaginons nécessaire, et au contraire nous nions son existence entant que nous imaginons qu'elle n'est pas nécessaire. Par conséquent (prop. 9.) une affection pour une chose nécessaire est plus forte, tout étant égal, que pour une chose non nécessaire.

Proposition XII.

Une affection pour une chose que nous savons ne pas exister présentement, et que nous imaginons comme possible est plus forte, tout étant égal, que pour une chose contingente.

Demonstration

Suivant la défint. 3. lorsque nous imaginons une chose comme contingente, nous ne sommes affectés de l'image d'aucune chose qui établisse son existence: mais au contraire (suiv. l'hypoth.) nous imaginons certaines choses qui éloignent son existence présente; or (defint. 4.) lorsque nous imaginons une chose à venir, comme possible, nous imaginons quelque chose

qui établissent son existence, c'est à dire (prop. 18. p. 3.) qui entretiennent l'espérance et la crainte, donc une affection pour une chose possible en plus forte.

Corollaire

Une affection pour une chose que nous ne savons ne pas exister présentement et que nous imaginons comme contingente, est beaucoup plus foible que si nous imaginions la chose présente.

Demonstration

Par le Coroll. prop. 9 une affection pour une chose que nous imaginons exister présentement est plus forte, que si nous imaginions cette même chose comme future, et (prop. 10) beaucoup plus forte si nous imaginons le tems futur comme moins éloigné. Donc une affection pour une chose dont nous imaginons le tems d'exister fort éloigné du présent est beaucoup plus foible que si nous imaginions cette chose comme présente, et cependant (prop. précéd.) elle est plus forte que si nous

imaginions cette chose comme contingente.
Donc une affection pour une chose contingente
est beaucoup plus faible que si nous l'imaginions
comme présente. C. Q. F. D.

Proposition XIII

Une affection pour une chose contingente,
que nous savons ne pas exister présentement,
est plus faible, toutes choses étant égales, qu'une affection
pour une chose passée.

Demonstration

Suivant la Defin. 3. lorsque nous imaginons
une chose comme contingente, nous ne sommes
point affectés par l'image d'aucune chose
qui établisse son existence: mais au contraire
(suivant l'hypothèse) nous imaginons
certaines choses qui en éloignent l'existence
présente. Mais (par. 18. et Schol. pr. 2.) lorsque
nous imaginons cette chose relativement
au temps passé, nous sommes supposés imaginer
quelque chose qui la rappelle à notre mémoire
ou qui en excite l'image et qui conséquemment

(coroll. prop. 17. p. 2.) fait que nous la considerons comme présente; donc (par prop. 9.) une affection pour une chose contingente, que nous savons ne pas exister présentement, est plus foible, tout étant égal, qu'une affection pour une chose passée.

Proposition XIV.

La connoissance du bon et du mauvais ne peut réprimer aucune passion, entant que cette connoissance est vraie; mais seulement entant qu'elle est considerée elle-même comme une affection.

Demonstration

Suivant la defin. gen. des affs.) l'affection est une idée par laquelle l'ame affirme que la puissance d'exister de son corps est plus grande ou moins forte qu'auparavant (par prop. 1.) elle n'a donc rien de positif qui puisse être détruit par la présence du vrai, et conséquemment la connoissance vraie du bon et du mauvais, entant que vraie ne peut réprimer aucune affection. mais (par prop. 8) si cette connoissance

est elle même une affection, et que cette affection soit plus forte que l'affection à reprimer, alors seulement (prop. 7.) elle pourra reprimer une affection.

Proposition XV.

Le desir qui naît de la connoissance vraie du bon et du mauvais peut être reprimé étouffé ou détruit par plusieurs autres desirs qui prennent leur source dans les passions qui nous combattent.

Demonstration

Suivant la définit. 1. des affs. le desir prend nécessairement naissance, de la connoissance vraie du bon et du mauvais, entant que (prop. 8.) cette connoissance est une affetion, et ce desir (prop. 37. p. 3.) est d'autant plus fort que l'affection qui le produit est plus forte. mais comme ce desir (suivant l'hypothese) naît en nous de la connoissance vraie que nous avons de quelque chose, il existe donc en nous entant que nous agissons (prop. 3. p. 3.) il ne doit donc être conçu que par notre

essence (Definit. 2. pp. 3.) et conséquemment (pro pp. 7. pp. 3.) sa force et son accroissement ne doivent être définis que par la seule puissance humaine.

Or les désirs qui naissent des affections ou passions qui nous combattent sont aussi d'autant plus forts que ces affections, ces passions sont plus fortes, donc la force et l'accroissement des désirs (pro pp. 6.) doivent être définis par la puissance des causes externes, qui si on la compare avec la nôtre (pro pp. 3.) la surpasse d'une manière indéfinie; donc aussi les désirs qui naissent de ces affections peuvent être plus forts que celui qui naît de la connoissance vraie du bon et du mauvais, et par conséquent (pro pp. 7.) pourroit le réprimer, l'étouffer ou le détruire.

Proposition XVI.

Le désir qui naît de la connoissance du bon et du mauvais, peut être plus facilement réprimé et détruit lorsque cette connoissance regarde des choses à venir, que le désir qui naît des choses agréables présentement.

Demonstration

Suivant le Corell. prop. 9. une affection pour une chose que nous imaginons à venir est plus faible qu'une affection pour une chose présente. Or le désir qui naît de la connoissance vraie du bon et du mauvais (quoique cette connoissance ait pour objet des choses qui sont bonnes dans le moment même) peut être réprimé, étouffé ou détruit par quelque désir indiscret que le hazard produit (prop. précéd. dont la demonstration est universelle, donc le désir qui naît de cette connoissance entant qu'elle regarde l'avenir, pourra plus facilement être détruit ou réprimé.

Proposition XVII.

Le désir qui naît de la connoissance vraie du bon et du mauvais, peut encore beaucoup plus facilement être réprimé par le désir de choses présentes, lorsque cette connoissance a pour objet des choses contingentes.

Demonstration

Cette proposition se demontre de la même maniere que la propp. précéd. par le Corall. de la propp. 12.

Scholie

Je crois avoir fait voir parceque je viens de dire pourquoi les hommes sont plus aisement remüés par l'opinion que par la raison; et pourquoi la connoissance vraie du bon et du mauvais excite des troubles dans l'ame et en souvent obligée de cèder à des passions déreglées; ce qui a fait dire à un Poëte

----- video meliora, proboque
Deteriora sequor.

Je vois le Bien, je l'approuve et je fais le mal.

C'est aussi ce que semble avoir voulu dire l'Ecclesiaste lorsqu'il dit, Qui auget scientiam, auget dolorem, celui qui augmente en science, acquiere de nouveaux moyens de souffrir.

Ce que j'en dis ici, n'est pas pour conclure qu'il vaille mieux être ignorant que savant,

et qu'un homme d'esprit n'ait pas plus de
facilité et de moyens pour regler ses
passions qu'un fot. Mais cent qu'il est nécessaire
de connoître la puissance et l'impuissance de
notre nature, pour manquer les bornes du pouvoir
et de la foiblesse de la Raison pour regler les
passions, et j'ai dit que je ne traiterois dans
cette partie que de l'impuissance humaine:
car j'ai résolu de faire un traité particulier
du pouvoir de la Raison sur les Passions.

Proposition XVIII.

Le desir qui naît de la Joye est plus fort,
tout étant égal, que celui qui naît de la tristesse.

Demonstration

Suivant la premiere définition des affections,
le desir est l'essence même de l'homme, c'est à dire
(par prop. 7. p. 3.) l'effort par lequel l'homme tâche
de se conserver dans son être. Donc (de finit.
de la Joye schol. prop 11. p. 3.) le desir qui naît
de la Joye est aidé et Augmenté par l'affection
même

même de la joye, et au contraire celui qui naît de la tristesse est diminué ou réprimé par l'affection même de la tristesse (même se hol.) la force du désir qui naît de la joye doit donc être définie par la puissance humaine, et par la puissance d'une cause externe, et conséquemment plus forte que celle du désir qui naît de la tristesse qui doit être plus foible ne devant être définie que par la seule puissance humaine.

Scholie.

J'ai expliqué par le peu que je viens de dire les causes de l'impuissance et de l'inconstance humaine, et pourquoi les hommes n'observent pas les préceptes de la Raison; il me reste à faire voir actuellement ce que la raison nous prescrit, quelles sont les affections ou passions qui s'accordent avec la Raison humaine, et quelles sont celles qui y sont contraires: mais avant de démontrer cela géométriquement suivant mon usage, je veux commencer par faire voir quels sont les principes que nous dicte

la raison, afin que l'on me conçoive plus facilement.

La Raison n'exige rien qui soit contre nature. Elle demande donc que chacun s'aime soi-même, qu'il aime son bien, qu'il cherche ce qui lui est réellement utile, qu'il désire tout ce qui peut le conduire à une plus grande perfection, et enfin que chacun, autant qu'il est en soi, fasse ses efforts pour se conserver dans son être. Et cela est aussi nécessairement vrai (prop. 4. p. 3.) qu'il est vrai que le tout est plus grand que sa partie; ensuite puisque la vertu (defin. 8.) n'est autre chose que agir suivant les loix de sa nature, et que (prop. 7. p. 3.) personne ne tâche de se conserver dans son être que suivant les loix de sa propre nature, il suit de là.

1°. Que le fondement de la vertu n'est autre chose que l'effort pour se conserver son être, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être.

2°. Que l'on doit désirer la vertu à cause
d'elle même, et qu'il n'est rien de préférable
et de plus utile qu'elle, pourquoi nous la devions
désirer.

3°. Enfin il suit de là que ceux qui se donnent
la mort, sont foibles et peu maîtres d'eux mêmes
et sont vaincus par des causes externes qui
répugnent à leur nature. Or il suit du Postul.
4. pp. 2. qu'il est impossible que nous puissions
faire que nous n'ayons pas besoin de rien hors
de nous pour conserver notre Etre, et que nous
vivions de maniere que nous n'ayons aucun
commerce avec les choses qui sont hors de nous.
Outre cela si nous avons égard à notre ame,
certainement notre intellect seroit moins
parfait, si l'ame étoit seule et ne pouvoit
rien concevoir et comprendre hors elle même.
Il existe donc hors de nous des choses qui nous
sont utiles et que par conséquent nous devons
désirer. De ces choses nous ne pouvons en
imaginer de meilleures et de préférables à celles

qui ont un parfait Rapport et une parfaite convenance avec notre nature. En effet si par exemple deux individus de même espece sont réunis ensemble, ils composeront un individu plus fort du double que chacun de ces individus en particulier. Il n'y a donc rien de plus utile à l'homme, que l'homme même; les hommes ne peuvent donc rien désirer de meilleur et de plus utile, que d'être tous unis de maniere que tous les corps et toutes les ames ne forment pour ainsi dire, qu'un seul et même corps, qu'une seule et même ame; et que réunis ainsi ils fassent un commun effort pour la conservation de leur être, et recherchent avec une égale ardeur ce qui est de leur utilité commune. Il suit de là que les hommes qui sont gouvernés par la Raison, c'est à dire les hommes qui cherchent leur utilité d'après les principes de la raison, ne se désirent rien qu'ils ne désirent aussi pour autrui et qu'ainsi ils sont justes, fidèles et honnêtes.

Tels sont les principes que nous dicte la

raison, et que je m'étois proposé d'exposer ici en peu de mots, avant de les demontrer plus au long suivant ma méthode: ce que j'ai cru devoir faire pour ne rien laisser, s'il est possible, à l'attention de ceux qui croyent que ce principe par lequel chacun est obligé de rechercher son bien et ce qui lui est utile, est le fondement de l'impieté et non de la pieté et de la vertu. après avoir fait voir en peu de mots combien ils se trompent, je vais reprendre ma marche et ma méthode ordinaire pour démontrer cette même vérité.

Proposition XIX.

Chacun suivant les loix de sa nature désire nécessairement ce qu'il juge être bon, ou a nécessairement aversion pour ce qu'il juge être mauvais.

Demonstration

Suivant la prop. 8 la connoissance du bon et du mauvais est l'affection même de la joye ou de la tristesse entant que nous en avons conscience et par conséquent (prop. 28 p. 2.) chacun désire nécessairement ce qu'il juge être bon, et au contraire a de l'aversion pour ce qu'il juge être mauvais.

or cet appetit n'est autre chose que l'essence même de l'homme ou sa nature (definit. de l'appetit que vous pouvez voir schol. prop. 9. p. 3 et définit 1. des aff.) donc chacun suivant les loix de sa nature &c.

Proposition XX

Plus quelqu'un fait d'efforts pour chercher ce qui lui est utile, c'est à dire, de conserver son être, et a de force pour y réüssir, plus il a de vertu. et au contraire moins quelqu'un fait d'efforts pour chercher ce qui lui est utile, c'est à dire, de conserver son être, moins il a de vertu et de puissance.

Demonstration

suivant la définit. 8. la vertu est la puissance humaine elle même, qui n'est définie que par l'essence de l'homme, c'est à dire (prop. 7. p. 3.) qui n'est définie que par l'effort que fait l'homme pour se conserver dans son être. Donc, plus quelqu'un fait d'efforts et peut se conserver son être, plus il a de vertu, et conséquemment (prop. 4. et 6. p. 3.) plus quelqu'un negligo de se conserver son être; moins il a de vertu et de puissance.

Scholie

Personne donc à moins qu'il ne soit vaincu par des causes externes et contraires à sa nature ne néglige la recherche et la conservation de son être. Personne, dis-je, par la nécessité de sa nature, si il n'y est contraint par des causes externes n'a de l'aversion pour les alimens et ne se tüe lui-même. mais ces causes externes peuvent agir de plus d'une maniere: Un homme saisit la main d'un autre et le force à tourner contre lui une épée dont le hazard l'avoit armé. Un homme est contraint, comme Seneque, par l'ordre d'un Tyran, de s'ouvrir les veines et souffre volontairement un plus petit mal pour en éviter un plus grand. un homme enfin a l'imagination tellement disposée par des causes externes et cachées, et le corps affecté de maniere qu'il se revêtit d'une nouvelle nature contraire à la premiere et dont l'idée (prop. 10. p. 3.) ne peut exister dans l'ame. Mais il est aussi impossible que l'homme par la nécessité de sa nature cherche à ne pas exister ou à changer de forme, qu'il est impossible de tirer quelque

chose du sien du Néant. un peu de méditation et de reflexion apûera facilement de cette vérité.

Proposition XXI

Personne ne peut désirer d'être heureux, de bien faire et de bien vivre, qu'il ne désire en même tems, d'être, d'agir et de vivre, c'est à dire d'exister actuellement actu

Demonstration

La Demonstration de cette prop., ou plutôt la chose même est claire par elle même et par la définition du désir. En effet (défint. 1. des aff.) le désir de bien vivre, ou de vivre heureusement, d'agir, &c. est l'essence même de l'homme, c'est à dire (prop. 7.) l'effort par lequel on tache de conserver son être Donc personne ne peut désirer d'être heureux, de bien faire et de bien vivre, qu'il ne desire en même tems d'être, d'agir et de vivre, c'est à dire, d'exister actuellement, actu

Proposition XXII.

On ne peut concevoir de vertu antérieure à celle-ci, c'est à dire, à l'effort pour se conserver soi-même.

Demonstration

Suivant la prop. 7. p. 3. l'effort pour se conserver

soi-même

soi même, est l'essence même de la chose. si on concevoit quelque vertu antérieure à celle-ci c'est à dire, à cet effort, on concevroit donc (def. 8.) l'essence même de la chose antérieurement à elle même, ce qui est évidemment absurde, donc on ne peut concevoir &c.

Corollaire

L'effort de se conserver soi même est le premier et l'unique fondement de la vertu car (prop. précéd.) on ne peut concevoir aucun principe antérieur à celui-ci, et (prop. 21) on ne peut concevoir aucune vertu sans lui.

Proposition XXIII.

On ne peut pas dire d'une maniere absolüe, absolute, que l'homme agit par vertu, lorsqu'il est déterminé à agir parcequ'il a des idées inadequates: mais seulement lorsqu'il est déterminé à agir, et à faire quelque chose parce qu'il comprend cette chose.

Demonstration

Suivant la définit. 1. pp. 3. entant qu'un homme est déterminé à agir, parcequ'il a des idées inadequates, c'est à dire (defnit. 1 et 2. p. 3.) il fait quelque chose qui ne peut se

pervoir par son essence seule, cést à dire (definit. 8.) qui nést pas une suite de sa vertu. mais lorsquil est déterminé à faire quelque chose, parcequil comprend cette chose, alors (meme prop. 1. p. 3) il agit, cést à dire (definit 2. p. 3.) il fait quelque chose qui peut être perçu et conçu par son essence seule, ou bien (definit. 8.) qui suit de sa vertu d'une maniere adéquate.

Proposition XXIV.

Agir par vertu d'une maniere absolüe absolutè, nést autre chose en nous qu'agir et vivre et conserver son être (ces trois choses sont synonimes) d'après les regles que nous prescrit la raison, et d'après ce fondement de la vertu qu'il faut rechercher sa propre utilité.

Demonstration

Suivant la définit. 8. agir par vertu d'une maniere absolüe, absolutè nést autre chose en nous qu'agir suivant les loix de sa propre nature

nature. Or (prop. 3. p. 3.) nous n'agissons que
tant que nous comprenons et concevons. Donc
agir par vertu n'est autre chose en nous, qu'agir
et vivre conduits par la raison, et conserver
son être; et (coroll. prop. 22.) d'après ce
fondement de la vertu qu'il faut rechercher chez
la propre utilité.

Proposition XXV.

Personne ne tâche de conserver son être
à cause d'une autre chose

Demonstration

Suivant la prop. 7. p. 3. l'effort qui fait que
chaque chose pour se conserver son être, n'est défini
que par l'essence seule de cette chose, et (prop.
6. p. 3.) il suit nécessairement de cette essence
seule et non de l'essence d'une autre chose, que
chacun fasse ses efforts pour se conserver son être.

Cette prop. est clairement aussi par les coroll. prop.
22. En effet si l'homme tâchait de conserver
son être à cause d'une autre chose, il est

évident que cette chose serait alors le premier fondement de la vertu, ce qui serait absurde suivant ce Corollaire; donc personne ne tache de conserver son être à cause d'une autre chose.

Proposition XXVI.

Tous les efforts que nous faisons par la raison ne tendent qu'à comprendre, et l'ame entant qu'elle se sert de la Raison, ne juge rien utile pour elle que ce qui la conduit à comprendre.

Demonstration

Suivant la prop. 7. p. 3. l'effort de se conserver soi-même, n'est autre chose que l'essence même de la chose, que (prop. 6. p. 3.) nous concevons en tant qu'elle existe telle, comme ayant la force de persévérer dans son existence, et de faire ce qui suit nécessairement de son existence donnée (voy. la definit. de l'appetit schol. prop. 9. p. 3.

Or l'essence de la raison n'est autre chose (schol. 2. prop. 40. p. 2.) que notre ame même entant qu'elle comprend d'une maniere claire et distincte donc (prop. 40. p. 2.) tous les efforts que nous faisons d'après la raison ne tendent qu'à comprendre

Ensuite comme cet effort de l'ame qu'elle fait, entant qu'elle raisonne, pour se conserver son être ne tend qu'à comprendre, suivant la premiere partie de cette prop.; Donc cet effort de comprendre (corell. prop. 22.) est le premier et l'unique fondement de la vertu, et (prop. 25.) ce ne sera pour aucune autre fin que nous tâcherons de comprendre, mais au contraire l'ame entant qu'elle raisonne ne pourra concevoir rien de bon et d'utile pour elle que ce qui la conduit à comprendre (Définit. 1.)

Proposition XXVII.

Nous ne connoissons rien de bon que ce qui nous conduit réellement à comprendre, et de mauvais que ce qui y est un obstacle.

Demonstration

Suivant la prop. précéd. l'ame entant qu'elle raisonne, ne desire rien que de comprendre et ne juge utile pour elle que ce qui contribue à la faire comprendre, Or (prop. 41. et 43. p. 2. et schol.) l'ame n'a de certitude des choses que tant qu'elle a des idées adaquates, ou ce qui est la même chose (schol. prop. 40. p. 2.) entant qu'elle

raisone, donc nous ne connoissons de bon que ce qui nous conduit à comprendre, et de mauvais que ce qui y est un obstacle.

Proposition XXVIII.

Le souverain bien de l'ame, est la connoissance de Dieu et sa plus grande vertu est de le connoître.

Demonstration

Ce que l'ame peut comprendre de plus grand cest Dieu, cest à dire (definit. 6. p. 1.) l'être absolument infini, ens absolutè infinitum, et sans lequel (ppro p. 15. p. 1.) rien ne peut être, ni être conçu. Donc (ppro p. 26. et 27.) la connoissance de Dieu en ce qui est de plus utile à l'ame, ou (definit. 1.) son souverain bien.

En second lieu l'ame agit seulement entant qu'elle comprend (ppro p. 1 et 3. p. 3.) et cest tout ce en (ppro p. 23.) quon peut dire d'une maniere absolue, absolutè, quelle agit par vertu, l'intelligence ou comprendre est donc la vertu absolue de l'ame. Or le souverain bien de l'ame est la connoissance de Dieu, comme nous l'avons demontré; Donc sa plus grande vertu est de le comprendre, ou de le connoître.

Proposition XXIX.

Aucune chose particuliere dont la puissance est absolument differente de la nôtre ne peut augmenter ou diminuer notre puissance d'agir et aucune chose ne peut absolument être bonne ou mauvaise pour nous, si elle n'a quelque chose de commun avec nous.

Demonstration

La puissance de quelque chose particuliere que ce soit, et conséquemment (coroll. prop. 10. p. 2.) la puissance de l'homme par laquelle il existe et agit, peut être déterminée (prop. 28. p. 1.) par une autre chose particuliere, dont la nature, (prop. 6. p. 2.) doit être comprise par le même attribut, par lequel la nature humaine est conçue. Notre puissance d'agir, de quelque maniere qu'on la conçoive ne peut donc être déterminée et conséquemment augmentée ou diminuée par la puissance d'une autre chose particuliere, dont la nature est absolument differente de la nôtre. Et comme (prop. 8) nous appellons bon ou mauvais ce qui cause de la tristesse ou de la joye, c'est à dire (Schol. prop. 11. p. 3.) ce qui

augmente ou diminue, favorde ou reprime notre puissance d'agir, donc une chose dont la nature est absolument différente de la nôtre, ne peut être pour nous, ni bonne ni mauvaise.

Proposition XXX.

Une chose ne peut être mauvaise, par ce qu'elle a de commun avec notre nature; mais en tant qu'elle nous est mauvaise, elle nous est contraire.

Demonstration

Suivant la prop. 8. nous appellons mal ou mauvais, ce qui cause de la tristesse, c'est à dire (définit. schol. 2 prop. 11. p. 3.) ce qui diminue ou reprime notre puissance d'agir. Or si une chose pouvoit être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec nous, elle pourroit donc diminuer ou reprimer ce qu'elle a de commun avec nous; ce qui est absurde (prop. 4. p. 3.) donc une chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec nous; mais au contraire, en tant qu'elle est mauvaise, c'est à dire (comme nous l'avons déja fait voir) en tant qu'elle peut diminuer ou reprimer notre puissance d'agir, alors (prop. 5. p. 3.) elle nous est contraire.

Proposition XXXI.

Une chose est nécessairement bonne en tant qu'elle a du rapport avec notre nature

Demonstration

En effet (prop. préc.) une chose ne peut être mauvaise, en tant qu'elle a du rapport avec notre nature. Elle sera donc nécessairement ou bonne ou indifférente. Cela posé, c'est à dire, qu'elle n'est ni bonne, ni mauvaise, il ne suivra donc de sa nature (Axiome) rien qui serve à la conservation de notre nature, c'est à dire (suivant l'hypothese) rien qui serve à la conservation de la nature de la chose même; or cela est absurde (prop. 6. p. 3.) donc une chose est nécessairement bonne en tant qu'elle a du rapport avec notre nature.

Corollaire

Il suit de là que plus une chose a de rapport avec notre nature, plus elle est utile et meilleure pour nous, et que plus elle est utile et bonne pour nous, plus elle a de rapport avec notre nature. Car en tant qu'elle n'a point de rapport avec notre nature, elle sera nécessairement différente ou contraire à notre nature. Si elle est d'une nature différente de la nôtre, elle ne pourra

alors (prop. 29.), être ni bonne ni mauvaise; si elle est contraire à notre nature, elle sera donc aussi contraire à tout ce qui a rapport à notre nature, c'est à dire (prop. précéd.) elle sera mauvaise et contraire au bon. Il ne peut donc y avoir rien de bon que ce qui a du rapport avec notre nature et conséquemment plus une chose a de rapport avec notre nature, plus elle est utile, et au contraire plus elle differe de notre nature &c.

Proposition XXXII

On ne peut dire que les hommes s'accordent en nature entant qu'ils sont sujets aux passions.

Demonstration

Suivant la prop. 7. p. 3.) lorsque l'on dit que des choses s'accordent en nature, on entend aussi qu'elles s'accordent en puissance et non en impuissance ou negation et conséquemment (schol. prop. 3. p. 2.) ni en passion. donc on ne peut dire que les hommes s'accordent en nature, entant qu'ils sont sujets aux passions.

Scholie

Cette proposition est évidente par elle même en effet si quelqu'un dit que le blanc et le noir ne s'accordent et n'ont du rapport entr'eux qu'en ce qu'ils ne sont rouges ni l'un, ni l'autre.

il affirme absolument que le blanc et le noir ne s'accordent à rien. De même si quelqu'un dit qu'une pierre et un homme n'ont de rapport entr'eux, qu'en ce que l'un et l'autre sont finis, impuissans, ou parce qu'ils n'existent pas par la nécessité de leur nature, ou enfin parce qu'ils sont surpassés d'une manière indéfinie par la puissance des causes externes, il affirme absolum.t que l'homme et la pierre n'ont aucun rapport entr'eux. En effet les choses qui n'ont du rapport que dans la négation, ou dans ce qu'elles n'ont pas, n'ont effectivement aucun rapport entr'elles.

Proposition XXXIII.

Les hommes peuvent être différens en nature entant qu'ils sont combattus par des affections qui sont des passions, et par là un même homme peut être différent de lui-même et inconstant.

Demonstration

Suivant les Definit. 1. et 2. p. 3. la Nature ou l'essence des affections ne peut être expliquée par notre essence seule ou notre nature; mais elle doit être définie par la puissance, c'est à dire

(prop. 7. p. 3.) par la nature des causes prises comparée avec la nôtre. D'où il arrive qu'il y a autant d'espèces d'affections qu'il y a d'espèces d'objets qui nous affectent (voy. prop. 56. p. 3) et que (prop. 51. p. 3.) les hommes sont affectés diversement par un seul et même objet, et diffèrent par là en nature, et d'où il arrive enfin (voy. la même prop. 51. p. 3.) qu'un seul et même homme a des affections différentes pour un même objet, et devient changeant et inconstant.

Proposition XXXIV.

Les hommes peuvent être contraires et opposés entr'eux autant qu'ils sont combattus par des affections qui sont des passions.

Demonstration

Suivant la prop. 16. p. 3. un homme, Pierre, par exemple, peut être cause que Paul soit affligé, parce qu'il a quelque chose de semblable à une autre chose que Paul hait, ou bien parce que Pierre jouit seul d'une chose que Paul aime aussi (voy. prop. 32. p. 3. et schol.) ou bien pour d'autres causes dont nous avons vu les principales dans le schol. prop. 55. p. 3.

Il arrivera donc delà (Definit. 7. des affs.) que Saul haïra Pierre et conséquemment (prop. 40. p. 3. et schol.) il arrivera facilement aussi que Pierre haïra Saul, et (prop. 39. p. 3.) qu'ils tâcheront réciproquement de se faire du mal, c'est à dire, (prop. 30.) qu'ils seront contraire l'un à l'autre Or l'affection de la tristesse est toujours une passion (prop. 59. p. 3.) donc les hommes entant qu'ils sont combattus par des affections qui sont des passions peuvent être contraires les uns aux autres et opposés entr'eux.

Scholie

J'ai dit que Saul hait Pierre parceque l'imagine que Pierre possede une chose que lui Saul aime. au premier abord, il semble suivre de là que ces deux hommes se nuisent réciproquement l'un à l'autre et sont contraires entr'eux, parce qu'ils aiment la même chose, et par conséquent parce qu'ils s'accordent en nature; Et si cela étoit vrai, les propositions 30. et 31 seroient conséquemment fausses. mais si nous voulons tout peser dans une juste balance, nous verrons que toutes

ces choses s'accordent parfaitement. car ces deux hommes ne se haissent pas entant qu'ils s'accordent en nature, cest à dire entant qu'ils aiment tous deux la même chose, mais entant qu'ils different entr'eux.

En effet (prop. 31. p. 3.) leur amour, cest à dire (definit. 6. des affect.) leur joye s'entretient et se nourrit entant qu'ils aiment tous deux la même chose. Il s'en faut donc de beaucoup qu'ils se haissent l'un à l'autre entant qu'ils aiment la même chose et qu'ils s'accordent en nature. mais la raison en est comme je l'ai dit, qu'on les suppose differens en nature. En effet nous supposons que Pierre a l'idée d'une chose aimée qu'il possede et que Paul a l'idée d'une chose aimée qu'il a perdue. D'où il arrive que celui-ci est affecté de tristesse et celui-là de joye, et qu'ainsi ils sont contraires l'un à l'autre. Il est facile de faire connoître de même, que les autres causes de haine ne dépendent que de ce en quoi les hommes different en nature et non de ce en quoi ils sont du rapport.

Prop. 35.

Proposition XXXV.

Les hommes ne s'accordent toujours nécessairem.t en nature qu'entant qu'ils vivent suivant les principes de la raison.

Demonstration

Suivant la prop. 33. les hommes peuvent être différens en nature entant qu'ils sont combattus par des affections qui sont des passions, et suivant la prop. précéd. peuvent être contraires les uns aux autres. Mais (prop. 3. p. 3.) on ne dit que les hommes agissent qu'en tant qu'ils vivent guidés par la raison. Donc tout ce qui suit de la nature humain, entant qu'elle est définie par la raison, doit (definit. 2. p. 3.) être compris par la seule nature humaine, comme par sa cause prochaine. mais comme (prop. 19.) chacun suivant les loix de sa nature desire ce qu'il juge être bon, et cherche au contraire à éloigner ce qu'il juge être mauvais et comme outre cela (prop. 41. p. 2.) ce que nous jugeons bon ou mauvais d'après les principes

et les regles de la raison, est nécessairement bon ou mauvais. Donc les hommes entant qu'ils vivent suivant les principes et les regles de la raison, n'agissent nécessairement que dans les choses qui sont nécessairement bonnes à la nature humaine, et conséquemment à chaque homme c'est à dire (coroll. prop. 31.) dans les choses qui s'accordent avec la nature de chaque homme et ainsi les hommes, en tant qu'ils vivent suivant les principes et les regles de la raison s'accordent nécessairement entr'eux.

Corollaire I.

Dans la nature des choses, il n'est rien de particulier qui soit plus utile à l'homme, que l'homme qui vit suivant les principes de la raison. En effet (coroll. prop. 31.) ce qui est le plus utile à l'homme, c'est ce qui s'accorde le plus avec sa nature, c'est à dire (comme il est évident) l'homme même. Or (def. nit. 2. p. 2.) l'homme agit absolument, absolutè suivant les lois

de sa nature, lorsqu'il vit suivant les principes de la raison, et (prop. préc.) ce n'est que par là seulement qu'il s'accorde toujours nécessairement avec la nature d'un autre homme. Donc de toutes les choses particulières, la plus utile à l'homme est l'homme même qui vit suivant les principes de la Raison.

Corollaire 2.

Plus chaque homme en particulier cherche ce qui lui est utile, plus les hommes se sont utiles réciproquement entr'eux. En effet (prop. 20.) plus chacun cherche sa propre utilité, et plus il cherche à se conserver, plus il a de vertu ou ce qui est la même chose (définit. 8.) plus il a de puissance pour agir suivant les lois de sa nature, c'est à dire (prop. 3. p. 3.) pour vivre suivant les principes de la raison. Or (prop. préc.) les hommes s'accordent plus en nature lorsqu'ils vivent suivant les principes de la raison, donc, (coroll. préc.) plus chaque homme en particulier cherche ce qui lui est utile, plus

les hommes se sont utiles reciproquement entr'eux

Scholie

L'experience journaliere nous prouve ce que je viens de dire par tant de temoignages évidens, que presque tous les hommes disent unanimement que l'homme est un Dieu pour l'homme. Cependant il arrive rarement que les hommes vivent suivant les principes de la raison; mais leur nature est telle que pour l'ordinaire, ils sont envieux l'un de l'autre et se nuisent les uns aux autres. Cependant ils ont bien de la peine à mener une vie solitaire; ensorte que la plus part trouve bonne la définition, que l'homme est un animal sociale. Et en effet la chose est si vraie que de la société commune des hommes il résulte beaucoup plus d'avantages que de préjudices. Laissons donc les satyriques se rire, tant qu'ils voudront des choses humaines. Que les Théologiens les meprisent, et que les mélancholiques haïssent tant qu'ils

gouvrons, la vie grossiere et rustique, qu'ils
méprisent les hommes et admirent les Dieux.
cependant ils éprouveront que les hommes acqui-
=erent beaucoup plus facilement par les secours
réciproques, ce dont ils ont besoin et qu'ils ne
peuvent éviter les dangers qui les menacent par
tout que par la réunion de leurs forces; sans
parler qu'il vaut beaucoup mieux et qu'il est plus
digne de notre connoissance de contempler
les actions des hommes que celles des animaux.
mais nous en parlerons plus au long ailleurs.

Proposition XXXVI

Le souverain bien de ceux qui pratiquent
la vertu, est commun à tous les hommes, et ils
en peuvent tous jouïr également.

Demonstration

Agir par vertu c'est agir suivant les principes
de la raison (prop. 24) et tout ce que nous
tâchons de faire suivant les principes de la
raison, c'est de comprendre (prop. 26.) donc

(prop. 28.) le souverain bien de ceux qui pratiquent la vertu, cét de connoître Dieu, c'est à dire (prop. 47. p. 2. et schol.) le bien qui est commun à tous les hommes et que tous les hommes, entant qu'ils sont d'une même nature peuvent posséder également.

Scholie.

Mais si quelqu'un me demandoit ce qu'il en seroit, si le souverain bien de ceux qui pratiquent la vertu n'étoit pas commun à tous les hommes? ne s'en suivroit-il pas comme ci-dessus (voyez prop. 34.) que les hommes qui vivent suivant les principes de la raison, c'est à dire (prop. 35.) que les hommes entant qu'ils s'accordent en nature, seroient contraires les uns aux autres? à cela je reponds que ce n'est point par accident, mais par la nature même de la raison qu'il arrive que le souverain bien est commun à tous les hommes, c'est à dire, parce qu'il est déduit de l'essence même humaine, entant qu'elle est définie par la raison, et parce que l'homme ne pourroit être ni être conçu

s'il n'avoit le pouvoir de jouïr de ce souverain bien. En effet (prop. 47. p. 2.) il appartient à l'essence de l'ame, d'avoir une connoissance adequate de l'essence éternelle et infinie de Dieu.

Proposition XXXVII.

Le Bien que tout homme qui pratique la vertu, se desire à lui même, il le désirera aux autres et cela à proportion qu'il aura une plus grande connoissance de Dieu.

Demonstration

Les hommes entant qu'ils vivent suivant les principes de la raison, sont très utiles à l'homme (corroll. 1. prop. 35.) donc (prop. 19.) suivant les principes de la raison nous tacherons nécessairement de faire en sorte que les hommes vivent suivant les principes de la raison. Or le bien que tout homme qui vit suivant les principes de la raison cét à dire (prop. 24.) qui pratique la vertu, se desire à lui même, cét de comprendre (prop. 26.) donc le bien que tout homme qui pratique la vertu, se desire à lui même, il le desirera à tous les hommes. Luscite le desir, entant

qu'elle rapporté à l'ame, est l'essence même de l'ame (def. 1. des affs.) or l'essence de l'ame consiste dans la connoissance (prop. 11. p. 2.) qui embrasse la connoissance de Dieu (prop. 47. p. 2.) et sans laquelle (prop. 15. p. 1.) il ne peut être, ni être conçû. Donc plus l'essence de l'ame embrasse une plus grande connoissance de Dieu, plus le désir avec lequel celui qui pratique la vertu, souhaite à un autre le bien qu'il se souhaite à lui même, sera grand.

Autrement

L'homme aimera plus constamment le bien qu'il se souhaite et qu'il aime, s'il voit que ce bien est aimé des autres (prop. 31. p. 3.) donc (coroll. même prop.) il tâchera que les autres aiment ce bien et parceque ce bien (prop. précéd.) est commun à tous, et qu'ils peuvent tous en jouïr il tâchera donc (par la même raison) que tous en jouïssent (et prop. 37. p. 3.) à proportion qu'il jouïra plus de ce bien.

Scholie

Celui qui par affection seule tâche que les

autres aiment ce qu'il aime, et qu'ils se conforment
à sa maniere de vivre, n'agit que par vivacité
et est pour cela haï surtout de ceux à qui d'autres
choses plaisent et qui à cause de cela s'appliquent
et font en même tems leurs efforts pour que les
autres au contraire les prennent pour un modele.
Ensuite, comme le souverain bien que les
hommes souhaitent par affection est souvent
tel, qu'il n'y a qu'un seul d'entre tous qui puisse
le posseder, de là il arrive que ceux qui aiment,
ne s'accordent pas avec eux mêmes, et que
pendant qu'ils prennent plaisir à faire l'éloge
de la chose qu'ils aiment, ils appréhendent
qu'on ne les croye; mais celui qui tâche de
conduire les autres par raison et non par
caprice, agit avec douceur et avec bonté, et
s'accorde très bien avec lui même. Je rapporte
à la Religion tous les devoirs et les actions
dont nous sommes la cause en tant que nous
avons l'idée ou que nous connoissons Dieu.
J'appelle Piété le desir de bienfaire, lequel

desir provient de ce que nous vivons suivant
les principes de la raison. Ensuite j'appelle
honnêteté le desir qui oblige l'homme qui vit
suivant les principes de la raison, à se joindre
les autres hommes par le lien de l'amitié. J'appelle
honnête ce dont les hommes qui vivent suivant
les principes de la raison font l'eloge; et j'appelle
honteux ce qui repugne ou qui est contraire au
lien de l'amitié. Outre cela j'ai fait voir quels
sont les fondemens d'une ville policée. Ensuite
on conçoit facilement parce que j'ai dit la
différence qui est entre la vraie vertu et
l'impuissance. C'est à dire que la vraie vertu
n'est autre chose que vivre suivant les principes
de la raison, et que l'impuissance ne consiste
qu'en ce que l'homme se laisse conduire par
les choses qui sont hors de lui et est déterminé
par elles à faire ce qu'exige la constitution
commune des choses externes, et non ce que
exige sa propre nature considérée en elle-

seule. voila ce que j'avois promis dans la schol. prop. 18, de démontrer; l'on voit par là que la loi de ne point immoler d'animaux est plutôt fondée sur une vaine superstition et une pitié de femme, que sur la raison. En effet la raison qui nous dicte de chercher notre utilité nous enseigne que nous devons faire des liaisons avec les hommes et non avec les animaux ou avec des choses dont la nature differe de la nature humaine; mais que nous avons sur les animaux le même droit qu'ils ont sur nous. Bien plus comme le droit d'un chacun est défini par sa vertu ou sa puissance, le droit que les hommes ont sur les animaux est plus grand que celui des animaux et plus grand que celui des animaux est plus grand que celui des animaux sur les hommes. Je ne dis cependant pas que les animaux n'ayent pas de sentiment; mais je nie que cause de cela, il ne nous soit pas permis de pourvoir à notre utilité et de nous en servir suivant notre volonté, et de les traiter

comme il nous convient, puisqu'ils ne sauroient point en nature avec nous et que leur affection sont par leur nature differentes des affections humaines (voy. schol. prop. 57. p. 3.).

Il me reste à expliquer, ce que cést qu'une chose juste et injuste, ce que cést que le péché et enfin le merite; cést ce que nous allons voir dans la scholie suivante

Scholie 2.

Dans l'appendice de la premiere partie j'ai promis d'expliquer ce que cést que la loüange et le blâme, le merite et le péché; ce que cést qu'une chose juste et une chose injuste

Quant à ce qui regarde la loüange et le blâme je l'ai expliqué dans la schol. prop. 29. p. 3. à l'egard des autres choses, nous allons trouver le moment d'en parler ici. cependant j'ai quelque chose à dire auparavant de l'Etat naturel et civil de l'homme.

Chacun éxiste par le souverain droit de la nature et conséquemment chacun par le souverain

souverain droit de la nature agit dans les choses qui suivent de la nécessité de sa nature. Donc par le souverain droit de la nature chacun juge ce qui est bon, ce qui est mauvais, et pourvoit à son gré à son avantage (voy. prop. 19 et 20.) se venge lui même (voy. Corell. 2. prop. 40. p. 3.) et tâche de conserver ce qu'il aime et de détruire ce qu'il hait (voy. prop. 28. p. 3.). Que si les hommes vivoient suivant les principes de la raison, chacun jouiroit (corell. 1. prop. 35.) de son droit sans faire du mal à personne: mais comme ils sont sujets à des affections (corell. prop. 4.) qui surpassent de beaucoup la puissance ou la vertu humaine (prop. 6.) cent pour cela qu'ils sont souvent de divers sentimens (prop. 34.) et qu'ils sont contraires les uns aux autres (prop. 34.) tandis qu'il ont besoin réciproquement de secours (schol. prop. 35). Il faut donc pour que les hommes vivent en union et qu'ils puissent se secourir les uns les autres, il faut, dis je qu'ils cedent chacun un peu de leur droit naturel et qu'ils s'assurent

les uns les autres qu'ils ne feront rien qui puisse préjudicier à personne. On voit (prop. 7.) et prop. 39. p. 3.) comment il se peut faire que les hommes qui sont nécessairement sujets à des affections (coroll. prop. 4.) et incontans et changeans (prop. 33.) peuvent s'asseurer les uns les autres et se tenir parole réciproquement. C'est qu'aucune affection ne peut être reprimée que par une affection plus forte et contraire à l'affection qui est à réprimer; et que chacun s'abstient de faire du mal par crainte d'un plus grand: sur ce principe pourra donc s'établir la société, pourvû qu'elle s'arroge le droit que chacun a, de se venger elle même et de juger du bien et du mal, et qu'elle ait le pouvoir de prescrire une maniere commune de vivre et d'établir des loix et de les fonder non sur la raison qui ne peut reprimer les affections (schol. prop. 17.) mais sur les menaces. Or cette société fondée sur les loix et sur le pouvoir de se conserver elle même, s'appelle Ville, et ceux qui sont sous la protection du droit de cette

ville s'appellent citoyen. Nous comprenons facilement, parceque je viens de dire, que dans l'Etat naturel, il n'y a rien qui, du consentement de tous les hommes, soit bon ou mauvais; puisque tout homme qui est dans l'Etat naturel, ne cherche que sa propre utilité et que ce n'est que suivant son idée et entant qu'il pourvoit à son utilité, qu'il juge qu'une chose est bonne ou mauvaise, et qu'il n'est obligé par aucune loi d'obéir à d'autre qu'à lui; donc dans l'Etat naturel on ne peut concevoir de peché. mais il n'en est pas de même dans l'Etat civil où d'un consentement commun on juge ce qui est bon et ce qui est mauvais et ou chacun doit obeir à ce que nous appellons ville. Le peché n'est donc autre chose que la désobéissance qui est punie par le seul droit de la ville, et au contraire le merite d'un citoyen est l'obéissance, parceque par là on le juge digne de participer aux avantages de la Ville.

Ensuite dans l'Etat naturel personne d'un consentement commun, n'est maître absolu d'aucune chose, et il n'y a rien dans la nature qu'on puisse dire appartenir à celui-ci, ou à celui-là; mais tout est en commun. D'où il suit qu'on ne peut dans l'Etat naturel concevoir aucune volonté de donner à chacun ce qui lui appartient ou d'ôter à quelqu'un ce qui est à lui. C'est à dire que dans l'Etat naturel il ne se fait rien qu'on puisse appeller juste ou injuste: mais dans l'Etat civil un consentement commun regle ce qui appartient à celui-ci ou à celui-là. D'où l'on voit que la justice et l'injustice, le peché et le merite sont des notions extrinseques et non des attributs qui expliquent la nature de l'ame. mais en voilà assez sur ce sujet.

Proposition XXXVIII.

Ce qui dispose le corps humain à pouvoir être affecté de plusieurs modes ou maniere, ou qui le rend propre à affecter les corps exterieurs de plusieurs manieres, est utile à l'homme et d'autant plus utile qu'il rend le corps plus

propre à être affecté de plusieurs maniere
et à affecter les autres corps, et au contraire ce qui
rend le corps moins propre à affecter et à être
affecté &c. est nuisible à l'homme.

Demonstration

Plus le corps devient propre à affecter ou à être
affecté, plus l'ame devient propre à percevoir,
(prop. 14. p. 2.) donc ce qui dispose le corps de
cette maniere et le rend propre à affecter ou à
être affecté &c. est nécessairement bon et utile,
(prop. 26 et 27.) et d'autant plus utile qu'il peut
rendre le corps plus propre à affecter ou à être
affecté &c. et au contraire (même prop. 14. p. 2.
renversée et prop. 26 et 27.) il est nécessairement
nuisible, s'il rend le corps moins propre à affecter
ou à être affecté &c.

Proposition XXXIX

Nous appellons bonnes les choses qui coopèrent
à conserver le rapport du mouvement et du repos
que les parties du corps humain ont entr'elles
et au contraire nous appellons mauvaises celles
qui font que les parties du corps n'ont pas le
même rapport de mouvement et de repos entr'elles.

Demonstration

Le corps humain a besoin pour être conservé de plusieurs autres corps (postul. 4. p. 2.) or ce qui constitue la forme du corps humain consiste en ce que les parties se communiquent les unes aux autres leurs mouvemens d'une maniere certaine et déterminée (definit. avant le Lem. 4. après la prop. 13. p. 2.); Donc les choses qui font conserver le rapport du mouvement et du repos que les parties du corps humain ont entr'elles, conservent aussi la forme du corps humain, et conséquemment (postul. 3 et 6. p. 2.) elles font aussi que le corps peut être affecté de plusieurs maniere et qu'il peut aussi affecter les corps externes de plusieurs maniere; Donc (prop. précéd.) elles sont bonnes. Ensuite les choses qui font avoir aux parties du corps un autre rapport de mouvement et de repos font (même definit. p. 2.) prendre au corps humain une autre forme, c'est à dire (comme il est évident et comme nous en avons averti sur la fin de la préface de cette partie) elles sont la cause efficiante de

la destruction du corps humain et conséquemment elles le rendent tout à fait incapable de pouvoir être affecté de plusieurs manieres et conséquem (prop. préc.) elles sont mauvaises.

Scholie

Nous ferons voir dans la 5e partie combien ces choses peuvent nuire ou être utiles à l'âme. mais il faut remarquer ici que j'entens que le corps meurt quand ses parties sont disposées de maniere à avoir entr'elles un rapport de mouvement et de repos tout différent. En effet je n'ose pas nier que le corps humain conservant la circulation du sang et les autres choses pour raison desquelles on croit que le corps vit, puisse néanmoins être changé dans une autre nature bien différente de la sienne. En effet aucune raison ne m'oblige à établir que le corps ne meurt que quand il se change en cadavre; bien plus l'expérience même semble nous persuader le contraire; car il arrive quelquefois que l'homme souffre de tels changemens qu'on a bien de la peine

à dire qu'il est le même ; c'est ce que j'ai vu dire d'un certain Poëte Espagnol qui avoit été malade, et qui, quoique bien rétabli, perdit tellement la mémoire de sa vie passée qu'il ne crut point que les fables et les tragedies qu'il avoit faites, fussent de lui, et qu'il auroit pû passer pour un Enfant encore grand, s'il eut aussi oublié le langage du Pays. Et si cela paroit incroyable, que dirons-nous des Enfans? L'homme avancé en âge croit que la nature de ces enfans est si différente de la sienne, qu'il ne pourroit se persuader d'avoir jamais été Enfant s'il ne conjecturoit de lui par les autres : mais pour ne pas donner aux Sceptiques matiere à de nouvelles questions, j'aime mieux laisser cela in medio.

Proposition XL.

Les choses qui conduisent à la societé commune ou qui font que les hommes vivent dans la concorde, sont utiles, et au contraire les choses qui produisent la discorde dans

une ville, sont mauvaises.

Demonstration

En effet les choses qui font que les hommes vivent dans la concorde, font eux mêmes eux qu'ils vivent suivant les principes de la raison (prop. 35.) et ainsi (prop. 26. et 27.) elles sont bonnes, et (par la même raison) les choses qui excitent la discorde, sont mauvaises.

Proposition XLI.

La joye directement n'est pas mauvaise, mais la tristesse est directement mauvaise.

Demonstration

La joye (prop. 11. p. 3. et schol.) est une affection qui augmente ou aide la puissance d'agir du corps, la tristesse au contraire est une affection qui diminue ou reserre la puissance d'agir du corps, donc (prop. 38.) la joye est directement bonne et la tristesse directement mauvaise.

Proposition XLII.

La gayeté ne peut avoir d'excés, elle est toujours bonne, au contraire la mélancholie est toujours mauvaise.

Demonstration

La gayeté (voy. definit. schol. prop. 11. p. 3.) est une joye qui entant qu'elle est raportée au corps, consiste en ce que toutes les parties du corps sont également affectées, c'est à dire (prop. 11. p. 3.) en ce que la puissance d'agir du corps est augmentée ou secondée d'une maniere que toutes ses parties ont entr'elles un même raport de mouvement et de repos; donc (prop. 39.) la gayeté est toujours bonne et ne peut avoir d'excès. Or la mélancholie dont (voy. la definit. schol. prop. 11. p. 3.) est une tristesse qui, entant qu'elle est raportée au corps, consiste en ce que la puissance d'agir du corps est absolument diminuée ou resserrée; donc (prop. 38.) elle est toujours mauvaise.

Proposition XLIII.

Le plaisir (titillatio) peut avoir un excès et être mauvais; mais la douleur ne peut être bonne que dans le sens que le plaisir ou la joye sont mauvais.

Demonstration

Le plaisir est une joye qui, entant qu'elle est rapportée au corps, consiste en ce que, une ou quelques unes de ses parties sont affectées préférablement au autres (voy. la définit. 4 chol. prop. 11. p. 3) et la puissance de cette affection peut être si grande qu'elle surpasse les autres actions du corps (p. prop. 6.) et lui demeure fermement attaché, et empêche que le corps soit moins propre à être affecté de plusieurs manieres; et par conséquent (p. prop. 38.) elle peut être mauvaise. Suite la douleur qui au contraire est une tristesse, ne peut être bonne (p. prop. 41.) mais comme la force et son accroissement est défini par la puissance d'une cause externe comparée avec la nôtre (p. prop. 3) nous pouvons donc concevoir des degrez infinis de force dans cette affection et des modes infinis (p. prop. 9) et par conseq.t la concevoir telle, qu'elle puisse réprimer le plaisir, pour qu'il n'ait pas d'excès, et

faire ensorte (premiere partie de cette prop.) que le corps devienne moins propre, et conséquemment elle sera bonne en ce sens.

Proposition XLIV

L'amour et le désir peuvent avoir de l'excès.

Demonstration

L'amour (defin. 6. des affect.) est une joye accompagnée de l'idée d'une cause externe; donc le plaisir (schol. prop. 11. p. 3.) est l'amour accompagné de l'idée d'une cause externe; donc l'amour (prop. précéd.) peut avoir de l'excès. Ensuite le désir est d'autant plus grand que l'affection qui le produit, est grand (prop. 37. p. 3.) ainsi comme une affection (prop. 6.) peut surpasser les autres actions de l'homme; de même le désir qui provient de cette affection, pourra surpasser les autres désirs, et conséquemment pourra avoir le même excès, que le plaisir, comme je l'ai fait voir (prop. précéd.).

Scholie.

Scholie

La gayeté que j'ai dit être bonne, se conçoit plus facilement qu'elle ne s'observe. En effet les affections dont nous sommes combattus tous les jours, sont rapportées ordinairement à quelque partie du corps qui est affectée préférablement au autres, et conséquemment les affections pour l'ordinaire ont de l'épais et occupent tellement l'ame dans la contemplation d'un seul objet que l'ame ne peut penser à d'autres, et quoique les hommes soient sujets à plusieurs affections et qu'on en trouve rarement qui soient toujours combattus par une seule et même affection, il s'en trouve cependant qui demeurent constamment affectés par une seule et même affection. Car nous voyons quelquefois que des hommes sont tellement affectés d'un seul objet, que, quoiqu'il ne soit pas présent, ils voyent l'avoir devant eux; et quand cela arrive à un homme qui ne dort pas, nous disons qu'il est dans le délire, ou qu'il est fou. On ne croit pas moins que

ceux-là sont fous qui brulent d'amour, et qui jour et nuit ne rêvent qu'à leur maîtresse ou leur concubine; parceque ces gens-là se font mocquer d'eux. Mais lorsqu'un avare ne pense qu'à son gain, ou à ses écus, et un ambitieux à sa gloire &c. on ne croit pas que ces gens-là soient dans le délire, par ce qu'ils ont coutume d'être à charge et qu'on les juge dignes de mépris; mais cependant l'avarice, l'ambition, les plaisirs sensuels (libido) sont réellement des espèces de délire, que je ne les compte pas au nombre des maladies

Proposition XLV.

La haine ne peut jamais être bonne.

Demonstration

Nous tâchons de détruire un homme que nous haïssons (prop. 39. p. 3) c'est à dire (prop. 37) nous tachons de faire une chose qui est mauvaise, donc &

Scholie

Notez qu'ici et dans la suite je n'entends par haine que la haine envers les hommes.

Corollaire I.

L'envie, l'irrision, le mepris, la colere, la vengeance et toutes les autres affections qui se rapportent à la haine ou qui en proviennent sont mauvaises, ce qui est évident (prop. 39 p. 3. et prop. 37. de celle-ci.)

Corollaire 2.

Tout ce que nous desirons par ce que nous sommes affectés de haine, est honteux et injuste dans une ville. Ce qui est aussi évident (prop. 39. p. 3 et par la definition de ce qui est honteux et injuste; voy. schol. prop. 37.)

Scholie

Je mets une grande difference entre l'irrision (que j'ai dit dans le 1er. Corol. etre mauvaise) et le rire. Un effet le Rire, comme la badinerie est une pure joye; et par consequent est bon par lui même, pourveu qu'il n'ait pas d'excés (prop. 41.) il n'y a certainement qu'une superstition mal entendüe qui empêche de prendre quelques amusemens; car pourquoi est-il plus convenable de

contentez la faim et la soif, que de chasser la mélancholie, voici ma raison et voici ce que je me suis persuadé. Il n'est aucune puissance celeste et même aucun homme qui s'envie qui prenne plaisir à mon impuissance et au mal qui m'arrive, et qui m'en fasse un merite de mes larmes, de mes sanglots, de ma crainte et des autres choses de cette espece qui sont les marques d'un esprit impuissant: mais au contraire plus nous sommes affectés de ces choses, plus nous passons à une plus grande perfection c'est à dire plus nous sommes nécessairement participans de la nature divine. Ainsi c'est le propre d'un homme sage d'user de chose et d'y prendre plaisir, autant qu'il peut, sans cependant s'en rassasier; car alors ce n'est plus un plaisir. Il appartient, dis-je, à un homme sage, de manger et de boire avec moderation et suivant son goût, de se récréer, par exemple par les odeurs, par la

beauté des plantes, par l'habillement et la parure, la musique et les jeux d'exercice, par les théâtres et toutes les autres choses dont chacun peut user sans faire tort à personne. Car effet le corps humain est composé de plusieurs parties de diverse nature, qui ont un besoin absolu de différent et de nouveaux alimens, pourque tout le corps soit propre à toutes les choses qui peuvent suivre de sa nature, et conséquemment pourque l'ame soit aussi propre à comprendre beaucoup de choses ensemble. Un tel genre de vie s'accorde donc très bien avec nos principes et avec la pratique commune; s'il en est d'autre, c'est celle-ci et en même tems celle qui est la plus recommendable à tous égards; il n'est donc pas necessaire d'expliquer ceci plus clairement et plus au long.

Proposition XLVI.

Celuiqui vit selon les principes de la raison

tâche, autant qu'il peut, de compenser par l'amour et la générosité, la haine, la colere et le mépris qu'on a pour lui

Demonstration

Toutes les affections de haine sont mauvaises (coroll. 1. prop. préced.) donc celui qui vit suivant les principes de la raison, tâchera, autant qu'il peut, de faire en sorte, de n'être point combattu par les affections de la haine (prop. 19.) et conséquemment (prop 37.) il tâche qu'aucun autre ne souffre les mêmes affections. Or la haine + s'augmente par la haine réciproque et peut + au contraire être détruite par l'amour (prop. 33. p. 3.) en sorte que la haine se change en amour (prop. 44. p. 3.) Donc celui qui vit selon les principes de la raison, tâchera de son côté de compenser par l'amour la haine d'un autre, c'est à dire, par la générosité, dont voy. la définit. schol. prop. 59. p. 3.

Scholie

Celui qui veut venger les injures par une haine réciproque, mene cette une vie

misérable ; celui au contraire qui s'étudie à vaincre la haine par l'amour, combat sans doute avec joye et sécurité, il résiste aussi facilement à un seul qui a plusieurs et n'a besoin d'aucun secours de la fortune. Ceux dont il est le vainqueur, cedent avec joye, non par défaut de forces mais par accroissement ; toutes ces conclusions suivent si clairement des seules définitions de l'amour et de l'Intellect qu'il n'est pas besoin de les démontrer chacunes particulier.

Proposition XLVII.

Les affections d'Espérance et de crainte ne peuvent être bonnes par elles-mêmes.

Demonstration

Il n'est point d'affection de crainte et d'Espérance sans tristesse. En effet la crainte (définit. 13 des aff.) est une tristesse et (suivant l'explication 12. et 13. des définit. des aff.) il n'est point d'Espérance sans crainte, et par conséquent (par prop. 41.) ces affections ne peuvent être bonnes par elles

mêmes ; mais seulement autant qu'elles peuvent réprimer les espèces de la joye (prop. 43.)

Scholie

ajoutez à cela que ces affections indiquent le défaut de connoissance et l'impuissance de l'ame ; et cet pour cette raison que, la fermeté, le désespoir, le plaisir et les remords de conscience sont les marques d'un esprit impuissant. En effet quoique la fermeté et le plaisir soient des affections de joye ; cependt. ils suposent que la tristesse, dont à dire l'esperance et la crainte les ont précédées. Ainsi plus nous tâchons de vivre suivant les principes de la raison, plus nous tâchons d'empêcher flotter entre l'esperance et la crainte, de commander, à la fortune, autant que nous le pouvons, et de diriger nos actions suivant la droite raison.

Proposition XLVIII.

Les affections de l'estime et du mépris sont toujours mauvaises.

Demonstration

En effet ces affections (definit. 21. et 22. des aff.) repugnent à la raison donc (prop. 26. et 27) elles sont mauvaises.

Proposition XLIX.

L'estime rend facilement orgüeilleux l'homme qui est estimé.

Demonstration

Si nous voyons quelqu'un avoir pour nous par amour, des sentimens plus avantageux que nous ne méritons, nous nous glorifierons facilement (schol. prop. 41. p. 3.) ou nous serons affectés de joye (definit. 23. des aff.) et nous croirons facilement le bien que nous entendons dire de nous (prop. 25. p. 3.) et par conséquent nous aurons de nous-mêmes des sentimens plus avantageux que nous ne meritons, c'est à d. (definit. 27. des aff.) nous nous en orgüeillirons facilement.

Proposition L.

La pitié dans un homme qui vit suivant les principes de la raison, est mauvaise par elle-même et inutile.

Demonstration

En effet la pitié (Definit. 18. des affect.) est une tristesse et par conséquent (Prop. 41.) une mauvaise par elle même; or le bien que nous resulte, c'est à dire ce qui nous fait tâcher de tâcher de fuir notre triste état l'homme doit nous avoir pitié (Coroll. 3. Prop. 27. p. 3.) nous ne souhaitons de le faire que parceque la raison nous le dicte (Prop. 37.) et ce n'est que suivant ce que nous dicte la raison que nous pouvons faire quelque chose que nous savons certainement être bonne (Prop. 27.) donc la pitié dans un homme qui vit suivant les principes de la raison, est mauvaise par elle même et inutile.

Corollaire

De là il suit que l'homme qui vit suivant les principes de la raison, tâche autant qu'il peut de faire en sorte de n'être point touché par la pitié.

Scholie

Celui qui connoit que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine, et que tout

se fait selon les loix et les regles entr'elles de la nature, ne trouvera sans doute rien qui mérite d'être haï, ou qui soit digne de risée et de mepris; et n'aura pitié de rien; mais il tachera autant que le permet la vertu humaine, d'agir bien, comme on dit, et de se rejoüir. Joignez à cela que celui qui se laisse facilement émouvoir par la pitié, ou par le triste Etat et les larmes d'un autre, fait souvent des choses dont il se repent dans la suite, tant parceque nous ne faisons rien par affection que nous sachions certainement être bon, que parceque nous sommes facilement trompés par les fausses larmes. Je parle ici expressement de l'Homme qui vit suivant les principes de la raison. En effet celui que ni la raison ni la pitié n'engage à secourir les autres, doit être appellé avec raison inhumain. Car (prop. 27. p. 3.) un tel homme paroît être dissemblable à l'homme.

Proposition LI.

La faveur ne repugne point à la raison, au contraire elle peut s'accorder avec elle et en provenir.

Demonstration

En effet la faveur est un amour envers celui qui a fait du bien à un autre (definit. 19 des affs.) donc elle ne peut être rapportée à l'ame, entant que l'ame est dite agir ainsi (prop. 59. p. 3.) cét à dire (prop. 3. p. 3.) entant qu'elle comprend et conséquemment elle s'accorde avec la raison &c.

Autrement

Celui qui vit suivant les principes de la raison desire à un autre le bien qu'il se souhaite à lui-même (prop. 37.) ainsi parce qu'il voit quelqu'un faire du bien à un autre, l'effort qu'il fait lui même pour faire du bien se trouve secondé, cét à dire (prop. 11. p. 3.) il se réjoüira, et cela (suivant l'hypothese) accompagné de l'idée de celui qui a fait du bien à un autre et conséquemment (définit. 19. des affs.) il le favorise.

Scholie

L'Indignation, telle que nous la définissons (voy. defint. 20. des aff.) est nécessairement mauvaise (prop. 48.) mais il faut remarquer que, quand la puissance souveraine par le desir qu'elle a de conserver la paix punit un citoyen qui a fait injure à un autre; je ne dis pas que cette puissance a de l'indignation contre ce citoyen; parce que ce n'est point un mouvement de haine qui l'excite à perdre ce citoyen; mais un mouvement de pieté qui la porte à le punir

Proposition LII.

La satisfaction intérieure peut provenir de la raison, et cette satisfaction qui provient de la raison est la plus grande qu'il puisse y avoir.

Demonstration

La satisfaction intérieure est une joye qui provient de ce que l'homme se contemple lui et sa puissance d'agir (Defint. 25. des aff.) or la vraie puissance de l'homme ou la vertu est la raison même (prop. 3. p. 3.) que l'homme

contemple clairement et distinctement (prop. 40. et 43. p. 2.) donc la satisfaction interieure provient de la raison. Lorsque l'homme pendant qu'il se contemple lui-même ne percoit clairement et distinctement ou d'une maniere adequate que les choses qui luy suivent de sa puissance d'agir (defin. 2. p. 3.) cest à dire (prop. 3. p. 3.) les choses qui suivent de sa puissance de comprendre; donc la satisfaction intérieure qui est la plus grande qu'il puisse y avoir, ne provient que de cette contemplation.

Scholie.

En effet la satisfaction intérieure est le plus grand bien que nous puissions espérer; car, comme nous l'avons fait voir (prop. 28.) personne ne tâche de conserver son être pour l'amour de quelque fin, et parceque les loüanges entretiennent et fortifient de plus en plus cette satisfaction (coroll. prop. 55. p. 3.) et qu'au contraire (même coroll.) le blâme nous trouble de plus en plus, cest pour cela que la gloire nous affecte tant et que nous avons peine à vivre sans gloire.

Proposition LIII

L'humilité n'est pas une vertu, qui ne provient pas de la raison

Demonstration

L'humilité est une tristesse qui provient de ce que l'homme contemple son impuissance (defint. 26. desaff.). Or on suppose que l'homme comprend son essence, c'est à dire (prop. 7. p. 3) sa puissance, entant qu'il se connoit lui-même par la vraie raison. Ainsi si l'homme pendant qu'il se contemple lui même, perçoit une partie de son impuissance, cela ne vient pas de ce qu'il se comprend, mais (comme nous l'avons fait voir prop. 55 p. 3.) de ce que sa puissance d'agir est retrecie. Que si nous supposons que l'homme conçoit son impuissance parce qu'il comprend quelque chose de plus puissant que lui dont la connoissance lui sert à déterminer sa puissance d'agir; alors nous ne concevons rien autre chose, sinon que l'homme se comprend lui même distinctement (prop. 26.) parce que sa puissance d'agir est favorisée.

ainsi l'humilité ou la tristesse qui provient de ce que l'homme contemple son impuissance ne provient pas de la vraie contemplation ou de la raison et n'est point une vertu mais une passion.

Proposition LIV.

Le Repentir n'est pas une vertu ou ne provient pas de la raison, mais celui qui se repent d'une action, est doublement misérable ou impuissant.

Demonstration

La premiere partie de cette prop. se démontre comme la prop. préc. et la seconde partie est évidente par la defin. de cette affect. (voy. la defin. 27. des affect.) En effet l'homme se laisse vaincre d'abord par un mauvais desir, ensuite par la tristesse.

Scholie

Parceque rarement les hommes vivent suivant les principes de la raison, de là il arrive que ces deux affections, c'est à dire l'humilité et le repentir et outre celles là l'espérance et la crainte produisent plus d'avantage que de préjudice; et ainsi puisqu'il faut pecher,

il faut plutôt pêcher en cette partie. En effet si les hommes ne se possedans pas eux-mêmes étoient également orgüeilleux, ils n'auroient honte de rien et ne craindroient rien; comment donc pourroit-on les contraindre et les retenir? Le vulgaire épouvanté s'il ne craint lui-même, ainsi il n'est point étonnant que les Prophetes qui avoient plus d'egard pour l'utilité commune que pour l'utilité particulier, ayent tant recommandé l'humilité, le Repentir et le Respect. Et en effet on peut en gagner plus facilement que les autres, ceux qui sont susceptibles de ces affections, à vivre suivant les principes de la raison, c'est à dire, à être libres et à jouir de la vie heureuse.

Proposition LV.

Un grand orgüeil ou l'abjection est une très grande ignorance de soi-même.

Demonstration

Cette prop. est évidente par les définit. 28. et 29. des affections

Proposition LVI.

Un grand orgüeil ou l'abjection indique une

très grande impuissance de l'ame.

Demonstration

Le premier fondement de la vertu cét de conserver son etre (coroll. prop. 22.) et cela suivant les principes de la raison (prop. 24) donc celui qui ne se connoit pas lui même, ignore le fondement de toutes les vertus, et conséquemment toutes les vertus. L'homme agir par vertu n'est autre chose que agir suivant les principes de la raison (prop. 24.) et celui qui agit suivant les principes de la raison, doit nécessairement savoir qu'il agit suivant les principes de la raison (prop. 43. p. 2.) donc celui qui ne se connoit pas lui même, et conséquemment (comme nous l'avons déja fait voir) qui ignore toutes les vertus n'agit point par vertu, cét à dire (comme il est evident de finit. 8.) est très impuissant d'esprit et par conséquent (prop. précéd.) un grand orgueil ou l'abjection indique une très grande impuissance de l'Esprit.

Corollaire.

De là on voit très clairement que les orgueilleux et les hommes qui sont de

sentimens bas, sont très sujets aux affections.

Scholie

On peut plus facilement corriger l'humilité que l'orgüeil, puisque celle-ci est une affection de joye et l'autre une affection de tristesse; et que par conséquent (prop. 18.) celle-là est plus forte que celle-ci.

Proposition LVII.

L'Orgüeilleux aime la présence des Parasites et des flateurs; et hait celle des hommes généreux ou qui pensent noblement.

Demonstration

L'orgüeil est une joye qui provient de ce que l'homme pense de lui-même plus avantageusement qu'il ne doit (def. 28 et 6 des aff.) or l'Homme orgüeilleux tâchera, autant qu'il peut, d'entretenir cette opinion (voy. schol. prop. 13. p. 3.) et consequemment il aime la présence des parasites et des flateurs (j'ai omis les définitions de ces deux sortes de personnes; car elles sont trop communes) et il fuira la présence des hommes généreux qui ont pour eux les sentimens qu'il convient.

Scholie

Il serait trop long de rapporter ici tous les maux dont l'orgueil est la cause, puisque les orgueilleux sont susceptibles de toutes les affections. mais il n'en est pas auxquelles ils soient moins sujets qu'aux affections de l'amour et de la pitié. Il faut surtout remarquer ici que l'on appelle aussi orgueilleux celui qui pense des autres moins bien qu'il ne doit et c'est en ce sens qu'il faut définir l'orgueil, une joye qui provient d'une fausse opinion qui fait croire à l'homme qu'il est au dessus des autres. Il faudroit aussi définir l'humilité contraire à cet orgueil, une tristesse qui provient de ce que l'homme se croit au dessous des autres. Or cela posé nous concevons facilement que l'orgueilleux est nécessairement envieux (voy. Schol. prop. 35. p. 3.) et qu'il hait surtout ceux à qui on donne des louanges à cause de leurs vertus; et qu'on ne peut vaincre facilement sa haine par l'amour ou les bienfaits (voy. Schol. prop. 41. p. 3.) et qu'il ne prend plaisir que à la présence de ceux

qui l'entretiennent dans son impuissance
d'Esprit et qui de fou le rendent insensé.
Quoique l'humilité soit contraire à l'orgüeil,
cependant celui qui en est affecté approche
beaucoup de l'orgüeilleux; En effet puisque
sa tristesse provient de ce qu'il juge son
impuissance sur la puissance et la vertu des
autres, sa tristesse sera donc diminuée, c'est à
dire, il se réjoüira, si son imagination s'occupe
à contempler les défauts des autres, d'où vient
ce proverbe, la consolation des misérables, c'est
d'avoir des compagnons de leurs maux; et au
contraire plus il se croira au dessous des autres
plus il s'attristera; D'où il arrive qu'il n'y a que
les hommes bas qui soient enclins à l'envie,
et que s'ils tâchent d'observer les actions de
autres, c'est plutôt pour les censurer que pour
les corriger; il arrive enfin qu'ils ne font l'éloge
que de l'humilité et s'en glorifient, mais de
maniere cependant qu'ils paroissent toujours
bas; tout ce que je viens de dire suit aussi

nécessairement de cette affection, qu'il suit de la nature du triangle, que ses trois angles soient égaux à deux droits. J'ai déja dit que j'appellois ces affections et semblables, mauvaises entant que je ne considère que l'utilité de l'homme. mais les loix de la nature regardent l'ordre commun de la nature, dont l'homme est une partie; c'est un avis que j'ai voulu donner ici en passant; afin qu'on ne pensât pas que mon dessein eut été de ne parler ici que des défauts des hommes et de rapporter des faits absurdes et non de demontrer la nature et les proprietés des choses. En effet, comme je l'ai dit dans la Préface de la 4e. partie; je considere les affections humaines de même que les autres choses naturelles; et certes si les affections humaines n'indiquent pas la puissance humaine, elles indiquent du moins la puissance de la nature et son art, aussi bien que beaucoup d'autres choses que nous admirons et que nous prenons

plaisir à admirer ; mais je vais continuer de faire remarquer les choses qui procurent aux hommes de l'avantage ou du préjudice

Proposition LVIII.

La gloire ne répugne point à la raison ; mais elle en peut provenir.

Demonstration

Cette proposition est évidente par la défin. 30 des affs. et par la définit de l'honnête (voy. schol. prop. 37.)

Scholie

Ce que l'on appelle vaine gloire, est une satisfaction intérieure que l'opinion du vulgaire entretient et cette opinion cessant, la satisfaction cesse, c'est à dire (schol. prop. 52.) le souverain bien que chacun aime ce par aussi, d'où il arrive que celui qui tire sa gloire de l'opinion du vulgaire, et toujours inquiet, tâche, s'efforce et met tout en oeuvre pour conserver sa réputation. En effet le vulgaire est inconstant et changeant, et ainsi, à moins que l'on ne conserve sa réputation, on la perd bientôt ; bien plus comme tous les

hommes desirent de gagner les applaudissem.
du vulgaire, chacun diminue facilement la
reputation d'un autre, d'où proviennent un desir
immodéré de s'opprimer les uns les autres
de quelque maniere que ce soit (puisqu'il
s'agit de ce qu'on estime le plus grand bien)
et celui qui enfin devient le vainqueur, se
rejoüit plus du préjudice qu'il a causé à
l'autre, que de l'avantage qu'il s'est procuré
à lui-même. Cette gloire ou satisfaction est
donc réellement vaine, puisqu'elle n'est rien.

On présume facilement de ce que nous
avons dit sur la pitié et le repentir, ce qui est
à remarquer sur la honte. J'ajoute seulement
que la pitié comme la honte, quoiqu'elle
ne soient pas des vertus, sont cependant bonnes
entant qu'elles indiquent, que l'homme qui est
affecté de honte a le desir de vivre honnêtement,
de même que la douleur que l'on dit être bonne,
entant qu'elle fait voir que la partie affligée
n'est pas encore pourrie; ainsi quoique l'homme
qui a honte de quelque action, soit réellement
tiste-

triste, il est cependant plus parfait que l'impudent qui n'a aucun désir de vivre honnêtement.

Voilà les remarques que j'avois resolu de faire sur les affections de joye et de tristesse. A l'égard des désirs, ils sont bons ou mauvais, selon qu'ils proviennent d'affections bonnes et mauvaises. mais tous les desirs entant qu'ils sont produits en nous par des affections qui sont des passions sont aveugles (comme on le peut facilement conclure par ce que nous avons dit dans la schol. prop. 44.) et ne serviroient d'aucun usage si l'on pouvoit facilement engager les hommes à vivre suivant les principes de la raison, comme je le vais faire voir en peu de mots.

Proposition LIX.

La raison peut sans l'affection nous déterminer à toutes les actions, auxquelles cette affection qu'est une passion nous détermine.

Demonstration

Agir suivant la raison n'est autre chose (prop. 3. et définit. 2. p. 2.) que faire les choses qui suivent de la nécessité de notre nature considérée en elle seule. Or la tristesse n'est

mauvaise qu'entant qu'elle diminüe ou resserre cette puissance d'agir (prop. 41.) donc nous ne pouvons être déterminés par cette affection à aucune action que nous ne puissions faire si nous étions conduits par la raison. Enfin la joye entant qu'elle est bonne s'accorde avec la raison (car elle consiste en ce que la puissance d'agir de l'homme est augmentée et secondée) et elle n'est reputée passion qu'en ce que la puissance d'agir de l'homme n'est pas augmentée jusqu'au point qu'il se conçoive d'une maniere adæquate lui et ses actions (prop. 3. p. 3. et schol.) ainsi si l'homme affecté de joye pouvoit être conduit à une si grande perfection qu'il se comprit d'une maniere adæquate lui et ses actions, il seroit propre et même plus propre aux même actions auxquelles nous sommes déterminé par les affections qui sont des passions; or toutes les affections qui se raportent à la joye, à la tristesse ou au desir (voy. l'explication de la 4e. definit. des aff.) et le desir (defin. 1re. des aff.)

n'est autre chose que l'effort même pour agir donc sans l'affection la raison seule peut nous déterminer à toutes les actions auxquelles une affection qui est passion nous détermine.

Autrement

Toute action est appellée mauvaise entant qu'elle provient de ce que nous sommes affectés de haine ou de quelque mauvaise affection (voy. Coroll. 1. prop. 45.) or aucune action considerée en elle seule, n'est bonne ou mauvaise (comme nous l'avons fait voir dans la préface de cette partie) mais une seule et même action est tantôt bonne et tantôt mauvaise; donc la raison peut nous déterminer (prop. 19) à la même action qui étoit mauvaise par ce qu'elle provient de quelque affection mauvaise

Scholie

Expliquons plus clairement ce que nous venons de dire par un exemple. L'action de frapper ou battre, entant que nous la considerons physiquement et que nous ne

faisons attention qu'à ce que l'homme leve
son bras, comme sa main et remue avec force
tout son bras, est une vertu qui se conçoit par
la fabrique ou construction du corps humain.
si donc un homme ému de colere ou de haine
est déterminé à fermer sa main, à remuer ses
bras; cela se fait, comme je l'ai fait voir dans
la 2de. partie, parce qu'une seule et même action
peut être jointe aux images quelconques
des choses et par conséquent nous pouvons être
déterminés à une même action tant par les
images des choses que nous concevons d'une
maniere confuse que par les images des choses
que nous concevons clairement et distinctement.
Il est donc évident que tout désir qui provient
d'une affection qui est une passion, ne servit
d'aucun usage si les hommes pouvoient se
conduire par raison. voyons maintenant
pourquoi nous appellons aveugle le desir
qui provient d'une affection qui est une passion.

Proposition LX.

Le désir qui provient de la joye ou de la tristesse qui sera portée à une ou a quelques unes et non pas à toutes les parties du corps, n'a pas égard à l'utilité de l'homme entier.

Demonstration

Supposons par exemple, que la partie A du corps, soit fortifiée par la force de quelque cause externe, de maniere que cette partie soit supérieure aux autres (5 prop. 6.) cette partie A, ne fera pas ses efforts pour perdre ses forces à fin que les autres parties fassent leurs fonctions; car elle devroit avoir la force ou la puissance de perdre ses forces, ce qui est absurde (5 prop. 6. p. 3.) donc cette partie et conséquemment (5 prop. 7. et 12. p. 3.) l'ame tâchera de conserver cet état; donc le désir qui provient d'une telle affection de joye n'a point d'égard au tout. Que si au contraire on suppose la partie A repentée d'une maniere que les autres parties soient supérieures, on demontre de la même maniere, que le desir qui provient de la

tristesse n'a point d'egard au tout.

Scholie

La joye n'etant donc point l'ordinaire (Schol. prop. 44.) rapportee qu'a une seule partie du corps; nous devons donc ordinairement conserver nôtre etre sans avoir égard à notre santé entiere; joint à cela que les desirs dont nous sommes le plus affectés (coroll. prop. 9) n'ont égard qu'au present et non à l'avenir.

Proposition LXI.

Le desir qui provient de la raison ne peut avoir d'excés.

Demonstration

Le desir (définit. 1re des affect.) considéré absolument, est l'essence même de l'homme entant qu'on le conçoit déterminé par une mode quelconque à faire quelque chose, donc le désir qui provient de la raison, c'est à dire (prop. 3. p. 3.) qui est produit en nous entant que nous agissons, est l'essence même ou la nature de l'homme, entant qu'on la conçoit déterminée à faire les choses qui ne peuvent

je concevois d'une maniere adequate que par l'essence de l'homme (defiñit. 2. p. 3.) si donc ce désir pouvoit avoir un excès, la nature humaine considérée en elle seule pourroit donc s'excéder elle-même, ou pourroit donc plus qu'elle ne peut; ce qui est une contradiction manifeste; donc ce désir ne peut avoir d'excès.

Proposition LXII.

L'ame entant qu'elle conçoit les choses suivant les principes de la raison, est également affectée soit qu'elle ait une idée d'une chose présente ou passée, soit qu'elle ait l'idée d'une chose future.

Demonstration

Tout ce que l'ame conçoit par les principes de la raison, elle le conçoit sous la même espece d'éternité ou de nécessité (coroll. 2. prop. 44. p. 2.) et est affectée de la même certitude (prop. 43. et schol.). ainsi que ce soit une idée d'une chose présente ou passée, ou que l'idée soit d'une chose future, l'ame conçoit la chose avec la même nécessité et est affectée de la même certitude, et l'idée d'une chose future,

présente ou passée sera toujours également vraie (prop. 41. p. 2.) cet à dire (definit. 4. p. 2.) elle n'aura pas moins toujours les même propriétés d'une idée adequate, et ainsi l'ame entant qu'elle conçoit les choses suivant le principes de la Raison, est affectée de la même maniere, que l'idée soit d'une chose présente ou passée ou d'une chose future.

Scholie

Si nous pouvions avoir une connoissance adequate de la durée des choses et déterminer par la raison le tems de leur existence, nous contemplerions les choses futures avec la même affection que les présentes, et l'ame desireroit comme présent le bien qu'elle concevroit comme futur, et conséquemment negligeroit necessairement un moindre bien présent pour un plus grand bien futur, et elle ne desireroit point ce qui seroit un bien présent mais qui doit être la cause d'un mal futur; comme nous le demontrerons ci-après. mais (prop. 31. p. 2.) nous ne pouvons avoir de la durée des choses qu'une connoissance

inadequate et (5 schol. prop. 44. p. 2) nous ne déterminons le tems de l'existence des choses que dans la seule imagination qui n'est pas également affectée de l'image d'une chose présente que de l'image d'une chose future. D'où il arrive que la vraie connoissance que nous avons du bien et du mal, n'est qu'une connoissance abstraite et universelle, et que le jugement que nous faisons de l'ordre et de la connexion des choses pour pouvoir déterminer ce qui nous est pour le présent bon ou mauvais, est plutôt un jugement imaginaire, qu'un jugement réel; il n'est donc point surprenant, si le desir qui provient de la connoissance du bien et du mal, entant que cette connoissance regarde l'avenir, peut être plus facilement reprimé par le desir des choses qui sont agréables pour le présent. voyez à ce sujet la prop. 18.

Proposition LXIII.

Celui qui se conduit par la crainte, et qui fait le bien pour éviter le mal ne se conduit pas par raison.

Demonstration

toutes les affections qui sont rapportée à l'ame entant qu'elle agit, c'est à dire (prop. 3. p. 3) qui sont rapportées à la raison, ne sont que des affections de joye et de désir (prop. 59. p. 3) donc (definit. 13. des affect.) celui qui se conduit par crainte et qui fait le bien par la crainte du mal, ne se conduit point par raison.

Scholie

Les superstitieux qui savent plutôt reprocher aux autres des défauts que leur enseigner des vertus, et qui s'appliquent moins à conduire les hommes par raison, qu'à les retenir par la crainte, afin qu'ils fuyent le mal plutôt que d'aimer les vertus, n'ont d'autre but que de rendre les autres aussi misérables qu'eux, et il n'est point étonnant si pour l'ordinaire, ils sont à charge et odieux aux hommes.

Corollaire

Le désir qui provient de la raison, nous fait suivre directement le bien et fuir indirectement le mal.

Demonstration

En effet le desir qui provient de la raison ne peut provenir que d'une affection de joye qui n'est point une passion (prop. 59 p. 3.) c'est à dire de la joye qui ne peut avoir d'excès (prop. 61) et non de la tristesse, et conséquemment ce desir (prop. 8.) provient de la connoissance du bien et non de la connoissance du mal; donc suivant les principes de la raison nous suivons directement le bien et nous fuyons indirectement le mal.

Scholie

Ce corollaire est expliqué par l'exemple d'un homme malade et d'un homme en santé. Le malade dans la crainte de la mort mange ce qu'il n'aime pas; et celui qui se porte bien prend plaisir à ce qu'il mange et joüit ainsi de la vie mieux que s'il craignoit la mort et qu'il desirât directement de l'éviter. De même un juge qui non par haine, ou par colere mais par l'amour pour le bien public condamne un criminel à mort, se conduit par raison.

Proposition LXIV.

La connoissance du mal est une connoissance inadæquate. Demonstration

La connoissance du mal (prop. 8.) est la tristesse même, entant que nous en avons conscience. Or la tristesse est un passage à une moindre perfection (definit. 3. des affect.) qui à cause de cela ne peut être comprise par l'essence même de l'homme (prop. 6. et 7. p. 3.) et conséquemment (definit. 2. p. 3.) elle est une passion qui (prop. 3. p. 3.) dépend de idées inadæquates et conséquemment (prop. 29. p. 2.) la connoissance ou la connoissance du mal est inadæquate.

Corollaire

De là il suit que si l'ame humaine n'avoit que des idées inadæquates, elle ne formeroit aucune notion du mal.

Proposition LXV.

Suivant les principes de la raison nous jugerons de deux biens le plus grand, et de deux maux le moindre. Demonst.

Demonstration

Le bien qui nous empêche de jouïr d'un plus grand bien est réellement un mal, car le mal et le bien (comme nous avons fait voir dans la préface de cette partie) ne se dit des choses, qu'entant que nous les comparons les unes avec les autres, et (par la même raison) un moindre mal est réellement un bien. Ainsi, (coroll. propp. précéd.) suivant les principes de la raison nous désirerons ou nous suivrons seulement le plus grand bien et le moindre mal.

Corollaire

Suivant les principes de la raison nous suivrons un moindre mal pour un plus grand bien, et nous négligerons un moindre bien qui est la cause d'un plus grand mal. En effet le mal que nous appellons ici moindre, est réellement un bien et le bien au contraire est un mal; ainsi (coroll. propp. précéd.) nous désirerons celui-là et nous négligerons celui-ci.

Proposition LXVI.

Suivant les principes de la raison nous désirerons un plus grand bien futur préférablement

à un moindre bien présent et un moindre mal présent qui sera la cause de quelque bien futur.

Demonstration

Si l'âme pouvoit avoir une connoissance adæquate d'une chose future, nous aurions pour une chose future la même affection que pour une chose présente (prop. 62.). Ainsi entant que nous ne considerons que la raison, (comme nous supposons que nous le faisons dans cette proposition) c'est la même chose soit que nous supposions le plus grand mal ou le plus grand bien futur ou présent; et conséquemment (prop. 65.) nous desirerons un plus grand bien futur préférablement à un moindre bien présent.

Corollaire

Suivant les principes de la raison nous désirerons un moindre mal présent qui est la cause d'un plus grand bien futur et nous négligerons un moindre bien présent qui est la cause d'un plus grand mal futur. Ce corollaire est à la propos. précéd. Comme le corolt. prop. 65. est à la prop. 65.

Scholie

Si l'on compare ce que nous venons de dire

avec ce que nous avons fait voir jusqu'à la prop. 18. touchant les forces des affections ; nous verrons facilement la différence qu'il y a entre un homme qui ne se conduit que par affection ou par opinion, et celui qui se conduit par raison ; en effet celui-là agira souvent sans connoissance, et celui-ci au contraire ne suivra que ses goûts, et ne fera que ce qu'il estime et désire le plus ; voilà pourquoi j'appelle celui-là esclave et que celui-ci ne paroît le seul libre, il ne me reste que peu de choses à dire de ses goûts et de la manière de vivre de ce dernier.

Proposition LXVII.

L'homme libre ne pense à rien moins qu'à la mort, et sa sagesse est une méditation non de la mort mais de la vie.

Démonstration

un homme libre, dit-à dire, celui qui vit suivant les principes de la raison, ne se laisse point conduire par la crainte de la mort (prop. 63.) mais il désire directement le bien (coroll. même prop.) dit-à dire (prop. 24) d'agir, vivre et conserver son être suivant le principe

fondamental de chercher sa propre utilité ;
donc il ne pense à rien moins qu'à la mort
mais sa sagesse est une méditation de la vie.

Proposition LXVIII.

Si les hommes naissoient libres, ils ne formeroient
aucun concept du bien et du mal, tant qu'ils
seroient libres.

Demonstration

J'ai dit que celui-là est libre qui ne se conduit
que par raison ; donc celui qui naît libre et qui
demeure libre, n'a que des idées inadequates
et conséquemment n'a aucun concept du mal
(coroll. prop. 64.) et par conséquent du bien (car
le bien et le mal ont ensemble un rapport nécessaire

Scholie

Il est évident par la prop. 4. que l'hypothese
de cette proposition est fausse et ne peut se
concevoir si non en tant que nous considérons
que la nature humaine, ou plutôt Dieu non
en tant qu'il est infini ; mais seulement en tant
qu'il est la cause de l'existence de l'homme.
C'est ce que Moïse dans l'histoire du premier
homme paroît faire entendre ainsi que les

autres choses que nous avons déja demontrée.
Sur effet dans cette histoire on ne connoit d'autre
puissance de Dieu que celle par laquelle il a
créé l'homme, cést á dire la puissance par la-
quelle Dieu a seulement pourvu á l'utilité de
l'homme, et cést dans ce sens que Moise rapporte
rapporte que Dieu défendit á l'homme libre de
manger du fruit de l'arbre de la connoissance
du bien et du mal, et que dés qu'il en mangeroit,
il craindroit aussitôt la mort plutôt qu'il ne
souhaiteroit de vivre. Ensuite, que l'homme
ayant trouvé la femme qui s'accordoit entierement
avec sa nature, il connut qu'il ne pouvoit y
avoir rien dans la nature qui pût lui étre plus
utile qu'elle; mais qu'ensuite ayant crû que les
animaux étoient semblables á lui, il commença
á imiter leurs affections (voy. prop. 27. sp. 3.)
et á perdre sa liberté, que les patriarches
recouvrerent dans la suite conduits par l'esprit
de J.C. cést á dire par l'idée de Dieu de laquelle
seule il dépend que l'homme soit libre et qu'il
souhaite aux autres le bien qu'il se desire

à lui même, comme nous l'avons demontré ci-dessus (prop. 37.).

Proposition LXIX.

On remarque qu'un homme libre a autant de vertu à éviter les dangers qu'à les vaincre.

Demonstration

Une affection ne peut être reperrée ou détruite que par une affection contraire et plus forte que l'affection à réprimer (prop. 9.) or une hardiesse aveugle et la crainte sont des affections qu'on peut concevoir également grande l'une que l'autre (prop. 5. et 3.) donc une vertu ou une force d'esprit (voy. defenit. schol. prop. 59. p. 3) également grande est requise pour reprimer la hardiesse comme pour réprimer la crainte ; cést-à-dire, (defenit. 40. et 41. des aff.) l'homme libre évite le danger avec la même force d'esprit qu'il essaye de les vaincre.

Corollaire

Donc l'homme libre a autant d'animosité à fuir à propos qu'à se battre, ou l'homme libre choisit avec la même animosité ou la même présence d'esprit, la fuite comme le combat.

Scholie

J'ai expliqué (schol. prop. 59. p. 3) ce que c'est que l'animosité ou ce que j'entens par elle. Or par danger j'entens tout ce qui peut être la cause de quelque mal, comme de la tristesse, de la haine, de la discorde &c.

Proposition LXX.

L'homme libre qui vit parmi les ignorans tâche autant qu'il peut à éviter leurs bienfaits.

Demonstration

Chacun suivant qu'il est affecté, juge ce qu'il y a de bon (voy. schol. prop. 39. p. 3) donc un ignorant qui a rendu quelque service à quelqu'un estimera ce service suivant son idée, et s'il avoit que celui à qui il a rendu ce service l'estime moins, il s'attristera (prop. 42. p. 3) or l'homme libre tâche de s'attacher le reste des hommes par l'amitié (prop. 37.) et de ne pas rendre aux hommes des services proportionnés à leurs affections; mais de se conduire lui et les autres par le jugement libre de la raison, et de ne faire que ce qu'il estime le plus dans la vie.

donc un homme libre pour ne point être
haï des ignorans et ne pas obéir à leur appetit,
mais à la raison seule, tâchera, autant qu'il
peut, d'éviter leurs bienfaits.

Scholie

Je dis autant qu'il peut: car quoique les hom-
mes soient ignorans, il en est cependant qui peuvent
dans la nécessité prêter un secours humain le
meilleur qui puisse être; et ainsi il arrive souvent
qu'il est nécessaire de recevoir d'eux quelque
service et conséquemment de les féliciter suivant
leur idée; joint à cela que nous devons prendre
garde en évitant leurs bienfaits de ne point
paroître les mépriser ou craindre par avarice
d'être obligés de rendre la pareille, et de ne
point les offenser en voulant fuir leur haine.
ainsi en évitant les bienfaits, il faut avoir égard
à l'utile et à l'honnête.

Proposition LXXI.

Il n'y a que les hommes libres qui soient
très reconnoissans les uns envers les autres.

Demonstration

Il n'y a que les hommes libres qui soient tres utiles les uns aux autres et qui soient liés ensemble par le lien de l'amitié la plus etroite (prop. 35 et coroll. 1er) et qui tachent avec le meme empressement de se rendre mutuellement service (prop. 37) donc (definit 34 des affect.) il n'y a que les hommes libres qui soient tres reconnoissans les uns envers les autres.

Scholie

La Reconnoissance qu'ont entr'eux les hommes qui se conduisent par un desir aveugle est plutôt un trafic ou un artifice qu'une reconnoissance. Or l'ingratitude n'est pas une affection. L'ingratitude cependant est honteuse parceque ordinairement elle indique que l'homme est affecté de haine, de colere, ou d'orgueil ou d'avarice &c. En effet celui qui par folie ne sçait pas reconnoître un bienfait, n'est pas ingrat et encore moins celui que les présens d'une concubine ne peuvent engager à condescendre à sa passion, ou à qui les présens d'un voleur ne peuvent faire recéler ses vols, ou enfin

de tel autre semblable. Cet homme au contraire fait voir un esprit ferme qui ne se laisse corrompre par aucuns présens soit pour sa perte soit pour la perte commune.

Proposition LXXII

L'homme libre n'agit jamais avec aucune mauvaise ruse, mais toujours avec bonne foi.

Demonstration

Si l'homme libre, entant qu'il est libre, faisoit quelque chose par mauvaise ruse, il le feroit suivant les principes de la raison (car ce n'est qu'en ce sens que nous l'appellons libre) et ainsi agir par mauvaise ruse seroit une vertu (prop. 24.) et conséquemment (même prop.) il seroit plus avantageux à un chacun pour conserver son être d'agir par mauvaise ruse, c'est à dire (comme il est évident) il seroit plus avantageux aux hommes de ne s'accorder entr'eux que de paroles et d'être toujours contraires d'effet. Ce qui (coroll. prop. 31.) est absurde. Donc l'homme libre n'agit &c.

Scholie

Si on me demande ; mais si un homme par perfidie pouvoit se délivrer du danger évident de la mort ; la raison qui lui dicte de se conserver dans son être, ne lui conseilleroit elle pas d'être perfide ? On répondra de la même maniere ; que si la raison le persuade, elle le persuade donc à tous les hommes : ainsi la raison persuade aussi absolument à tous les hommes de réünir leurs forces et d'avoir des droits communs pour ne faire aucune convention que par mauvaise ruse ; c'est à dire pour n'avoir réellement aucun droits communs, ce qui est absurde.

Proposition LXXIII.

L'homme qui se conduit par raison est plus libre dans une ville où il vit suivant l'institution commune que dans la solitude où il n'obéit qu'à lui seul.

Demonstration

L'homme qui se conduit par raison n'obéit pas par par crainte (prop. 63) mais en tant qu'il tâche suivant la raison de se conserver l'être. c'est à dire (schol. prop. 66) en tant qu'il tâche

de vivre librement et d'avoir égard à la vie et à l'utilité commune (par propp. 37.) et conséquent. (comme nous l'avons fait voir Schol. 2. propp. 37.) il désire de vivre suivant l'institution commune de la Ville. Donc l'homme qui se conduit par raison, désire, pour vivre plus librement de garder les droits communs de la Ville.

Scholie

Ces choses et les semblables que nous avons fait voir sur la vraie liberté de l'homme, se rapportent à la force; c'est à dire (Schol. propp. 49. p. 8.) à l'animosité ou la générosité; et je ne crois pas qu'il soit nécessaire de démontrer ici en particulier toutes les propriétés de la force et encore moins que l'homme fort ne hait personne, ne se met point en colère, ne porte envie, ni la point d'indignation, de mépris, et encore moins d'orgueil pour personne. En effet ces choses et toutes celles qui ont rapport à la véritable vie et à la vraie Religion peuvent se conclure facilement de la propp. 37. et 46.; c'est à dire que la haine doit se vaincre par l'amour

par l'amour et que tout homme qui se conduit par raison désire aux autres le bien qu'il se souhaite à lui-même. Joignez à cela ce que nous avons remarqué dans la schol. prop. 50. et ailleurs; savoir qu'un homme fort fait surtout attention que toutes choses suivent de la nécessité de la nature divine; et par conséquent s'il pense que quelque chose lui paroit impie, horrible, injuste et honteux, cela provient de ce qu'il conçoit les choses confusément et d'une manière tronquée. C'est pour cela qu'il tâche de concevoir le plus qu'il peut les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et d'écarter tous les obstacles de la connoissance vraie, comme la haine, la colere, l'envie, le mépris, irrision, l'orgueil et autres de cette espece que nous avons remarquées ci-devant; ainsi il tâche autant qu'il peut (comme nous avons dit) de bien agir et de se réjouir. Je determinerai dans la partie suivante jusqu'où s'étend et ce que peut la vertu humaine pour parvenir à jouir de ces avantages. /.

Appendice

Les Regles de conduites que j'ai donnée dans cette quatriéme partie, n'y sont pas rangées sous un même point de vüe, mais en les démontrant je les ai dispersées pour pouvoir les déduire plus facilement l'une de l'autre. C'est pourquoi je me suis proposé d'en faire ici la récapitulation et de les réduire sommairement en différens chapitres.

Chapitre I.

Tous nos efforts ou nos désirs suivent tellement de la nécessité de notre nature qu'on peut les comprendre ou par elle même comme par leur cause prochaine, ou en tant que nous faisons partie de la nature qui ne pourroit être conçüe d'une maniere adequate par elle même indépendemment des autres individus.

Chapitre II.

Les désirs qui suivent tellement de notre nature qu'on peut les concevoir par elle seule sont ceux qui se rapportent à l'ame en tant qu'on conçoit qu'elle a des idées adequates,

et les autres desirs ne se rapportent à l'ame qu'en tant qu'elle conçoit les objets d'une maniere inadequate, et leur force et leur accroissement ne doivent pas être définis par le pouvoir de l'homme mais par celui des choses qui sont hors de nous ; c'est pourquoi on donne à ceux là le nom d'actions, et on nomme ceux-ci passions, ceux-là en effet indiquent toujours notre puissance, et ceux-ci au contraire notre impuissance et une connoissance imparfaite.

Chapitre III.

Nos actions, c'est à dire, les désirs qui sont définis par la puissance ou la raison de l'homme sont toujours bons, et les autres peuvent être bons ou mauvais.

Chapitre IV.

Il est donc très utile dans la vie de perfectionner autant qu'il est possible l'entendement ou la raison, et c'est en cela uniquement que consiste le souverain bonheur de l'homme, car le bonheur n'est autre chose que la satisfaction de l'ame qui vient de la connoissance intuitive de Dieu ; or perfectionner l'entendement n'est

autre chose que de connoître Dieu, ses attributs et ses actions, qui suivent de la nécessité de sa nature. Ainsi la dernière fin de l'homme qui est conduit par la raison, c'est à dire le plus grand désir par lequel il s'applique à régler tous les autres, est celui qui le porte à se connoître lui même d'une manière adéquate: ainsi que toutes les choses qui peuvent se présenter à son intelligence.

Chapitre V.

Il n'y a donc point de vie raisonable sans intelligence, et les choses ne sont bonnes qu'autant qu'elles font jouïr l'homme de la vie de l'ame qui est définie par l'intelligence; et je nomme mauvaises que les choses qui empêchent l'homme de perfectionner sa raison et de jouïr d'une vie raisonable.

Chapitre VI.

Mais parceque toutes les choses dont l'homme est la cause efficiante sont nécessairement bonnes, il ne peut arriver de mal à l'homme que par les causes externes, en tant que l'homme fait partie de toute la

nature aux loix de laquelle la nature humaine
est forcée de se soumettre et de se prêter d'un
nombre presque infini de manieres.

Chapitre VII.

L'homme fait nécessairement partie de
la nature et il est forcé d'en suivre les loix
communes; mais s'il se trouve avec de
individus qui conviennent avec la nature
de l'homme, par cela même sa puissance
d'agir sera secondée et entretenue; et s'il se
rencontre au contraire avec des individus
qui ne conviennent pas avec sa nature;
il s'arrangera difficilement avec eux sans
éprouver un grand changement dans sa
nature.

Chapitre VIII.

Il nous est permis d'éloigner de nous par la
voye qui nous paroît la plus sûre tout ce qui
existe dans la nature que nous regardons
comme mal ou contraire à notre existence
et pouvant nous empêcher de jouir d'une vie
raisonnable; il nous est permis de faire
servir à notre usage d'une maniere quelconque,

tout ce que nous regardons comme bon ou avantageux à notre éxistence et propre à nous faire joüir d'une vie raisonable ; Enfin il est permis à un chacun par le droit de la nature de faire tout ce qu'il croit lui être utile.

Chapitre IX.

Rien ne s'accommode mieux avec la nature d'une chose que les individus de la même espece et par conséquent (chap. 7) rien n'est plus avantageux à l'homme pour conserver son être et pour joüir d'une vie raisonable que l'homme qui est conduit par la raison. Ensuite parceque parmi les êtres particuliers nous n'en connoissons point qui soit au dessus de l'homme conduit par la raison, on ne peut mieux faire briller son esprit et son art qu'en instruisant les hommes à se conduire par les seules loix de la raison.

Chapitre X

Les hommes se nuisent réciproquement entant qu'ils sont conduits par l'Envie ou par quelqu'autre affection de haine, et ils

sont par conséquent d'autant plus à craindre qu'ils ont plus de pouvoir que les autres individus de la nature.

Chapitre XI.

On ne gagne cependant pas les hommes par la violence, mais par l'amour et la générosité.

Chapitre XII.

Il est très utile aux hommes de contracter des liaisons et de s'attacher mutuellement par des liens qui les réunissent tous, et enfin de faire tout ce qui peut servir à établir et à resserrer les nœuds de l'amitié.

Chapitre XIII.

Ce que je viens de dire demande beaucoup d'art et de vigilance. car les hommes ne se ressemblent point, il y en a peu qui se conduisent par les loix de la raison, et la plus part sont envieux et plus enclins à la vengeance qu'à la pitié. Il faut donc un singulier pouvoir dans l'esprit pour supporter les hommes avec leurs différentes inclinations et pouvoir pas suivre l'exemple de leurs

affections ; Ceux qui en reprenant et en corrigeant les hommes s'attachent plutôt à leurs reproches leurs vices qu'à leur inspirer la vertu, et qui au lieu de les fortifier dans le bien ne font que les aigrir ; ceux-là, dis-je, se rendent fâcheux à eux-mêmes et aux autres de la vient que plusieurs par une trop grande intolérance et par un faux Zele de Religion ont préféré le commerce des Bêtes à celui des hommes ; les enfans par exemple, ou les jeunes gens ne pouvans supporter les reproches de leurs parens les abandonnent pour prendre le parti d'errer, et préferent les incommodités de la guerre et les plus dur esclavage aux avantages domestiques et aux remontrances paternelles, ils se soumettent au joug le plus pesant pourvû qu'ils se vengent de leurs parens.

Chapitre XIV.

Quoique les passions des hommes soient la regle ordinaire de toute leur conduite

il résulte cependant plus d'avantage de la société que de désavantage, c'est pourquoi il vaut mieux se porter patiemment le mal qui nous arrive de la part des hommes et travailler à ce qui peut établir la concorde et l'amitié.

Chapitre XV.

Ce qui est juste, équitable et honnête produit la concorde; outre ce qui est injuste et inique les hommes souffrent encore avec peine ce qui est regardé comme honteux, où ils sont fachés de voir que quelqu'un méprise les mœurs établies dans la ville ou dans la société où ils vivent; ce qui regarde la religion et la piété est encore très nécessaire pour établir la paix et l'amour. voyez là-dessus la schol. 1. et 2. prop. 37. et la schol. prop. 46. ainsi que celle prop. 73. part. 4.

Chapitre XVI.

La crainte a coutume encore de produire ordinairement la concorde mais sans bonne foi. Ajoutez à cela que la crainte vient de l'impuissance de l'esprit, et que conséquemment

elle ne regarde point l'usage de la raison
non plus que la commisération, quoiqu'elle
semble avoir l'apparence de la pieté.

Chapitre XVII

On gagne encore les hommes par les bienfaits
et les largesses, sur tout ceux qui n'ont pas le
moyens de se procurer ce qui leur est nécessaire
pour vivre; un particulier cependant ne peut
pourvoir tous les indigens; ses facultés ne pouroient
y suffire, et un seul homme d'ailleurs a trop peu
d'etendüe dans l'esprit pour pouvoir s'attacher
tout le monde. Ainsi le corps de la societé
est chargé de pourvoir les pauvres, et ce pouvoir ne
se rapporte qu'au bien commun.

Chapitre XVIII.

Il n'en est pas de même des bienfaits que l'on
reçoit et de la reconnoissance que l'on doit en
avoir (voy. schol. prop. 70 et celle prop. 71 p. 4.

Chapitre XIX.

L'amour des femmes c'est à dire le desir d'engendrer
qui naissent des sens, et en général toute espece
d'amour qui n'a point sa cause dans la liberté
de l'esprit, se change facilement en haine,
à moins qu'il ne soit une espece de délire

ce qui est pire, et auquel cas la discorde est plus que la concorde (voy. Prov. prov. 21. p. 3.)

Chapitre XX.

Quant à ce qui concerne les mariages, il est certain qu'il est conforme à la raison, s'il a pour objet non la volupté que promet la beauté d'une femme, mais le desir d'avoir des enfans et de les élever dans les principes d'une bonne et sage éducation, et si outre cela le mutuel amour du mari et de la femme est fondé plus sur les qualités de l'ame que sur les avantages du corps.

Chapitre XXI.

La flatterie produit encore la concorde, mais c'est un moyen lâche et indigne d'une ame libre, ou une perfidie; on ne gagne en effet par là que les hommes vains et superbes qui prétendent à une supériorité qu'ils n'ont jamais méritée

Chapitre XXII.

L'abjection a une fausse apparence de pieté et de religion, et quoique l'abjection soit contraire à l'orgueil, l'homme abject n'est pas loin du superbe (voy. Ecclés. prov. 27. p. 4.)

Chap. XXIII.

La pudeur à l'égard des choses seulement qu'on ne peut cacher sert à la concorde, ensuite la pudeur étant une espece de tristesse elle ne regarde pas l'usage de la raison.

Chap. XXIV.

Les autres affections de tristesse rélativement aux hommes sont opposées directement à la justice à l'equité, à l'honnêteté, à la pieté et à la Déligion, et quoique l'indignation semble avoir une apparence d'équité, ce n'est qu'au mépris des loix qu'il peut être permis à un chacun de juger les actions d'autrui et de se venger soi-même ou les autres par voye de fait, et il ne peut y avoir de regle là où on se conduit ainsi.

Chapitre XXV.

La modestie, c'est à dire le desir de plaire aux hommes, qui est déterminé par la raison je la rapporte à la pieté comme je l'ai dit dans la schol. prop. 37. p. 4. mais s'il est produit par l'affection, il n'est autre chose que l'ambition qui sous le vice d'une fausse

priété excite ordinairement la discorde et la
sédition : Celui en effet qui voudra aider
ses semblables par des conseils ou par des
secours plus réels s'appliquera principalement
à leur faire aimer et à ne leur donner aucun
sujet d'envie plutôt qu'à exciter en eux une
vaine admiration sous prétexte du bon ordre
et de la discipline. Ensuite dans ses discours
il évitera de parler des vices des hommes
et aura soin de ne parler qu'avec ménagement
de leur impuissance, mais il s'étendra sur la
vertu et la puissance de l'homme et sur les
moyens de les perfectionner afin qu'autant
qu'il dépend de lui les hommes tachent de suivre
les principes de la raison par la seule affection
de joye et non par la crainte ou par l'aversion.

Chapitre XXVI.

Nous ne connoissons que les hommes dans
la nature qui puissent produire de la joye
dans notre ame et avec qui nous puissions
nous lier par les nœuds de l'amitié ou par

quelqu'autre espece de commerce ; ainsi la conservation de tout ce qui éxiste dans la nature excepté les hommes doit nous être indifférente, et notre avantage nous instruit seulement à conserver, détruire, ou faire servir à notre usage d'une maniere quelconque les differens etre suivant nos besoins.

Chapitre XXVII.

Outre l'expérience, et la connoissance que nous acquerons en observant les choses qui sont hors de nous et en leur faisant changer de forme l'avantage que nous en retirons est principalement la conservation de notre corps, et ainsi les plus utiles sont celles qui peuvent nourrir notre corps et rendre toutes ses parties capables de remplir leurs differentes fonctions, car plus le corps est propre à être affecté de plusieurs manieres et à affecter de même le corps externe, plus l'ame est propre à la pensée. (voy. prop. 38. et 39. p. 4.) mais il y a peu de choses dans la nature qui me paroissent

capables de produire cet effet, cét pourquoi il est nécessaire, afin que le corps soit ainsi nourri, qu'il use de plusieurs alimens de différente nature ; le corps humain en effet est composé de plusieurs parties de diverse nature qui ont besoin d'un Aliment continuel et different afin que tout le corps soit propre à toutes les choses qui peuvent suivre de sa nature, et que conséquemment l'ame ait également la faculté de concevoir plusieurs choses.

Chapitre XXVIII.

Or chacun en particulier ne pouvoit se procurer ces avantages et en jouir, si les hommes ne se prêtoient de mutuels secours ; mais l'argent leur a fourni un équivalent général pour tous leurs échanges ; et voilà pourquoi l'idée d'argent occupe tant l'esprit du vulgaire, parce qu'il ne peut former presqu'aucun desir que cette idée d'argent ne s'y joigne, et ne se présente comme un moyen de satisfaire ce desir.

Chapitre XXIX.

Mais ce nest un vice que dans ceux qui cherchent à acquérir des richesses, non pour éviter la misere et satisfaire leurs besoins mais parce quils sénorgueillissent de connoître tous les moyens de sénrichir, et qui cependant nen vivent pas avec plus daisance parce quils regardent comme perdu tout ce quils en employent aux dépenses les plus nécessaires à la vie. Ceux au contraire qui connoissent le véritable usage des richesses et qui nen désirent que ce quen éxigent leurs besoins se contentent dune fortune médiocre.

Chapitre XXX

Ainsi toutes les choses qui rendent les parties du corps capables de remplir leurs fonctions étant bonnes, et la joye consistant en ce qui seconde ou augmente la puissance de lhomme en tant quil est composé dun corps et dune ame, il sensuit que tout ce qui produit la joye, est bon. Cependant les choses

n'agissant pas pour nous affectuer de joye et notre avantage n'étant pas leur fin, ni la regle de leur puissance d'agir ; et bien la joye ne se rapportant pas ordinairement à une seule partie du corps, il s'ensuit ordinairement (si la raison et la vigilance ne viennent au secours) que les affections de joye et conséquemment les desirs quelles produisent sont excessifs : ajoutez à cela que l'affection nous fait connoître d'abord ce qui est actuellement agréable et ne nous permet pas de juger également de l'avenir. Voyez la schol. prop. 44. et celle prop. 60. p. 3.

Chapitre XXXI.

La superstition au contraire paroît établie comme bien ce qui produit la tristesse et comme mal ce qui produit la joye ; mais comme je l'ai déja dit (schol. prop. 45. p. 1.) il n'y a qu'un insensé qui puisse se réjoüir de mon impuissance et de mon désavantage.

car plus nous sommes affectés de joye, plus la perfection à laquelle nous passons est grande et conséquemment plus nous participons de la nature divine; enfin la joye ne sçauroit jamais être un mal lorsque notre avantage en est la regle. Celui au contraire qui est conduit par la crainte et qui fait le bien pour éviter le mal, ne peut avoir la raison pour guide.

Chapitre XXXII.

Mais la puissance humaine est très limitée et la puissance des causes externes est infiniment au dessus d'elle, c'est pourquoi nous n'avons pas une puissance absolüe pour faire jouir à notre usage les choses qui sont hors de nous. Cependant nous supportons avec patience ce qui nous arrivera de désavantageux, si nous sommes intérieurement persuadés que nous n'avons pas manqué à notre devoir, que notre puissance n'a pû nous garantir de ce mal et qu'enfin nous faisons partie de toute

la nature à l'ordre de la quelle nous sommes
soumis : si nous comprenons cela clairement
et distinctement, la partie de notre Etre qui
est définie par l'intelligence, c'est à dire, la meilleure
partie de nous mêmes se soumettra entierement
à cet ordre et tachera de persévérer dans
cette soumission ; en effet entant que nous
concevons, ou que nous faisons usage de notre
intelligence, nous ne pouvons desirer que ce
qui est nécessaire et nous ne pouvons aimer
que le vrai ; et par conséquent les efforts de
la meilleure partie de notre être sont d'accord
avec l'ordre de toute la nature entant que
nous concevons cela parfaitement.

Fin de la 4.e Partie

Librairie
Jacques Lefèvre

Ethique

Partie Cinquieme

Chapeau
Haute Couture

Ethique

Cinquième Partie

De la Puissance de l'Intellect

ou

De la Liberté humaine

Préface

Je passe enfin à cette partie de l'Ethique qui traite de la manière ou du chemin qui conduit à la liberté. Je traiterai donc dans cette partie de la puissance de la Raison, et je ferai voir ce que peut la raison sur les affections, et ensuite ce que c'est que la liberté ou la béatitude de l'ame. D'où nous verrons combien un homme sage est préférable à un ignorant. Quand à la manière dont on doit perfectionner l'Intellect, et ensuite à l'art dont on doit se servir pour conserver le corps afin qu'il soit toujours en état de bien faire ses fonctions; ce n'est pas ici le lieu de donner

des regles à cet égard, cette partie appartient à la Médecine, et celle que je traite ne regarde que la Logique. Mon dessein n'est donc, comme je l'ai dit, de ne traiter que de la puissance de l'ame ou de la Raison; et je ferai voir avant toutes choses quel pouvoir la raison a sur les affections pour les regler et les moderer. Nous avons déjà demontré ci-dessus que nous n'avons point de pouvoir absolu sur elles. Les Stoïciens ont cependant pensé que les affections dépendent absolument de notre volonté et que nous pouvons leur commander absolument. Mais instruits par une experience contraire à leurs principes ils ont été forcés de convenir qu'il faut un long usage et une grande attention pour regir nos et moderer les affections. C'est ce que quelqu'un a tâché de faire voir par l'exemple de deux chiens, dont l'un est Chien domestique et l'autre chien de chasse: car il dit que par un long usage il parvint enfin à accoutumer le chien domestique à chasser.

et à empêcher le chien de chasse de poursuivre
les lièvres. Descartes est très favorable à cette
opinion. En effet il établit que l'ame ou l'esprit
est uni surtout à une partie du cerveau appellée
glande pinéale, par le moyen de laquelle
l'ame sent tous les mouvemens qui se font
dans le corps ainsi que les corps externes, et
laquelle glande l'ame peut mouvoir diver-
sement sans autre cause que par sa volonté.
Descartes établit que cette glande est tellement
suspendue au milieu du cerveau que le
moindre mouvement des esprits animaux
peut la faire mouvoir. Ensuite il établit
que cette glande est suspendue au milieu
du cerveau en autant de manieres différentes
que les esprits animaux se heurtent contre elle
et qu'outre cela il s'y imprime autant de
vestiges différens qu'il y a d'objets externes
qui meuvent les esprits animaux vers cette
glande. D'où il arrive que si ensuite cette
glande est suspendue par la volonté de l'ame,

(qui la fait mouvoir diversement) de telle ou telle maniere dont elle a été une fois suspendue par les esprits agités de telle ou telle maniere, alors la glande elle même jouera et déterminera les esprits animaux de la même maniere qu'ils avoient été ci devant repoussés par une semblable suspension de la glande. Il établit encore que chaque volonté de l'ame est unie de sa nature à un certain mouvement de la glande. Par exemple; si quelqu'un a la volonté de considérer un objet éloigné, cette volonté fera dilater la prunelle de l'oeil; mais si elle ne pense qu'à la dilatation de la prunelle, il ne lui servira de rien d'avoir la volonté de cette chose; par ce que la nature n'a pas joint le mouvement de la glande, qui sert à pousser les esprits vers le nerf optique d'une maniere propre à dilater ou resserrer la prunelle, avec la volonté de la dilater ou de la resserrer: mais elle l'a joint avec la volonté de considérer les objets éloignés ou proches. Enfin il établit que, quoique chaque mouvement de cette glande paroisse

être liée par la nature à chacune de nos pensées dès le commencement de notre vie; cependant par habitude ils peuvent se joindre à d'autres; c'est ce qu'il tache de prouver dans l'art. 50. p. 1. des pass. de l'ame. Il conclut de là qu'il n'est point d'ame assez foible pour ne pas pouvoir, lorsqu'elle est bien dirigée, acquérir un pouvoir absolu sur ses passions. En effet les passions, telles qu'il les définit, sont des perceptions, ou des sensations, ou des mouvemens de l'ame qui sont raportés à l'ame d'une maniere spéciale et qui sont produits, conservés et fortifiés par quelques mouvemens des esprits animaux (V. l'art. 27. p. 1. des pass. de l'ame.) Mais puisque nous pouvons joindre à chaque volonté tout mouvement quelconque de la glande et conséquemment des esprits animaux, et que la détermination de la volonté ne dépend que de notre pouvoir: si donc nous déterminons notre volonté par des jugemens sûrs et certains suivant lesquels nous voulons diriger les actions de notre vie;

et que nous joignions à ces jugemens les mouvemens des passions que nous voulons avoir, nous acquerrons un empire absolu sur nos passions. Tel est le sentiment de l'Illustre Descartes, autant que je puis le conjecturer par ses paroles; et si ce sentiment étoit moins subtil, j'aurois peine à croire qu'il fut émané d'un si grand homme.

Pour moi je ne puis assez m'étonner, que ce philosophe qui s'étoit fait une ferme résolution de ne rien conclure qu'après de grands principes évidens par eux mêmes, de n'affirmer que ce qu'il percevoit clairement et distinctement et qui avoit tant de fois reproché aux gens de l'Ecole d'avoir voulu expliquer les choses obscures par des qualités occultes; je ne puis, dis-je, assez m'étonner qu'il propose une hypothese plus occulte que toute qualité occulte. Dites-moi, je vous prie, ce qu'il entend par l'union de l'ame et du corps? Quel concept a-t-il clair et distinct de la pensée étroitement unie à certaine

portion de quantité. Je voudrois qu'il eut expliqué cette union par sa cause et la plus prochaine. mais il avoit connu l'ame tellement distincte du corps, qu'il n'a pu assigner aucune cause particuliere de l'union ni du corps ni de l'ame; mais il lui a fallu recourir à la cause de tout l'univers, c'est à dire à Dieu. Ensuite je voudrois bien savoir combien de degrés de mouvemens l'ame peut donner à cette glande pineale et avec quelle force elle peut la tenir suspendue. En effet je ne sçai si l'ame fait tourner de cette glande avec plus de lenteur ou de vitesse que les esprits animaux et si des causes corporelles ne peuvent point séparer des jugemens sûrs et certains, les mouvemens des passions que nous avons joints étroitement avec eux: D'où il suivroit que, quoique l'ame se fut proposée de s'en tenir au danger et eut joint à ce decret les mouvemens de la hardiesse; en voyant cependant le danger, cette glande seroit tellement suspendue, que l'ame ne penseroit

plus qu'à la fuite. Et certes comme il n'y a aucun rapport de la volonté au mouvement, il n'y a aussi aucune comparaison entre la puissance ou les forces de l'esprit et du corps; et conséquemment les forces de celui-ci ne peuvent être déterminées par les forces de celle-là. Ajoutez à cela que cette glande ne se trouve pas située au milieu du cerveau de manière que l'âme et les esprits puissent en faire le tour si facilement et autant de manières; et que tous les nerfs ne s'étendent pas jusqu'aux cavités du cerveau. Enfin je passe sous silence tout ce qu'il affirme de la volonté et de la liberté; puisque j'ai démontré plus qu'il ne faut que toutes ces choses sont fausses. Comme donc la puissance de l'âme, ainsi que je l'ai fait voir ci-dessus, n'est définie que par l'intelligence, nous déterminerons par la seule connaissance de l'âme, les règles de ses affections que tout le monde, je crois, éprouve, mais qu'on n'observe pas avec

assez d'attentifs et qui ne voit pas assez distinctement, et nous conclurons de cette connoissance toute ce qui a rapport à la Béatitude de l'ame.

Axiomes

1.

Si dans un même sujet deux actions contraires sont excitées, il faudra qu'il se fasse un changement tout dans toutes les deux, tout dans une seule, jusqu'à ce qu'elles cessent d'être contraires.

2.

La puissance de l'effet est définie par la puissance de la cause même, en tant que l'essence de la puissance de l'effet est expliquée ou définie par l'essence de la cause même.

Cet axiome est prouvé par la prop. 7. p. 3.

Proposition 1.

Les affections du corps ou les images des choses sont arrangées et enchaînées dans le corps de même que les pensées et les idées des choses sont rangées et enchaînées dans l'ame.

Demonstration

L'ordre et la connexion des idées sont la même chose (prop. 7 p. 2.) que l'ordre et la connexion des choses et vice versâ l'ordre et la connexion des choses sont le même (corol. prop. 6. et 7 p. 2.) que l'ordre et la connexion des idées. Ainsi comme l'ordre et la connexion des idées se font dans l'ame selon l'ordre et l'enchaînement des affections du corps (prop. 18. p. 2.) de même vice versâ (prop. 2 p. 3.) l'ordre et la connexion des affections du corps se font de la même maniere que les pensées et les idées des choses se rangent et s'enchaînent dans l'ame.

Proposition II.

Si nous separons la commotion de l'ame ou l'affection de la pensée de la cause externe et que nous la joignions à d'autres pensées, alors l'amour ou la haine seront détruits à l'égard de la cause externe comme les incertitudes de l'ame qui proviennent de ces affections.

Demonstration

En effet ce qui constitue la forme de l'amour ou de la haine, c'est la joye ou la tristesse accompagnée de l'idée d'une cause exterieure (defin. 6. et 7. des affect.) donc outre cette idée nous notez aussi la forme de l'amour et de la haine et par conséquent nous devons trouver ces affections et celles qui en proviennent.

Proposition III.

L'affection qui est une passion, cesse d'être passion, dès que nous en formons une idée claire et distincte.

Demonstration

L'affection qui est une passion, est une idée confuse (defin. gén. des affect.) si donc nous formons de cette affection une idée claire et distincte; cette idée ne sera distinguée de l'affection même, autant qu'elle n'est rapportée qu'à l'ame que par la raison (prop. 22. p. 2. et schol.) par conséquent (prop. 3. p. 3.) l'affection cessera d'être passion. C. Q. F.

Corollaire

Donc plus nous connoissons l'affection plus elle est en notre pouvoir et moins l'ame souffre.

Proposition IV.

Il n'y a aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

Demonstration

On ne peut concevoir que d'une maniere adequate (prop. 38. p. 2.) les choses qui sont communes à tout; donc (prop. 12. et le. Lem. 2. apres la 2chol. prop. 13. p. 2.) il n'y a aucune affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct.

Corollaire

Il suit de là qu'il n'y a aucune affection dont nous ne puissions former quelque concept clair et distinct. En effet l'affection est une idée de l'affection du corps (def. gen. des aff.) laquelle idée à cause de cela (prop. précéd.) doit envelopper quelque concept clair et distinct.

Scholie

Puisqu'il n'y a rien dont il ne suive quelque effet (prop. 36. p. 3.) et que nous comprenons clairement et distinctement (prop. 40. p. 2.) tout ce qui suit de l'idée qui est en nous adequate; il suit de là que chacun a le pouvoir

puissance de se comprendre lui et ses affections clairement et distinctement, si on vient par entierement, du moins en partie, et conséquemment de faire en sorte qu'il souffre moins de la part des affections. Il faut donc que nous donnions surtout tous nos soins pour connoître chacune et distinctement, autant que faire se peut, chaque affection; afin que l'ame soit déterminée par cette affection à penser des choses qu'elle perçoit clairement et distinctement et auxquelles elle adhère entierement; et qu'ainsi l'affection elle-même soit separée de la pensée de la cause externe et jointe aux pensées vraies. De là il arrivera non seulement que l'amour et la haine &c soient detruits (prop 2.) mais encore que les appetits ou désirs qui ont coutume d'être produits par une telle affection, ne pourront avoir d'excès (prop. 62. p. 4.) En effet il faut bien remarquer qu'il n'y a qu'un seul et même appetit que l'on dise être la cause de l'action ou de la passion de l'homme. Par exemple, comme nous

avons fait voir que telle est la nature des hommes que chacun desire que les autres vivent suivant son caprice (voy. schol. prop. 31. p. 3) cet appetit ou désir dans un homme qui ne se conduit que par la raison, est une passion que l'on appelle ambition, et qui ne differe que beaucoup de l'orgueil et au contraire dans un homme qui vit suivant ce que la raison lui dicte, c'est une action ou une vertu qu'on appelle pieté. (V. schol. prop. 37. p. 4. et 2.e Demonstration de cette prop.). De cette maniere tous les appetits ou désirs ne sont des passions qu'autant qu'ils proviennent d'idées inadequates, et ces mêmes appetits sont mis au nombre des vertus lorsqu'ils sont excités ou produits par des idées adequates. En effet tous les désirs qui nous déterminent à faire quelque chose peuvent provenir tant des idées adequates que des idées inadequates (V. prop. 59. p. 4.) et pour en revenir au point dont je me suis écarté, on ne peut imaginer à l'egard des affections un remede plus parfait et qui dépende de

notre pouvoir, que celui qui consiste dans la véritable connoissance de ses affections; puisque dans l'une il n'y a d'autre puissance que celle de penser et de former des idées adequates; comme nous l'avons fait voir ci dessus (prop. 3. p. 3.)

Proposition V.

L'affection à l'égard d'une chose que nous imaginons simplement, et non pas comme necessaire, ni comme possible, ni comme contingente, est la plus grande de toutes les autres choses étant supposées égales.

Demonstration

L'affection à l'égard d'une chose que nous imaginons être libre, est plus grande que celle à l'égard d'une chose nécessaire (prop. 49. p. 3.) et conséquemment encore plus grande que celle à l'égard de celle que nous imaginons comme possible ou contingente (prop. 11. p. 4.). Or imaginer quelque chose comme libre n'est autre que de l'imaginer simplement tant que nous ignorons les causes qui l'ont déterminée

à agir (suivant ce que nous avons fait voir schol. prop. 35 p. 2.) Donc l'affection à l'egard d'une chose que nous imaginons simplement est plus grande (les autres choses restantes égales) que à l'egard d'une chose nécessaire, possible ou contingente et conséquemment est la plus grande.

Proposition VI.

L'ame entant qu'elle comprend toutes les choses comme nécessaires, a une puissance plus grande sur les affections ou en souffre moins.

Demonstration

L'ame comprend que toutes choses sont nécessaires (prop. 29 p. 1.) et qu'elles sont déterminées par une liaison infinie de causes à exister et à opérer (prop. 28 p. 1.) Donc (prop. précéd.) par ce moyen elle souffre moins des affections qui en proviennent et (prop. 48 p. 3.) elle est moins affectée à l'egard de ces choses.

Scholie

Plus cette connoissance, c'est à dire que les

choses sont nécessaires, je rencontre à l'egard de
choses particulieres que nous imaginons plus
distinctement et plus vivement, plus cette
puissance de l'ame sur les affections sera grande,
c'est ce que nous atteste l'expérience journaliere
En effet nous voyons que la tristesse de quelque
bien perdu s'adoucit, dès que celui qui l'a perdu
considére qu'il ne pouvoit en aucune façon le
conserver. De la même raison nous voyons
que personne n'a pitié d'un petit Enfant en ce
qu'il ne peut parler, marcher, raisonner, et
enfin en ce qu'il vit tant d'années sans se
connoître, pour ainsi dire, lui même. Mais
si la plus part des enfans ou seulement un
ou deux naissoient raisonnables, chacun
auroit pitié des petits enfans, parce qu'alors
on considereroit l'enfance non comme une
chose nécessaire et naturelle: mais comme
un vice ou un défaut de nature: nous
pouvons raisonner ainsi sur bien d'autres
choses.

Proposition VII.

Les affections que la raison fait naître (si l'on a égard au temps) sont plus puissantes que celles qui sont rapportées aux choses particulières que nous considérons comme absentes.

Demonstration

Nous ne contemplons point une chose absente par l'affection qui nous la fait imaginer: mais parceque le corps est affecté d'une autre affection qui exclud l'existence de cette même chose (prop. 17. p. 2.) ainsi l'affection qui est rapportée à la chose que nous considérons comme absente n'est pas de nature à surpasser les autres actions de l'homme et sa puissance; (voy. prop 6. p. 4.) mais au contraire elle est de nature à pouvoir être en quelque manière renfermée par les affections qui excluent l'existence de sa cause externe (prop. 7. p. 4.). mais une affection qui provient de la raison, est rapportée nécessairement aux proprietés communes des choses (voy. la definit. de la raison schol. 2. prop. 40. p. 2.) que

nous considérons comme présentes (car il ne peut rien y avoir qui en exclue l'existence présente,) et que nous imaginons toujours de la même manière (prop. 38. p. 2.) ainsi une telle affection demeure toujours la même et conséquemment (axiom. 1.) les affections qui sont contraires à celle-ci et qui ne sont point soutenues par leurs causes externes devront se proportionner de plus en plus à l'affection susdite, jusqu'à ce qu'enfin elles ne soient plus contraires; et c'est en cela que l'affection qui provient de la raison est plus puissante. C. Q. F. D.

Proposition VIII.

Plus une affection est excitée par plusieurs causes qui concourent ensemble, plus elle est grande.

Demonstration

Plusieurs causes ensemble peuvent plus que si elles étoient en plus petit nombre (prop. 7. p. 3.) Donc (prop. 5. p. 4.) plus une affection est excitée par plusieurs causes ensemble, plus cette affection est forte. C. Q. F. D.

Scholie

Cette proposition est encore évidente par la pro.

2.

Proposition IX.

Une affection qui est rapportée à plusieurs et différentes causes que l'ame contemple en même tems avec cette même affection, est moins nuisible (et nous en souffrons moins; et nous sommes moins affectés à l'egard de chaque cause) qu'une autre affection également grande qui est rapportée à une seule cause ou à moins de causes.

Demonstration

Une affection n'est mauvaise ou nuisible qu'en tant qu'elle empêche l'ame de pouvoir penser (prop. 26. et 27. p. 4.) Donc une affection qui détermine l'ame à contempler plusieurs objets à la fois, est moins nuisible qu'aucune autre affection aussi grande qui, par la seule force d'un objet ou par la contemplation d'un moindre nombre d'objets retient l'ame de maniere qu'elle ne peut penser à d'autres. C. Q. F. D'abord. D.

Ensuite comme l'essence de l'ame, c'est à dire (prop. 7. p. 3.) sa puissance ne consiste que dans la pensée (prop. 11. p. 3.) donc l'ame souffre moins de l'affection qui la détermine à contempler plusieurs objets ensemble; qu'elle ne souffre d'une affection qui tient l'ame occuppée dans la contemplation d'un seul ou de moins d'objets; C.Q. F.D. en second lieu. Enfin cette affection (prop. 48. p. 3.) entant qu'elle est raportée à plusieurs causes externes, est aussi moindre à l'egard de chacune.

Proposition X.

Nous avons le pouvoir de ranger et d'enchaîner les affections du corps suivant l'ordre qui a relation à l'Intellect, tant que nous ne sommes pas combattus par des affections qui sont contraires à notre nature.

Demonstration

Les affections, qui sont contraires à notre nature c'est à dire (prop. 30. p. 4.) qui sont mauvaises, ne le sont qu'en tant qu'elles empêchent l'ame de comprendre (prop. 37. p. 4.) Donc tant que nous ne sommes point combattus par des

affections qui nous sont contraires ; la puissance de l'ame avec laquelle elle tache de comprendre les choses (prop. 26 p. 4.) n'est point empêchée, et par conséquent l'ame conserve le pouvoir de former des idées claires et distinctes et d'en former d'autres de celles-ci. (Voy. les 2. schol. prop. 40. et schol. prop. 47. p. 2.) et conséquemment (prop. 1.) nous conservons le pouvoir de ranger et d'enchaîner les affections du corps selon l'ordre qui a rélation à l'Entendement.

Scholie

Par ce pouvoir de bien ranger et enchaîner les affections du corps nous pouvons faire que nous soyons difficilement affectés de mauvaises affections. Car il (prop. 7.) une plus grande force est requise pour reprimer les affections rangées et enchaînées suivant l'ordre qui a relation à l'Entendement, que pour reprimer les affections vagues et incertaines. Donc ce que nous pouvons faire de mieux tant que nous n'avons pas une parfaite connoissance de nos affections, c'est de concevoir une bonne maniere de vivre, ou de dogmes certains de vie, de les graver dans la

mémoire et de les appliquer continuellement
aux choses particulieres qui se rencontrent
fréquemment dans la vie ; afin que par là notre
imagination en soit amplement affectée, et que
nous les ayons toujours présens. Par exemple
parmi les dogmes de la vie nous avons établi,
(voy. prop. 46. p. 4. et schol.) qu'il faut vaincre
la haine par l'amour ou la générosité, et non
rendre haine pour haine. Or pour avoir
toujours présent ce précepte de la Raison,
lorsqu'on en aura besoin ; il faut souvent penser
et méditer sur les injures communes des hommes
et sur la maniere et le moyen de les repousser
par la générosité. Car par là nous joindrons
l'image de l'injure à l'imagination de ce
dogme et (prop. 18. p. 2.) il nous sera toujours
présent lorsque quelqu'un nous fera quelque injure.
Que si nous avons aussi devant les yeux le
motif de notre véritable avantage et même
du bien qui suit de l'amitié réciproque et de la
société commune ; et qu'outre ce notre parfaite
adhésion provienne de notre maniere de

bien vivre (prop. 52. p. 4.) et de ce que les homme comme les autre êtres, agissent par nécessité de nature, alors l'injure, ou la haine qui a coutume d'en provenir, occupera la moindre partie de l'imagination et sera facilement surpassée, ou si la colère qui a coutume de provenir des plus grandes injures, n'est pas si facilement surpassée, elle le sera cependant, quoiqu'avec un peu d'incertitude, et en beaucoup moins de temps que si nous ne les eussions pas préméditées, comme il est évident (prop. 6. 7. et 8.) à l'égard de la valeur il faut penser de la même manière pour cesser d'avoir peur. C'est à dire qu'il faut se représenter et imaginer souvent les dangers communs de la vie et comment on peut les éviter et les vaincre le mieux par la présence de l'esprit et la valeur. Mais il faut remarquer qu'en réglant nos pensées et nos images, il nous faut toujours faire attention (coroll. prop. 63. p. 4. et prop. 59. p. 3.) à ce qu'il y a de bon dans chaque chose afin que ce soit toujours l'affection de la joye qui nous détermine

détermine à agir. Par exemple, si quelqu'un voit qu'il recherche trop la gloire, qu'il pense au bon usage qu'on en doit faire, à quelle fin on doit la rechercher, et par quels moyens on peut l'acquérir; mais qu'il ne pense pas à l'abus qu'on en peut faire, ni à la vanité et à l'inconstance des hommes ou à d'autres choses de cette espece aux quelles personne ne pense que par maladie ou tristesse de l'ame: car ce sont de telles pensées surtout dont s'affligent les ambitieux, lorsqu'ils désesperent de pouvoir acquerir l'honneur qu'ils désirent; et en voyant leur rage ils veulent paroître sages. Ainsi il est certain que ceux là sont les plus jaloux de la gloire, qui crient le plus contre l'abus qu'on en fait et contre la vanité du monde. Ceci n'est pas seulement propre aux ambitieux; c'est un commun à tous ceux qui sont dans l'adversité et qui ne peuvent être maîtres d'eux mêmes. En effet un pauvre même avare ne cesse de parler de l'abus de l'argent et des défauts des Riches. Cela ne lui sert qu'à s'affliger et

et à faire voir aux autres que non seulement il souffre avec impatience sa pauvreté mais encore les richesses des autres. De même aussi ceux qui sont mal reçus de leur maîtresse ne pensent qu'à l'importance des femmes, à leur esprit trompeur et à leurs autres défauts si connus, qu'ils oublient cependant dès qu'ils sont bien reçus de leur maîtresse. Ainsi celui qui a grande envie de modérer ses affections et ses appetits suivant le seul amour de la liberté, s'efforcera, autant qu'il est en lui, de connoître les vertus et leurs causes et de remplir son cœur de la joye que produit la véritable connoissance des vertus; mais il ne doit pas considérer les vices des hommes ni de dire d'eux ni se réjouir d'une fausse apparence de liberté. Celui qui aura fait une exacte attention à tout ce que nous venons de dire (ce qui n'est pas difficile) et qui le pratiquera pourra certes en peu de tems diriger le plus souvent ses actions suivant le pouvoir de la raison.

Proposition XI

Plus une image est rapportée à plusieurs choses plus elle est fréquente, ou plus elle se présente souvent et plus elle occuppe l'ame.

Demonstration

En effet plus une image ou une affection est rapportée à plus de choses, plus il y a de causes qui peuvent l'exciter et l'entretenir, et que l'ame (suivant l'hypothese) contemple toutes ensemble d'après cette même affection, plus par conséquent cette affection est fréquente, ou se présente plus souvent et (prop. 8.) plus elle occuppe l'ame.

Proposition XII.

Les images des choses se joignent plus facilem.t aux images qui se rapportent aux choses que nous comprenons clairement et distinctement qu'aux autres images.

Demonstration

Les choses que nous comprenons clairement et distinctement sont ou les proprietés communes des choses ou celles qui en sont déduites (voy. la défin.t de la Raison, schol. 2. prop. 40. p. 2.)

et conséquemment (prop. précéd.) elles sont plus souvent excitées en nous ; il se peut donc faire que nous contemplions les autres choses plus facilement avec celle-ci, qu'avec les autres, et conséquemment (prop. 18. p. 2.) que nous les joignions plus facilement avec celles-ci qu'avec les autres.

Proposition XIII.

Plus une image est jointe à plusieurs autres, plus souvent elle se présente.

Demonstration

Son effet plus une image est jointe à plusieurs autres, plus (prop. 18. p. 2.) il y a de causes qui peuvent l'exciter.

Proposition XIV.

L'Esprit peut faire que toutes les affections du corps ou les images des choses, soient rapportées à l'idée de Dieu.

Demonstration

Il n'y a aucune affection du corps dont l'ame ne puisse former un concept clair et distinct (prop. 4.) donc l'ame peut (prop. 15. p. 1.) faire que toutes les affections soient rapportées à l'idée de Dieu.

Proposition XV.

Celui qui se connoit clairement et distinctement lui et ses affections, aime Dieu, et plus il se connoit lui et ses affections, plus il aime Dieu.

Demonstration

Celui qui se connoit clairement et distinctement lui et ses affections se réjouit (prop. 53. p. 3) et cette joye est accompagnée de l'idée de Dieu (prop. précéd.) donc (définit. 6. des aff.) il aime Dieu et (par la même) plus il se connoit lui et ses affections, plus il aime Dieu.

Proposition XVI.

Cet amour envers Dieu doit surtout occuppeer l'ame.

Demonstration

En effet cet amour est joint avec toutes les affections du corps (prop. 14) qui toutes l'entretiennent (prop. 15.) donc (prop. 11) il doit surtout occuppeer l'ame.

Proposition XVII

Dieu est exempt de passions et il n'est affecté d'aucune affection de joye ou de tristesse.

Demonstration

Toutes les idées, entant qu'elles sont rapportées

à Dieu sont vraies (prop. 32. p. 2.) c'à-d. C'est à dire (définit. 4 p. 2.) qu'elles sont adéquates ; donc (définit. gen. des aff.) Dieu est exempt de passions. Ensuite Dieu ne peut passer d'un degré de perfection à un autre (coroll. 2. prop. 20. p. 1.) donc (définit. 2 et 3 des aff.) Dieu n'est affecté d'aucune affection de joye ou de tristesse.

Corollaire

Dieu à proprement parler n'aime et ne hait personne car (prop. précéd.) Dieu n'est affecté d'aucune affection de joye et de tristesse, et conséquemment (définit. 6 et 7. des aff.) il n'aime et ne hait personne.

Proposition XVIII

Personne ne peut haïr Dieu

Démonstration

L'idée de Dieu qui est en nous est adéquate et parfaite (prop. 46 et 47. p. 2.) donc nous n'agissons qu'autant que nous contemplons Dieu (prop. 3. p. 3.) et conséquemment (prop. 59. p. 3.) il ne peut y avoir aucune tristesse accompagnée de l'idée de Dieu, c'est à dire (définit. 7. des aff.) personne ne peut haïr Dieu.

Corollaire

L'etaimour envers Dieu ne peut se changer en haine.

Scholie

Mais on peut objecter que quand nous comprenons Dieu comme la cause de toutes choses, nous considérons Dieu comme cause de la tristesse. Mais à cela je reponds que la tristesse même cesse d'être passion entant que nous comprenons les causes de la tristesse (prop 3.) c'est à dire (prop. 59 p. 3.) la tristesse cesse alors d'être tristesse, et conséquemment nous ressentons de la joye, entant que nous comprenons que Dieu est la cause de la tristesse.

Proposition XIX

Celui qui aime Dieu ne peut pas faire des efforts pourque Dieu l'aime de son coté.

Demonstration

Si l'homme faisoit de tels efforts, il désireroit donc (coroll. prop. 17.) que Dieu qu'il aime ne fut pas Dieu, et conséquemment il désireroit de s'attrister. Ce qui (prop. 28. p. 3.) est absurde. Donc celui qui aime Dieu ne peut faire des efforts pourque Dieu l'aime de son coté.

Proposition XX.

Cet amour envers Dieu ne peut être souillé par une affection d'envie ni de jalousie : mais cet amour est d'autant plus grand que nous imaginons plus d'hommes joints avec Dieu par le même lien d'amour.

Demonstration

Cet amour envers Dieu est le souverain bien que nous pouvons désirer suivant ce que nous dicte la raison (prop. 28. p. 4) et ce souverain bien est commun à tous les hommes (prop. 36. p. 4) et nous désirons tous qu'ils possedent ce souverain bien (prop. 37. p. 4.) donc (de suit. 23. des aff.) cet amour ne peut être souillé par aucune affection d'envie, ni même de jalousie (prop. 18 et défin. de la jalousie que vous pouvez voir schol. prop. 35. p. 3.) mais au contraire (prop. 31. p. 3.) cet amour est d'autant plus grand que nous imaginons plus d'hommes joüir de cet amour.

Scholie

Nous pouvons demontrer de la même maniere qu'il n'y a aucune affection qui soit directement opposée à cet amour et qui puisse le détruire.

et nous pouvons conclure aussi que cet amour envers Dieu est la plus constante de toutes les affections et qu'elle ne peut être détruite qu'avec le corps autant qu'elle y est rapportée. Nous verrons dans la suite de quelle nature est une affection autant qu'elle n'est rapportée qu'à l'ame seule. Dans ce que je viens de dire j'y ai compris tous les remedes des affections, et tout ce que peut sur les affections l'ame considérée en elle seule. On voit par là que le pouvoir de l'ame sur les affections consiste.

1°. Dans la connoissance même des affections

2°. En ce que l'ame separe l'affection d'avec la pensée de la cause externe que nous imaginons confusement (voy. prop. 2. et schol. et prop. 4.)

3°. Dans le tems où les affections qui sont rapportées aux choses que nous comprenons surpassent les affections qui sont rapportées aux choses que nous concevons d'une maniere confuse et mutilée (voy. prop. 7.)

4°. Dans la multitude des causes qui entretiennent les affections qui sont rapportées

aux proprietés communes des choses ou à Dieu (voy. prop. 9. et 11.).

5°. Enfin dans l'ordre où l'ame peut ranger ses affections et les enchaîner les unes avec les autres (voy. schol. prop. 10. et de plus les prop. 12. 13. et 15.). Mais pour faire mieux comprendre la puissance de l'ame sur les affections, il nous faut surtout remarquer que nous les appellons grandes, quand nous comparons l'affection d'un homme avec l'affection d'un autre, et que nous voyons qu'une affection est plus combattue qu'une autre par une même affection; ou quand nous comparons les unes avec les autres les affections d'un seul et même homme, et que nous trouvons que cet homme est plus affecté ou pluvéniû d'une affection que d'une autre. En effet (prop. 5. p. 4.) la force de toute affection quelconque est définie par la puissance de la cause eterne comparée avec la nôtre. Or la puissance de l'ame est définie par la seule connoissance; et l'impuissance ou la passion par la seule privation de la connoissance;

c'est à dire est estimée suivant ce qui donne aux idées le nom d'inadequates, d'où il suit qu'une ame dont les idées inadequates constituent la plus grande partie, souffre beaucoup en sorte qu'on connoit plus cette ame parce qu'elle souffre que parce qu'elle agit; il suit au contraire que l'ame dont les idées adequates constituent la plus grande partie, agit beaucoup; en sorte que, quoique cette ame ait autant d'idées inadequates que la premiere, on la connoit cependant plus par les idées que l'on attribue à la puissance humaine, que par les idées qui établissent l'impuissance.

Il faut ensuite remarquer que les chagrins de l'esprit et les malheurs ne tirent leur origine que de notre trop grand amour pour une chose qui est susceptible de beaucoup de changemens et dont nous ne pouvons jamais être maîtres. En effet personne ne s'inquiete et ne se chagrine que d'une chose qu'il aime et les injures, les soupçons, les

inimitiés &c. ne proviennent que de l'amour pour des choses dont personne ne peut être réellement maître. Car la nous comprenons donc facilement ce que peut la connoissance claire et distincte et surtout ce 3e. genre de connoissance (V. schol. prop. 47. p. 2.) dont la connoissance même de Dieu est le fondement, sur les affections dont si elle ne cause pas absolument la destruction, autant qu'elles sont passions (V. prop. 3. et schol. prop. 4.) elle fait cependant que ces affections constituent la moindre partie de l'ame (voy. prop. 14) De plus cette connoissance produit un amour envers une chose immuable et éternelle. (voy. prc. p. 15.) et dont nous sommes réellement maître (voy. prop. 45. p. 2.) c'est pourquoi il ne peut être joüillé d'aucuns vices qui se trouvent dans l'amour commun; mais il peut devenir tous les jours plus grand (prop. 15.) et occuper la plus grande partie de l'ame (prop. 16) et l'affecter amplement. Voila tout ce que j'avois à dire sur ce qui regarde la vie présente. En effet quant à ce que j'ai dit dans le commencement

commencement de cette scholie, que j'ai embrassé tous les remedes des affections dans le peu que j'ai rapporté, chacun pourra le voir facilement quand il fera attention à ce que nous avons dit dans cette scholie et aux définitions de l'ame et des affections et enfin aux propos. 1. et 3. p. 3. Il est donc tems de passer à ce qui regarde la durée de l'ame sans rapport au corps.

Proposition XXI.

L'ame ne peut rien imaginer et ne peut se ressouvenir des choses passées, que pendant la durée du corps.

Demonstration

L'ame n'exprime point l'existence actuelle de son corps, elle ne conçoit même les affections du corps comme actuelles que pendant la durée du corps (coroll. prop. 8. p. 2.) et conséquemment (prop. 26. p. 2.) elle ne conçoit aucun corps comme existant que pendant l'existence du sien et par conséquent (voy. la definit. de l'imagin. schol. prop. 17. p. 2.) l'ame ne peut rien imaginer et ne peut se ressouvenir des choses passées que pendant la durée du corps (voy. de fin. de la memoire schol. prop. 18. p. 2.).

Proposition XXII.

Dans Dieu existe nécessairement l'idée qui exprime sous une espece d'éternité l'essence de tel et tel corps humain.

Demonstration

Dieu est non seulement la cause de l'existence de tel et tel corps humain; mais encore de leur essence (prop. 25. p. 1.) qui a cause de cela doit être nécessairement conçüe par l'essence même de Dieu (axiom. 4. p. 1.) et ce la avec une certaine nécessité éternelle (prop. 16. p. 1.) Or ce concept doit être nécessairement en Dieu (prop. 3. p. 2.)

Proposition XXIII.

L'ame ne peut être absolument détruite avec le corps; mais il en reste quelque chose qui est éternel.

Demonstration

Si Dieu existe nécessairement le concept ou l'idée qui exprime l'essence du corps humain (prop. précéd.) qui à cause de cela est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'ame (prop. 13. p. 2.) Or nous ne donnons à l'ame aucune durée qui puisse être

définie par le tems, si ce n'est en tant qu'elle exprime l'existence actuelle du corps, laquelle existence est expliquée par la Durée et peut être définie par le tems, c'est à dire (coroll. prop. 8. p. 2.) nous n'attribuerons à l'ame de durée que tant que le corps dure. Cependant comme il y a néanmoins quelque chose qui par une certaine nécessité éternelle est conçue par l'essence même de Dieu (prop. précéd.) ce quelque chose qui appartient à l'essence de l'ame, sera nécessairement éternel.

Scholie

Cette idée, comme nous avons dit, qui exprime l'essence du corps sous une espece d'éternité est un certain mode de la pensée qui a rapport à l'essence de l'ame et qui est nécessairement éternel. Cependant il ne se peut pas faire que nous nous ressouvenions avoir existé avant le corps; puisqu'il ne peut y avoir dans le corps aucun vestige de cela et que l'éternité ne peut être définie par le tems et avoir aucun rapport avec lui. Or cependant nous sentons et nous éprouvons que nous

sommes éternels. En effet l'ame ne sent pas moins les choses qu'elle conçoit en les compre=nant, que celles qu'elle a dans la mémoire. Car les yeux dont l'ame voit et observe les choses, ce sont les démonstrations même. Ainsi quoique nous ne nous ressouvenions point que nous ayons éxisté avant le corps, nous sentons cependant que notre ame est éternelle en tant qu'elle entraine l'essence du corps sous une espece d'éternité, et que cette éxistence de l'ame ne peut être définie par certains tems ni expliquée par la durée. Donc on ne peut dire que notre ame dure et son éxistence ne peut être définie par certain tems qu'en tant que l'ame entraine l'éxistence actuelle du corps, et ce n'est qu'en ce sens qu'elle a la puissance de déterminer par le tems l'éxistence des choses et de les concevoir sous le nom de durée.

Proposition XXIV.

Plus nous comprenons les choses particulieres plus nous comprenons Dieu.

Demonstration

Cette proposition est évidente par le coroll. prop. 25. p. 1.

Proposition XXV.

Le plus grand effort et la plus grande vertu de l'ame, cést de comprendre les choses dans le 3e. genre de connoissance.

Demonstration

Le 3e. genre de connoissance s'étend depuis l'idée adequate de certains attributs de Dieu jusqu'à la connoissance adequate de l'essence des choses (voyez en la définit. schol. 2. prop. 40. p. 2.) et plus nous comprenons les choses de cette maniere, plus nous comprenons Dieu (prop. précéd.) et conséquemment (prop. précéd.) la plus grande vertu de l'ame, cést à dire (defnit. 8. p. 4.) La puissance ou la nature de l'ame ou (prop. 7. p. 3.) le plus grand effort de l'ame cést de comprendre les choses dans le 3e. genre de connoissance.

Proposition XXVI.

Plus l'ame est propre à comprendre les choses dans le 3e. genre de connoissance, plus elle

souhaite les comprendre dans ce genre.

Demonstration

Cette proposition est claire. En effet entant que nous concevons que l'ame est propre à comprendre les choses dans ce genre de connoissance, nous concevons aussi l'ame déterminée à comprendre les choses dans ce genre de connoissance et conséquemment (définit. 1. des affs.) plus l'ame est propre &c.

Proposition XXVII.

De ce 3e. genre de connoissance est produite la plus grande adhésion de l'ame qui puisse exister.

Demonstration

La plus grande puissance de l'ame c'est de connoitre Dieu (prop. 28. p. 4.) ou de comprendre les choses dans le 3e. genre de connoissance (prop. 25.) et cette puissance est d'autant plus grande que l'ame connoit davantage les choses dans ce genre de connoissance (prop. 24) donc celui qui connoit les choses dans ce genre de connoissance passe à la plus grande perfection humaine et conséquemment (definit. 2. des affs.) il est affecté de la plus grande joye, et cela

(prop. 45. p. 2.) accompagnée de l'idée de soi même et de sa puissance et par conséquent (définit. 25. des affect.) de ce 3e. genre de connoissance est produite la plus grande adhésion de l'ame qui puisse exister.

Proposition XXVIII.

L'effort ou le désir de connoître les choses dans le 3e. genre de connoissance ne peut pas provenir du premier genre de connoissance. mais bien du second.

Demonstration.

Cette proposition est évidente par elle même. En effet ce que nous comprenons clairement et distinctement, nous ne le comprenons que par lui même ou par une autre chose qui se conçoit par elle même; c'est à dire les idées qui sont claires et distinctes ou qui sont rapportées au 3e. genre de connoissance. (voy. la 3chol. 2. prop. 40. p. 2.) ne peuvent suivre des idées tronquées et confuses qui (même 3chol.) sont rapportées au premier genre de connoissance: mais des idées adequates ou (même 3chol.) du second et du 3e. genre de connoissance; Donc (définit. 1. des affect.) le désir de connoître

les choses dans le 3.e genre de connoissance ne peut provenir ni du premier, ni du 2.e genre.

Proposition XXIX.

Tout ce que l'ame comprend sous une espece d'éternité, elle ne le comprend pas par ce qu'elle conçoit l'existence actuelle présente du corps; mais par ce qu'elle conçoit l'essence du corps en vûe de l'éternité.

Demonstration

L'ame entant qu'elle conçoit l'existence présente de son corps, conçoit aussi la durée qui peut être déterminée par le tems; et ce n'est qu'en ce sens qu'elle a la puissance de concevoir les choses avec relation au tems (pr. 21.) en pr. 26. p. 2.) or l'éternité ne peut être expliquée par la durée, donc l'ame en ce sens n'a par le pouvoir de concevoir les choses en vûe de l'éternité; mais comme il est de la nature de la raison de concevoir les choses en vûe de l'Eternité (coroll. 2. prop. 44. p. 2.) et qu'il appartient aussi à la nature de l'ame de concevoir l'essence du corps en vûe de l'Eternité (pr. pr. 23.) et qu'excepté ces deux choses il n'y

a rien qui appartienne à l'essence de l'ame (prop. 13. p. 2.) donc cette puissance de concevoir les choses en vûe de l'éternité n'appartient à l'ame qu'entant qu'elle conçoit l'essence du corps en vûe de l'éternité.

Scholie

Nous concevons les choses comme actuelles de deux manieres, ou en tant que nous concevons qu'elles éxistent avec rélation à certain tems et à certain lieu, ou en tant que nous concevons qu'elles sont contenues en Dieu et qu'elles suivent de la nécessité de la nature divine: or celles que nous concevons comme vraies et réelles de la seconde maniere, nous les concevons en vûe de l'éternité, et leurs idées enferment l'espece éternelle et infinie de Dieu comme nous l'avons fait voir (prop. 45. p. 2. dont voyez la scholie.

Proposition XXX.

Notre ame entant qu'elle se connoit et qu'elle connoit le corps en vûe de l'éternité, a nécessairement la connoissance de Dieu et sçait qu'elle est en Dieu et n'est conçûe que par lui.

Demonstration

L'Eternité est l'essence même de Dieu en tant

que cette essence entraine l'existence nécessaire (défint. 8. p. 1.) donc concevoir les choses en vüe de l'éternité c'est concevoir les choses en tant qu'on les conçoit comme des êtres réels, par l'essence de Dieu, ou en tant que par l'essence de Dieu elles entrainent l'existence; Donc notre ame en tant qu'elle se conçoit et conçoit le corps en vüe de l'Eternité, a nécessairement la connoissance de Dieu et sçait qu'elle est en Dieu et qu'elle n'est conçüe que par lui.

Proposition XXXI.

Le 3e. genre de connoissance dépend de l'ame comme de sa cause formelle, en tant que l'ame elle même est éternelle.

Demonstration

L'ame ne conçoit rien en vüe de l'Eternité si ce n'est en tant qu'elle conçoit l'essence de ses corps en vüe de l'éternité (prop. 29.) c'est à dire (prop. 21 et 23) si ce n'est en tant qu'elle est éternelle; donc (prop. préced.) l'ame en tant qu'elle est éternelle a une connoissance de Dieu, laquelle connoissance est nécessairement adequate (prop. 46. p. 2.) et conséquemment l'ame en tant qu'elle est éternelle, est propre à connoître

toutes les choses qui peuvent suivre de cette connoissance donnée de Dieu (prop. 40. p. 2.) cést à dire à connoître les choses dans le 3.e genre de connoissance (voyez en la définit. 8 chol. 2. prop. 40. p. 2.) dont à cause de cela l'ame (défin. 1. p. 3.) entant quélle est éternelle, est la cause adequate ou formelle.

Scholie

Donc plus quelqu'un est doüé de ce 3.e genre de connoissance, mieux il se connoit et connoit Dieu, cést à dire plus il est parfait et heureux; ce qui sera encore plus clairement prouvé par ce qui suit. mais il faut remarquer que, quoique nous soyons certains que l'ame est éternelle entant quélle conçoit les choses en vüe de l'éternité cependant pour expliquer plus facilement et pour comprendre mieux ce que nous voulons demontrer, nous la considérerons comme si elle commençoit à exister et comme si elle commençoit à comprendre les choses en vüe de l'éternité, comme nous avons fait jusqu'à présent, ce que nous pouvons faire sans aucun danger de nous tromper pourvû que nous ayons la

précautions de nous conclure que d'après de prémisses très clairs.

Proposition XXXII.

Tout ce que nous comprenons dans le 3e. genre de connoissance, nous fait plaisir, et ce plaisir est accompagné de l'idée de Dieu comme cause.

Demonstration

De ce genre de connoissance provient la plus grande tranquillité de l'âme qu'il puisse y avoir, c'est à dire la joye, accompagnée de l'idée de soi-même (prop. 27.) et conséquemment (prop. 30.) accompagnée de l'idée de Dieu comme cause.

Corollaire

De ce 3e. genre de connoissance provient nécessairement l'amour de Dieu Intellectuel. En effet (prop. précéd.) de ce genre de connoissance provient la joye accompagnée de l'idée de Dieu comme cause; c'est à dire (def. 6 des affs.) l'amour de Dieu non entant que nous le considerons comme présent (prop. 29.) mais entant que nous comprenons que Dieu est éternel, et c'est ce que j'appelle amour Intellectuel de Dieu.

Prop. 33.

Proposition XXXIII

L'amour intellectuel de Dieu qui provient de ce 3e genre de connoissance, est éternel.

Demonstration

Un effet ce 3e genre de connoissance (prop. 31) et axiom. 3. p. 1.) est éternel; donc (même a pleine) l'amour qui en provient est aussi nécessairement éternel.

Scholie

Quoique cet amour envers Dieu n'ait point eu de principe (prop. précéd.) il a cependant toutes les perfections de l'amour comme s'il avoit eu un commencement, comme nous l'avons représenté dans le corell. prop. précéd. il n'y a ici aucune différence, sinon qu'en l'ame a eu les mêmes perfections éternelles que nous imaginons lui arriver, et cela accompagné de l'idée de Dieu comme cause éternelle. Que si la joye consiste dans la transition à une plus grande perfection, certes la béatitude doit consister en ce que l'ame est dotée de cette perfection.

Proposition XXXIV.

L'ame n'est sujete aux affections qui sont

rapportées aux passions, que tant que le corps dure.

Demonstration

L'imagination est une idée par laquelle l'ame contemple une chose comme présente (v. coroll. 2 sa définit. schol. prop. 17. p. 2.) et qui cependant indique plus la constitution présente du corps humain que la nature de la chose externe (v. coroll. 2. prop. 16. p. 2.) donc l'imagination est une affection (definit. gen. des aff.) entant qu'elle indique la constitution présente du corps et conséquemment (prop. 21.) l'ame n'est sujete aux affections qui sont rapportées aux passions que pendant la durée du corps.

Corollaire

Il suit de là qu'il n'est point d'amour éternel que l'amour intellectuel.

Scholie

Si nous faisons attention à l'opinion commune des hommes, nous verrons qu'ils ont à la vérité une connoissance intime de l'éternité de l'ame mais qu'ils la confondent avec la durée et qu'ils l'attribuent à l'imagination ou à la mémoire qu'ils croyent demeurer après la mort.

Prop.

Proposition XXXV

Dieu s'aime d'un amour Intellectuel infini.

Demonstration

Dieu est absolument infini (définit. 6. p. 1) c'est à dire (definit. 6. p. 2) la nature de Dieu a une perfection infinie et (prop. 8. p. 2) accompagné de l'idée de soi même, c'est à dire (prop. 11 et axio. 1 p. 1) de l'idée de sa cause; et c'est ce que (coroll. prop. 32.) nous avons appellé amour Intellectuel.

Proposition XXXVI.

L'amour Intellectuel de l'ame envers Dieu est l'amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui même, non entant qu'il est infini; mais en tant qu'il peut être expliqué par l'essence de l'ame considérée en vûe de l'Eternité, c'est à dire l'amour Intellectuel de l'ame envers Dieu, est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui même.

Demonstration

Cet amour de l'ame doit être rapporté aux actions de l'ame (coroll. prop. 32. de cette p. et prop. 33. p. 1.) conséquemment cet amour est une action par laquelle l'ame se contemple elle même accompagné de l'idée de Dieu comme cause

(prop 32. et son coroll.) c'est à dire (prop. 25. p. 1. et coroll. prop. 11. p. 2.) une action par laquelle Dieu entant qu'il peut être expliqué par l'ame, se contemple lui même avec l'idée de lui même. Donc (prop. préc.) cet amour de l'ame est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui même.

Corollaire

Il suit de là que Dieu entant qu'il s'aime lui même aime les hommes et conséquemment que l'amour de Dieu envers les hommes et l'amour intellectuel de l'ame envers Dieu ne sont qu'une seule et même chose.

Scholie

Par là nous comprenons clairement en quoi consiste notre salut ou béatitude ou liberté; savoir dans notre amour constant et éternel envers Dieu et dans l'amour de Dieu envers les hommes. Or c'est avec raison que dans l'écriture sainte cet amour ou béatitude est appellé gloire: car soit que cet amour soit rapporté à Dieu, soit qu'il soit rapporté à l'ame, on peut très bien l'appeller tranquillité de l'esprit ou du coeur qui n'est en effet point distinguée de

la gloire (definit. 25. et 30. des aff.) En effet en tant que cet amour est raporté à Dieu, c'est la Joye (prop. 35.) (servons nous encore de ce mot) accompagnée de l'idée de soi même; de même qu'en tant qu'il est raporté à l'ame (prop. 25.) Ensuite comme l'essence de notre ame consiste dans la seule connoissance dont Dieu est le principe et le fondement (prop. 15. p. 1. et schol. prop. 47. p. 2.) De là nous voyons clairement comment et de quelle maniere notre ame suit de la nature divine selon son essence et son existence; et dépend continuellement de Dieu. Ce que j'ai cru devoir remarquer ici, pour faire voir par cet exemple combien la connoissance des choses particuliere que j'ai appellée connoissance intuitive ou du 3e. genre (voy. schol. 2. prop. 40. p. 2.) est préférable à la connoissance universelle que j'ai appellée connoissance du second genre. En effet quoique dans la premiere partie nous ayons fait voir en général que toutes choses (et conséquemment l'ame aussi.) dépendent de Dieu suivant l'essence et l'existence; cependant cette demonstration

quelque très juste et hors de tout doute, n'affecte par notre Esprit de même que quand nous concevons la même chose de l'espace même de chaque chose particulière que nous disons dépendre de Dieu.

Proposition XXXVII.

Il n'y a rien dans la nature qui soit contraire à cet amour Intellectuel ou qui puisse le détruire.

Demonstration

Cet amour Intellectuel suit nécessairement de la nature de l'ame, en tant que par la nature de Dieu on considère la nature même de l'ame comme une éternelle vérité (prop. 33. et 29.) Donc s'il y avoit quelque chose qui fut contraire à cet amour, ce quelque chose seroit aussi contraire à la vérité et conséquemment ce qui pourroit détruire cet amour, feroit que ce qui est vrai seroit faux, ce qui est absurde (comme il est évident) donc il n'y a rien dans la nature qui soit contraire &c.

Scholie

L'axiome de la 4e partie regarde les choses particulières, en tant qu'on les considere avec relation à certain tems et à certain lieu, et je

crois que personne n'en peut douter.

Proposition XXXVIII.

Plus l'ame comprend de choses dans le 2.e et 3.e genre de connoissance, moins elle souffre de la part des affections qui sont mauvaises et moins elle craint la mort.

Demonstration

L'essence de l'ame consiste dans la connoissance (prop. 11. p. 2.) donc plus l'ame comprend de choses dans le 2.e et 3.e genre de connoissance, plus la partie qui en reste est grande (prop. 29 et 23.) et conséquemment (prop. précéd.) plus il y a une grande partie qui n'est point affectée des affections qui sont contraires à notre nature, c'est à dire (prop. 30. p. 4.) qui sont mauvaises. Ainsi plus l'ame comprend de choses dans le 2.e et 3.e genre de connoissance, plus il en reste une grande partie qui n'a point été touchée; et conséquemment moins elle souffre de la part des affections qui sont mauvaises et moins elle craint la mort.

Scholie

De là nous comprenons ce que je n'ai fait qu'effleurer dans la schol. prop. 39. p. 4. et que j'ai promis d'expliquer dans cette partie (c. à d.)

que plus l'âme a une connoissance claire et distincte et conséquemment plus elle aime Dieu, moins la mort lui est préjudiciable. Ensuite comme (prop. 27.) de ce 3e. genre de connoissance provient la plus grande tranquillité qu'il puisse y avoir; il s'en suit que l'âme peut être d'une telle nature que tout ce que nous avons démontré s'anéantir avec son corps (voy. prop. 21.) ne soit d'aucune importance en comparaison de ce qui en reste.

Proposition XXXIX.

Celui qui a un corps propre à beaucoup de choses, a une âme dont la plus grande partie est éternelle.

Demonstration

Celui qui a un corps propre à agir dans beaucoup de choses, est moins combattu par les affections qui sont mauvaises (prop. 38. p. 4.) c'est à dire (prop. 30. p. 4.) par les affections qui sont contraires à notre nature, donc (prop. 10.) il a le pouvoir de regler et d'enchaîner les affections du corps selon l'ordre qui a rapport à l'entellect et conséquemment (prop. 14.) de faire que toutes les affections du corps soient rapportées à l'idée de

Dieu ; d'où il arrivera (prop. 15) qu'il en sera affecté envers Dieu d'un amour qui (prop. 16.) doit occuper ou contenir la plus grande partie de l'ame. Donc (prop. 33.) il a une ame dont la plus grande partie est éternelle.

Scholie

Comme les corps humains sont propres à plusieurs choses, il n'y a point de doute qu'ils ne puissent être de nature à être rapportés aux ames qui ont une grande connoissance d'elles-même et de Dieu et dont la plus grande et la principale partie est éternelle ; et par conséquent à craindre moins la mort. Mais pour comprendre ceci plus clairement, il faut remarquer que nous vivons dans un changement continuel et que nous ne sommes heureux ou malheureux qu'à proportion que nous changeons en mieux et en pire. En effet nous appellons malheureux celui qui immédiatement après être né ou qui dans un âge un peu plus avancé a passé tout à coup de la vie à la mort. Au contraire nous regardons comme un bonheur d'avoir pû passer toute

notre vie avec la santé du corps et de l'ame.
et le effet celui qui a un corps propre à très peu
de choses et qui dépend surtout des causes externe
comme un jeune Enfant; a une ame, qui considé-
rée en elle seule n'a presqu'aucune connoissance
nulle ni de soi, ni de Dieu, ni des choses; au
contraire celui qui a un corps propre à beaucoup
de choses, à une ame qui considérée en elle seule
a beaucoup de connoissance d'elle même, de Dieu
et des choses. Donc dans cette vie tous nos efforts
tendent à ce que le corps de notre enfance, autant
que sa nature le souffre et y contribue, soit changé
en un autre corps qui soit propre à plusieurs
choses, et qui soit rapporté à une ame qui ait
beaucoup de connoissance de soi même, de Dieu
et des choses; et cela de maniere que tout ce qui
est rapporté à la mémoire ou à l'imagination
de cette ame n'est presque rien en comparaison
avec l'Intellect, comme j'ai déja dit dans la
schol. prop. précéd.

Proposition XL.

Plus une chose a de perfection, plus elle agit et
moins elle souffre et au contraire plus elle

agit, plus elle est parfaite.

Demonstration

Plus une chose est parfaite, plus elle a de réalité (axiom. 6. p. 2) et conséquemment (prop. 3. p. 3 et sa schol.) plus elle agit et moins elle souffre, cette demonstration en retournant la phrase, se fait de même, d'où il suit qu'au contraire plus une chose agit, plus elle est parfaite.

Corollaire

De là il suit que la partie de l'ame qui reste quelle qu'elle soit, est plus parfaite que les autres parties. En effet la partie éternelle de l'ame (prop. 23. et 29.) c'est l'intellect par lequel nous sommes dits agir (prop. 3. p. 3) et celle que nous avons fait voir qui périt, c'est l'imagination (prop. 21.) par laquelle seule nous sommes dits souffrir (prop. 3. p. 3 et definit. gen. des aff.) donc cette partie (prop. précéd.) quelle qu'elle soit est plus parfaite que l'autre.

Scholie

Voila ce que j'avois résolu de faire voir à l'égard de l'ame, en tant qu'on la considére sans aucun raport à l'existence du corps, et par là ainsi que par la prop. 21. p. 1. et les autres il paroît que

notre ame entant quelle comprend, est un mode éternel de la pensée, lequel mode est déterminé par un autre mode éternel de la pensée, et celui ci par un autre, et ainsi à l'infini; jenonte que tous ensemble constituent l'intellect éternel et infini de Dieu.

Proposition XLI.

Quand nous ne sçaurions pas que notre ame est éternelle, nous regarderions cependant comme choses principales la Piété et la Religion, et généralement tout ce que nous avons fait voir dans la 4e. partie être rapporté à l'animosité ou à la générosité.

Demonstration

Le premier et l'unique fondement de la vertu ou de la maniere de bien vivre (voyez prop. 22. et prop. 24. p. 4.) est de chercher sa propre utilité. Or pour déterminer les choses que la raison nous dicte être utiles, nous n'avons eu aucun égard à l'éternité de l'ame que nous connoissons enfin dans cette 5e. partie. Ainsi quoique alors nous ignorassions que l'ame fut éternelle, nous avons cependant regardé comme principal ce que nous avons fait voir se rapporter à l'animosité et à la générosité

generosité; donc quand même nous ne sçaurions pas que l'ame fut éternelle, nous regarderions comme principaux ces préceptes de la Raison.

Scholie

Le commun du peuple semble avoir une autre persuasion. En effet la plus part semblent croire qu'ils ne sont libres qu'autant qu'il leur est permis d'obéir à leurs passions, et qu'ils ne cedent de leur droit qu'en ce qu'ils sont obligés de vivre suivant les preceptes de la Loi Divine. Ils croyent donc que la pieté et la Religion et généralement tout ce qui a rapport à la vertu appellée Force, sont des fardeaux dont ils espérent se défaire après la mort et ils espérent aussi recevoir la Recompense de leur servitude, c'est à dire de leur pieté et de leur Religion: ce n'est pas seulement cette espérance mais surtout la crainte d'être puni severement après leur mort, qui les engage à vivre suivant les préceptes de la loi divine, autant que leur esprit foible et impuissant le leur permet, et si les hommes n'avoient pas cette crainte ou cette espérance, et s'ils croyoient au contraire que

l'ame mourut avec le corps; et que les malheureux accablés sous le poids de la piété, n'ont plus à vivre après leur mort, ils reviendroient à leurs inclinations et voudroient regler tout suivant leurs passions et obéir plutôt à la fortune qu'à eux mêmes. Ce qui ne me paroît pas moins absurde, que si quelqu'un, parce qu'il ne croit pas pouvoir nourrir son corps éternellement de bons alimens, vouloit se rassasier avec du poison et des alimens mortels; ou si quelqu'un parce qu'il ne voit pas que l'ame est éternelle ou immortelle, aimoit mieux pour cause de cela être fou et vivre sans raison; ce qui est si absurde qu'à peine est-il digne d'être rapporté.

Proposition XLII.

La Béatitude n'est pas le prix de la vertu: mais la vertu même; et nous ne jouissons pas de la Béatitude parce que nous reprimons nos passions mais nous reprimons nos passions, parce que nous jouissons de la Béatitude.

Demonstration

La Béatitude consiste dans l'amour envers Dieu (pr. 36. et schol.) et cet amour provient du 3e. genre de connoissance (coroll. pr. 32.)

Donc cet amour (prop. 59. et 3. p. 3.) doit être rapportée à l'ame entant qu'elle agit; et par conséquent (définit. 8. p. 4.) est la vertu même C. Q. F. D. en 1er Lieu. Ensuite plus l'ame jouït de cet amour divin ou de la béatitude; plus elle comprend (prop. 32.) c'est à dire (coroll. prop. 3.) plus elle a de pouvoir sur les affections et (prop. 38.) moins elle souffre des attributs qui sont mauvais; donc l'ame a le pouvoir de réprimer les passions parce qu'elle jouït de cet amour divin ou de la béatitude, et parce que la puissance humaine à réprimer les affections ne consiste que dans l'intellect; donc personne ne jouït de la béatitude, parce qu'il a réprimé les passions: mais au contraire le pouvoir de réprimer les passions provient de la béatitude même.

Scholie

Voilà tout ce que je voulois faire voir touchant la puissance de l'ame sur les affections et touchant la liberté de l'ame. Par là on voit combien un homme sage est préférable et au dessus d'un ignorant qui n'agit que par

passives. Un effet outre qu'un ignorant est agité de plusieurs manieres par des causes externes et qu'il ne jouit jamais de la vraie tranquillité de l'esprit, il vit, pour ainsi dire sans se connoître et sans connoître Dieu et les choses, et dès qu'il cesse de souffrir, il cesse aussi d'exister. Au lieu qu'un homme sage, autant qu'on le considère tel, n'est presque jamais ému mais au contraire par une certaine nécessité éternelle ayant une parfaite connoissance de lui même, de Dieu et des choses, il ne cesse jamais d'être: mais il jouit toujours de la même tranquillité d'esprit. Si le chemin qui, comme je l'ai fait voir, conduit à ces connoissances, paroit difficile; on peut cependant le trouver, et certes tout ce qui est rare à trouver, doit être difficile. En effet comment se pourroit-il faire que tous les hommes négligeassent presque tous leur salut, s'il étoit facile et qu'il se pût trouver sans peine? mais toutes les belles choses sont aussi difficiles que rares. //. Fin.

BIBLIOTHÈQUE DE L'UNIVERSITÉ DE FRANCE



