

# SPINOZA

## ETHIQUE

### DEUXIEME PARTIE

#### DE LA NATURE ET DE L'ORIGINE DE L'ESPRIT

##### PROPOSITION XXXII

*Toutes les idées, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, sont vraies.*

**Démonstration :** Car toutes les idées qui sont en Dieu conviennent parfaitement avec leurs objets (par le Corollaire de la Propos. 7, part. 2) et par conséquent elles sont vraies (par l'Axiome 6, partie 1). C. Q. F. D.

##### PROPOSITION XXXIII

*Ce n'est rien de positif qui fait la fausseté des idées.*

**Démonstration :** Si vous niez cela, essayez de concevoir un mode positif de la pensée qui constitue la forme de l'erreur et de la fausseté. Un tel mode ne se peut trouver en Dieu (par la Propos. précédente), et il ne peut non plus exister ni se concevoir hors de Dieu (par la Propos. 15, partie 1). Par conséquent, ce ne peut rien être de positif qui fait la fausseté des idées. C. Q. F. D.

##### PROPOSITION XXXIV

Toute idée, qui est complète en nous, c'est-à-dire adéquate et parfaite, est une idée vraie.

**Démonstration :** Quand nous disons qu'il y a en nous une idée adéquate et parfaite, c'est comme si nous disions (par le Corollaire de la Propos. 11) qu'elle est en Dieu adéquate et parfaite, en tant qu'il constitue l'essence de notre âme ; par conséquent, c'est comme si nous disions (par la Propos. 32, partie 2) qu'une telle idée est vraie.

##### PROPOSITION XXXV

*La fausseté des idées consiste dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, c'est-à-dire les idées mutilées et confuses.*

**Démonstration :** Il n'y a dans les idées rien de positif qui constitue la forme de la fausseté (par la Propos. 35, partie 1). Or, la fausseté ne peut pas consister dans l'absolue privation (car on ne dit pas que les corps se trompent ou sont dans l'erreur, mais seulement les âmes), ni dans l'absolue ignorance ; car autre chose est l'ignorance, autre chose l'erreur. Elle consiste donc dans la privation de connaissance qu'enveloppe la connaissance inadéquate des choses, c'est-à-dire les idées inadéquates et confuses. C. Q. F. D.

**Scholie :** J'ai expliqué dans le Schol. de la Propos. 17, partie 2, pourquoi l'erreur consiste dans une privation de connaissance ; pour plus de clarté, je donnerai ici un exemple. Les hommes se trompent en ce point, qu'ils pensent être libres. Or, en quoi

consiste une telle opinion ? en cela seulement qu'ils ont conscience de leurs actions et ignorent les causes qui les déterminent. L'idée que les hommes se font de leur liberté vient donc de ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions, car dire qu'elles dépendent de la volonté, ce sont là des mots auxquels on n'attache aucune idée. Quelle est en effet la nature de la volonté, et comment meut-elle le corps, c'est ce que tout le monde ignore, et ceux qui élèvent d'autres prétentions et parlent des sièges de l'âme et de ses demeures prètent à rire ou font pitié.— De même, quand nous contemplons le soleil, nous nous imaginons qu'il est éloigné de nous d'environ deux cents pieds. Or, cette erreur ne consiste point dans le seul fait d'imaginer une pareille distance ; elle consiste en ce que, au moment où nous l'imaginons, nous ignorons la distance véritable et la cause de celle que nous imaginons. Plus tard, en effet, quoique nous sachions que le soleil est éloigné de nous de plus de six cents diamètres terrestres, nous n'en continuons pas moins à l'imaginer tout près de nous, parce que la cause qui nous fait imaginer cette proximité, ce n'est point que nous ignorions la véritable distance du soleil, mais c'est que l'affection de notre corps n'enveloppe l'essence du soleil qu'en tant que notre corps lui-même est affecté par le soleil.

### **PROPOSITION XXXVI**

*Les idées inadéquates et confuses découlent de la pensée avec la même nécessité que les idées adéquates, c'est-à-dire claires et distinctes.*

**Démonstration :** Toutes les idées sont en Dieu (par la Propos. 15, partie 1) et, en tant qu'elles se rapportent à Dieu, elles sont vraies (par la Propos. 32, partie 2), et adéquates (par le Corollaire de la propos. 7, partie 2) ; les idées ne sont donc inadéquates et confuses qu'en tant qu'elles se rapportent à quelque âme particulière (voir les Propos. 24 et 28, partie 2). Par conséquent, toutes les idées, tant adéquates qu'inadéquates, découlent de la pensée avec la même nécessité (par le Corollaire de la Propos. 6, partie 2). C. Q. F. D.

### **PROPOSITION XXXVII**

*Ce qui est commun à toutes choses (voir le Lemme ci-dessus), ce qui est également dans le tout et dans la partie, ne constitue l'essence d'aucune chose particulière.*

**Démonstration :** Essayez de concevoir, en effet, s'il est possible, qu'il en soit autrement, et, par exemple, que ce principe commun à toutes choses constitue l'essence d'une chose particulière, B. Ôtez B, le principe commun ne pourra exister, ni être conçu (par la Déf. 2, partie 2), ce qui est contre l'hypothèse. Donc ce principe n'appartient pas à l'essence de B, et ne constitue l'essence d'aucune chose particulière. C. Q. F. D.

### **PROPOSITION XXXVIII**

*Ce qui est commun à toutes choses et se trouve également dans le tout et dans la partie, ne se peut concevoir que d'une façon adéquate.*

**Démonstration :** Soit A ce principe commun à toutes choses et qui se trouve également dans le tout et dans la partie. Je dis que A ne se peut concevoir que d'une façon adéquate. En effet, l'idée de A sera nécessairement adéquate en Dieu (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu'il a l'idée du corps humain, et en tant aussi qu'il a l'idée de ses affections, lesquelles (par les Propos. 16, 25 et 27, partie 2)

enveloppent partiellement la nature du corps humain et à la fois celle du corps extérieur ; en d'autres termes (par les Propos. 12 et 13, partie 2), l'idée de A sera adéquate en Dieu, en tant qu'il constitue l'âme humaine, et en tant qu'il a les idées qui sont dans l'âme humaine ; l'âme humaine, par conséquent (en vertu du Corollaire de la Propos. 11, partie 2), perçoit nécessairement A d'une façon adéquate ; et cela, soit en tant qu'elle se perçoit elle-même, soit en tant qu'elle perçoit son corps ou tel corps extérieur, et elle ne peut percevoir A d'une autre façon. C. Q. F. D.

**Corollaire :** Il suit de là qu'il y a un certain nombre d'idées ou notions communes à tous les hommes. Car (par le Lemme 2) tous les corps se ressemblent en certaines choses, lesquelles (par la Propos. précéd.) doivent être aperçues par tous d'une façon adéquate, c'est-à-dire claire et distincte.

### PROPOSITION XXXIX

*Ce qui est commun au corps humain et à quelques corps extérieurs par lesquels le corps humain est ordinairement modifié, et ce qui est également dans chacune de leurs parties et dans leur ensemble, l'âme humaine en a une idée adéquate.*

**Démonstration :** Soit A ce qui est propre et commun aux corps humain et à quelques corps extérieurs, et de plus ce qui se trouve également dans le corps humain et dans ces mêmes corps extérieurs, et enfin, ce qui est également dans chacune de leurs parties et dans leur ensemble ; Dieu aura l'idée adéquate de A (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu'il a l'idée du corps humain, aussi bien qu'en tant qu'il a celle des corps extérieurs dont il s'agit. Supposons maintenant que le corps humain soit modifié par un corps extérieur dans ce qu'il a de commun avec lui, par conséquent dans A, l'idée de cette affection enveloppera la propriété A (par la Propos. 16, partie 2) ; et par conséquent, l'idée de cette affection (par le Corollaire de la Propos. 7, partie 2), en tant qu'elle enveloppe la propriété A, sera adéquate en Dieu, en tant qu'il est affecté de l'idée du corps humain, c'est-à-dire (par la Propos. 13, partie 2), en tant qu'il constitue la nature de l'âme humaine ; par conséquent enfin (en vertu de la Propos. 11, partie 2), cette idée se trouvera dans l'âme humaine d'une façon adéquate. C. Q. F. D.

**Corollaire :** Il suit de là que l'âme est propre à percevoir d'une manière adéquate un plus grand nombre de choses, suivant que son corps a plus de points communs avec les corps extérieurs.

### PROPOSITION XL

*Toutes les idées qui dans l'âme résultent d'idées adéquates sont adéquates elles-mêmes.*

**Démonstration :** Cela est évident ; car dire que dans l'âme humaine une idée découle d'autres idées, ce n'est pas dire autre chose (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) sinon que dans l'entendement divin lui-même il y a une idée dont Dieu est la cause, non pas en tant qu'infini, ni en tant qu'il est affecté de l'idée de plusieurs choses particulières, mais on n'a tant seulement qu'il constitue l'essence de l'âme humaine.

**Scholie I :** Je viens d'expliquer la cause de ces notions qu'on nomme *communes*, et qui sont les bases du raisonnement. Mais il y a d'autres causes de certains axiomes ou notions qu'il serait dans notre sujet d'expliquer ici par la méthode que nous suivons ; car on verrait par là quelles sont parmi toutes ces notions celles qui ont vraiment une

utilité supérieure, et celles qui ne sont presque d'aucun usage. On verrait aussi quelles sont celles qui sont communes à tous, et celles qui ne sont claires et distinctes que pour les esprits dégagés de la maladie des préjugés, celles enfin qui sont mal fondées. En outre, on apercevrait l'origine de ces notions qu'on nomme *secondes*, et par suite les axiomes, qui reposent sur elles, et plusieurs autres choses qui me sont venues en la pensée par la méditation de celles-ci. — Mais ayant destiné à un autre traité, tout cet ordre de considérations et craignant d'ailleurs de tomber dans une prolixité excessive, j'ai pris le parti de m'abstenir ici de toucher à cette matière.

Toutefois, comme je ne voudrais rien omettre en ce livre qu'il fût nécessaire de savoir, je dirai en peu de mots quelle est l'origine de ces termes qu'on appelle *transcendants*, comme *être*, *chose*, *quelque chose*. Ces termes viennent de ce que le corps humain, à cause de sa nature limitée, n'est capable de former à la fois, d'une manière distincte, qu'un nombre déterminé d'images (j'ai expliqué ce que c'est qu'une image dans le Schol. de la Propos. 17, partie 2). De telle façon que si ce nombre est dépassé, les images commencent de se confondre ; et s'il est dépassé plus encore, ces images se mêlent les unes avec les autres dans une confusion universelle. Or, on sait parfaitement (par le Corollaire de la Propos. 17 et la Propos. 18, partie 2) que l'âme humaine est capable d'imaginer à la fois d'une manière distincte un nombre de corps d'autant plus grand qu'il se peut former dans le corps humain plus d'images. Ainsi, dès que les images sont livrées dans le corps à une entière confusion, l'âme n' imagine plus les corps que d'une manière confuse et sans aucune distinction, et les comprend toutes comme dans un seul attribut, l'attribut être ou chose, etc. Ces notions, du reste, peuvent être aussi expliquées par les divers degrés de force que reçoivent les images, et encore par d'autres causes analogues qu'il n'est pas besoin d'expliquer ici, puisqu'il suffit pour le but que nous poursuivons d'en considérer une seule, et que toutes reviennent à ceci, savoir, que les termes dont nous parlons ne désignent rien autre chose que les idées à leur plus haut degré de confusion.

C'est par des causes semblables que se sont formées les notions qu'on nomme *universelles* ; par exemple, l'homme, le cheval, le chien, etc. Ainsi, il se produit à la fois dans le corps humain tant d'images d'hommes, que notre force imaginative, sans être épuisée entièrement, est pourtant affaiblie à ce point que l'âme humaine ne peut plus imaginer le nombre précis de ces images, ni les petites différences, de couleur, de grandeur, etc., qui distinguent chacune d'elles. Cela seul est distinctement imaginé qui est commun à toutes les images, en tant que le corps humain est affecté par elles ; et il en est ainsi, parce que ce dont le corps humain a été le plus affecté, c'est précisément ce qui est commun à toutes les images ; et c'est cela qu'on exprime par le mot *homme*, et qu'on affirme de tous les individus humains en nombre infini, le nombre déterminé des images échappant à l'imagination, comme nous l'avons déjà expliqué.—

Maintenant, il faut remarquer que ces notions ne sont pas formées de la même façon par tout le monde ; elles varient pour chacun, suivant ce qui dans les images a le plus souvent affecté son corps, et suivant ce que l'âme imagine ou rappelle avec plus de facilité. Par exemple, ceux qui ont souvent contemplé avec admiration la stature de l'homme entendent sous le nom d'homme un animal à stature droite ; ceux qui ont été frappés d'un autre caractère se forment de l'homme en général une autre image ; c'est un animal capable de rire, un animal bipède sans plumes, un animal raisonnable, et chacun se forme ainsi, suivant la disposition de son corps, des images générales des choses. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que tant de controverses se soient élevées entre les philosophes qui ont voulu expliquer les choses naturelles par les seules images que nous nous en formons.

**Scholie II** : Il résulte clairement de tout ce qui précède que nous tirons un grand nombre de perceptions et toutes nos notions universelles : 1° des choses particulières que les sens représentent à l'intelligence d'une manière confuse, tronquée et sans aucun ordre (voir le Corollaire de la Propos. 29, partie 2) ; et c'est pourquoi je nomme d'ordinaire les perceptions de cette espèce, connaissance fournie par l'expérience vague ; 2° des signes, comme, par exemple, des mots que nous aimons à entendre ou à lire, et qui nous rappellent certaines choses, dont nous formons alors des idées semblables à celles qui ont d'abord représenté ces choses à notre imagination (voir le Schol. de la Propos. 18, partie 2) ; j'appellerai dorénavant ces deux manières d'apercevoir les choses, connaissance du premier genre, opinion ou imagination ; 3° enfin, des notions communes et des idées adéquates que nous avons des propriétés des choses (voir le Corollaire de la Propos. 38, la Propos. 39 et son Corollaire, et la Propos. 40, part. 2). J'appellerai cette manière d'apercevoir les choses, raison ou connaissance du second genre. Outre ces deux genres de connaissances, on verra par ce qui suit qu'il en existe un troisième, que j'appellerai science intuitive. Celui-ci va de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. J'expliquerai cela par un seul exemple. Trois nombres nous sont donnés, pour en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le second est au premier. Les marchands n'hésitent pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier ; et cela par cette raison qu'ils n'ont pas encore oublié ce qui leur a été dit sans preuve par leur maître, ou bien parce qu'ils ont fait plusieurs épreuves de cette opération sur des nombres très simples, et enfin en vertu de la Démonstr. de la Propos. 19 du 7e livre d'Euclide, c'est-à-dire en vertu d'une propriété générale des proportions.— Mais tout cela est inutile si on opère sur des nombres très simples. Soit, par exemple, les trois nombres en question, 1, 2, 3 : il n'y a personne qui ne voie que le quatrième nombre de cette proportion est 6, et cette démonstration est d'une clarté supérieure à toute autre, parce que nous concluons le quatrième terme du rapport qu'une seule intuition nous a montré entre le premier et le second.

### **PROPOSITION XLI**

*La connaissance du premier genre est l'unique cause de la fausseté des idées ; celle du second et du troisième genre est nécessairement vraie.*

**Démonstration** : A la connaissance du premier genre se rapportent, comme nous l'avons dit dans le précédent Scholie, toutes les idées inadéquates et confuses ; elle est donc (par la Propos. 35, partie 2) l'unique cause de la fausseté des idées. Au contraire, les idées adéquates se rapportent à la connaissance du second et du troisième genre ; et par conséquent (en vertu de la Propos. 34, partie 2) elle est nécessairement vraie.  
C. Q. F. D.

### **PROPOSITION XLII**

*C'est la connaissance du second et du troisième genre et non celle du premier genre qui nous apprennent à distinguer le vrai du faux.*

**Démonstration** : Cette proposition est évidente d'elle-même. Quiconque, en effet, sait distinguer le vrai d'avec le faux doit avoir du vrai et du faux une idée adéquate ; par conséquent (en vertu du Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2), connaître le vrai et le faux d'une connaissance du second ou du troisième genre.

### **PROPOSITION XLIII**

*Celui qui a une idée vraie sait, en même temps, qu'il a cette idée et ne peut douter de la vérité de la chose qu'elle représente.*

**Démonstration :** Une idée vraie dans l'âme humaine, c'est une idée qui est en Dieu d'une manière adéquate en tant que sa nature est exprimée par la nature humaine (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2). Supposons donc en Dieu, en tant qu'il est exprimé par la nature de l'âme humaine, l'idée adéquate A. Il doit y avoir également en Dieu l'idée A, laquelle a le même rapport avec Dieu que A elle-même (par la Propos. 20, partie 2, dont la démonstration est générale). Or, l'idée A se rapporte, par l'hypothèse, à Dieu en tant qu'il est exprimé par la nature de l'âme humaine. Donc l'idée de A aura avec Dieu le même rapport, c'est-à-dire (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) que cette idée adéquate de l'idée A sera aussi dans cette âme qui possède déjà l'idée A ; par conséquent, celui qui a une idée adéquate, en d'autres termes (par la Propos. 34, part. 2), celui qui connaît une chose selon sa vraie nature, doit avoir en même temps de sa connaissance une idée adéquate, c'est-à-dire une connaissance vraie, et par une suite évidente posséder la certitude. C. Q. F. D.

**Scholie :** J'ai expliqué (dans le Schol. de la Propos. 21, part. 2) en quoi consiste l'idée d'une idée. Mais il faut remarquer que la précédente proposition est, de soi, assez évidente. Il n'est personne, en effet, qui, ayant une idée vraie, ignore qu'une idée vraie enveloppe la certitude ; car qu'est-ce qu'avoir une idée vraie ? c'est connaître parfaitement, ou aussi bien que possible, une chose. On ne peut donc nous contredire ici, à moins de s'imaginer qu'une idée est une chose muette et inanimée, comme une peinture, et non un mode de la pensée, et l'acte même du penser. D'ailleurs, je le demande, qui peut savoir qu'il comprend une certaine chose, si déjà il ne l'a comprise ? En d'autres termes, si déjà vous n'êtes certain d'une chose, comment pouvez-vous savoir que vous en êtes certain ? Et puis, quelle règle de vérité trouvera-t-on plus claire et plus certaine qu'une idée vraie ? Certes, de même que la lumière se montre soi-même et avec soi montre les ténèbres, ainsi la vérité est à elle-même son criterium et elle est aussi celui de l'erreur.

Cela suffit, à mon avis, pour répondre à tout cet ordre de questions. Si, en effet, une idée vraie ne se distingue d'une idée fausse que par sa convenance avec son objet, il en résulte donc qu'une idée vraie ne surpasse pas une idée fausse en réalité et en perfection (du moins quand on ne considère que leurs dénominations intrinsèques), et il y a la même égalité de perfection entre un homme qui a des idées vraies et celui qui en a de fausses. De plus, d'où vient que les hommes ont des idées fausses ? Enfin, comment un homme saura-t-il qu'il a des idées qui sont d'accord avec leurs objets ? Pour moi, je répète que je crois avoir déjà répondu à ces questions ; car, pour ce qui est de la différence entre une idée vraie et une idée fausse, il résulte de la Propos. 35, partie 2, que celle-là est par rapport à celle-ci comme l'être au non-être. Quant aux causes de la fausseté des idées, je les ai expliquées (depuis la Propos. 19 jusqu'à la Propos. 35 avec son Scholie), et cela de la manière la plus claire. On voit aussi par ces principes la différence qui sépare l'homme qui a des idées vraies et celui qui n'a que des idées fausses. Reste le dernier point que j'ai touché : comment un homme pourra-t-il savoir qu'il a une idée vraie, laquelle s'accorde avec son objet ? Or, j'ai expliqué plus que suffisamment tout à l'heure que l'on devra savoir qu'on a une telle idée par cela seul qu'on aura cette même idée, la vérité étant d'elle-même son propre signe. Ajoutez à cela que notre âme, en tant qu'elle perçoit les choses suivant leur vraie nature, est

une partie de l'entendement infini de Dieu (par le Corollaire de la Propos. 11, partie 2) ; par conséquent, il est nécessaire que les idées claires et distinctes de notre âme soient vraies comme celles de Dieu même.

#### **PROPOSITION XLIV**

*Il n'est point de la nature de la raison de percevoir les choses comme contingentes, mais bien comme nécessaires.*

**Démonstration :** Il est de la nature de la raison de percevoir les choses selon leur vraie nature (par la Propos. 41, partie 2), c'est-à-dire (par l'Axiome 6, partie 1) telles qu'elles sont, par conséquent (en vertu de la Propos. 29) comme nécessaires, et non point comme contingentes. C. Q. F. D.

**Corollaire I :** Il suit de là que c'est la seule imagination qui nous fait percevoir les choses comme contingentes, au regard du passé comme au regard de l'avenir.

**Scholie :** Comment en est-il ainsi ? C'est ce que je vais expliquer en peu de mots. Nous avons vu plus haut (Propos. 17, partie 2, et son Corollaire) que l'âme imagine toujours les choses comme lui étant présentes, quoiqu'elles n'existent pas, à moins que certaines causes ne viennent à agir, qui excluent leur existence présente. Nous avons montré ; ensuite (Propos. 18, partie 2) que si le corps humain a été une fois affecté simultanément par deux corps extérieurs, aussitôt que l'âme vient à imaginer l'un d'entre eux, elle se souvient à l'instant de l'autre, c'est-à-dire les aperçoit tous deux comme lui étant présents, à moins que par l'action de certaines causes leur existence présente ne se trouve exclue. En outre, personne ne conteste que nous n'imaginions aussi le temps, par cela même que nous venons à imaginer que certains corps se meuvent plus lentement ou plus rapidement les uns que les autres ou avec une égale rapidité. Supposons maintenant qu'un enfant qui aurait vu hier, pour la première fois, le matin Pierre, à midi Paul et le soir Siméon, voie ce matin Pierre pour la seconde fois. Il résulte évidemment de la Propos. 18, partie 2, qu'aussitôt qu'il verra la lumière du matin, il imaginera aussitôt le soleil parcourant la même partie du ciel qu'il lui a vu parcourir la veille ; il imaginera donc le jour tout entier, et en même temps, avec le matin Pierre, avec l'heure du midi Paul, avec le soir Siméon ; en d'autres termes, il imaginera Paul et Siméon avec une relation au temps futur. Au contraire, si on suppose qu'il voie Siméon le soir, il rapportera Paul et Siméon au temps passé, les imaginant l'un et l'autre avec le temps passé d'une manière simultanée. Et tout cela se produira d'autant plus régulièrement que l'enfant dont nous parlons aura vu plus souvent ces trois personnes dans le même ordre. Que s'il arrive, un soir, qu'au lieu de voir Siméon, il voit Jacob, le lendemain matin il ne joindra plus à l'idée du soir la personne seule de Siméon, mais tantôt Siméon, tantôt Jacob, et non pas tous deux à la fois ; car, d'après l'hypothèse, il a vu le soir tantôt l'un, tantôt l'autre, et non pas tous deux à la fois. Voilà donc son imagination livrée à une sorte de fluctuation et joignant à l'idée du soir ou celui-ci ou celui-là, c'est-à-dire aucun d'eux d'une manière certaine, de façon qu'il les aperçoit l'un et l'autre comme des futurs contingents. Or, cette même fluctuation aura lieu de la même manière chaque fois que nous imaginerons cet ordre de choses que nous concevons également en relation avec le temps passé ou le temps présent ; et en conséquence toutes choses que nous rapportons aussi bien au présent qu'au passé et au futur, nous les imaginerons comme contingentes.

**Corollaire II :** Il est de la nature de la raison de percevoir les choses sous la forme de l'éternité.

**Démonstration :** En effet, il est de la nature de la raison de percevoir les choses comme nécessaires et non comme contingentes (par la Propos. précédente). Or, cette nécessité des choses, la raison la perçoit selon le vrai (par la Propos. 41, partie 2), c'est-à-dire (par L'Axiome 6, partie 1) telle qu'elle est en soi. De plus (par la Propos. 16, partie 1), cette nécessité des choses est la nécessité même de l'éternelle nature de Dieu. Il est donc de la nature de la raison d'apercevoir les choses sous la forme de l'éternité. Ajoutez à cela que les fondements de la raison, ce sont (par la Propos. 38, partie 2) ces notions qui contiennent ce qui est commun à toutes choses, et n'expliquent l'essence d'aucune chose particulière (par la Propos. 37, partie 2), notions qui, par conséquent, doivent être conçues hors de toute relation de temps et sous la forme de l'éternité. C. Q. F. D.

#### **PROPOSITION XLV**

*Toute idée d'un corps ou d'une chose particulière quelconque existant en acte enveloppe nécessairement l'essence éternelle et infinie de Dieu.*

**Démonstration :** L'idée d'une chose particulière et qui existe en acte enveloppe nécessairement tant l'essence que l'existence de cette chose (par le Corollaire de la Propos. 8, partie 2). Or ; les choses particulières (par la Propos. 15, partie 1) ne peuvent être conçues sans Dieu ; et comme elles ont Dieu pour cause (par la Propos. 6, partie 2), en tant que Dieu est considéré sous le point de vue de l'attribut dont elles sont les modes, l'idée de ces mêmes choses (par l'Axiome 4, partie 1) doit envelopper le concept de l'attribut auquel elles se rapportent, et par conséquent (en vertu de la Déf. 6, partie 1) l'essence infinie et éternelle de Dieu. C. Q. F. D.

**Scholie :** Je n'entends pas ici par existence la durée, c'est-à-dire l'existence conçue d'une manière abstraite, comme une forme de la quantité. Je parle de la nature même de l'existence qu'on attribue aux choses particulières, à cause qu'elles découlent en nombre infini et avec une infinité de modifications de la nécessité éternelle de la nature de Dieu (voir la Propos. 16, partie 1). Je parle, dis-je, de l'existence même des choses particulières, en tant qu'elles sont en Dieu. Car, quoique chacune d'elles soit déterminée par une autre d'exister d'une certaine manière, la force par laquelle elle persévère dans l'être suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu. (Sur ce point, voyez le Corollaire de la Propos. 24, partie 1.).

#### **PROPOSITION XLVI**

*La connaissance de l'essence éternelle et infinie de Dieu que toute idée enveloppe est adéquate et parfaite.*

**Démonstration :** La démonstration de la précédente proposition est générale ; et soit que l'on considère une chose comme partie ou comme tout, l'idée de cette chose, idée d'une partie ou d'un tout, peu importe, enveloppera l'essence éternelle et infinie de Dieu. Par conséquent, ce qui donne la connaissance de l'infinie et éternelle essence de Dieu est commun à toutes choses, et se trouve également dans la partie et dans le tout : d'où il suit (par la Propos. 38, partie 2) que cette connaissance est adéquate. C. Q. F. D.

#### **PROPOSITION XLVII**

*L'âme humaine a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu.*

**Démonstration :** L'âme humaine a des idées (par la Propos. 22, partie 2) par lesquelles (en vertu de la Propos. 23, partie 2) elle se connaît elle-même ainsi que son corps (par la Propos. 19, partie 2), et les corps extérieurs (par le Corollaire de la Propos. 16 et par la Propos. 17, partie 2), le tout comme existant en acte. Donc (par les Propos. 45 et 46, partie 2), elle a une connaissance adéquate de l'infinie et éternelle essence de Dieu.

**Scholie :** Nous voyons par là que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont choses connues de tous les hommes. Or, comme toutes choses sont en Dieu et se conçoivent par Dieu, il s'ensuit que nous pouvons de cette connaissance en déduire beaucoup d'autres qui sont adéquates de leur nature, et former ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé (dans le Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2), et dont vous aurons à montrer dans la partie cinquième la supériorité et l'utilité. Mais comme tous les hommes n'ont pas une connaissance également claire de Dieu et des émotions communes, il arrive qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils font les corps, et qu'ils ont uni le nom de Dieu aux images des choses que leurs yeux ont coutume de voir, et c'est là une chose que les hommes ne peuvent guère éviter, parce qu'ils sont continuellement affectés par les corps extérieurs. Du reste, la plupart des erreurs viennent de ce que nous n'appliquons pas convenablement les noms des choses. Si quelqu'un dit, par exemple, que les lignes menées du centre d'un cercle à sa circonférence sont inégales, il est certain qu'il entend autre chose que ce que font les mathématiciens. De même, celui qui se trompe dans un calcul a dans l'esprit d'autres nombres que sur le papier. Si donc vous ne faites attention qu'à ce qui se passe dans son esprit, assurément il ne se trompe pas ; et néanmoins il semble se tromper parce que nous croyons qu'il a dans l'esprit les mêmes nombres qui sont sur le papier. Sans cela nous ne penserions pas qu'il fût dans l'erreur, comme je n'ai pas cru dans l'erreur un homme que j'ai entendu crier tout à l'heure : *Ma maison s'est envolée dans la poule de mon voisin* ; par la raison que sa pensée véritable me paraissait assez claire. Et de là viennent la plupart des controverses, je veux dire de ce que les hommes n'expliquent pas bien leur pensée et interprètent mal celle d'autrui au plus fort de leurs querelles ; ou bien ils ont les mêmes sentiments, ou, s'ils en ont de différents, les erreurs et les absurdités qu'ils s'imputent les uns aux autres n'existent pas.

### **PROPOSITION XLVIII**

*Il n'y a point dans l'âme de volonté absolue ou libre ; mais l'âme est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle-même est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, et ainsi à l'infini.*

**Démonstration :** L'âme est un certain mode déterminé de la pensée (par la Propos. 11, partie 2), et en conséquence elle ne peut être (par le Corollaire 2 de la Propos. 17, partie 1) une cause libre, ou en d'autres termes posséder la faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir ; mais elle est déterminée à vouloir ceci ou cela par une cause qui elle-même est déterminée par une autre, et celle-ci encore par une autre, etc.

C. Q. F. D.

**Scholie :** On démontrerait de la même manière qu'il n'y a dans l'âme humaine aucune faculté absolue de comprendre, de désirer, d'aimer, etc. D'où il suit que ces facultés et toutes celles du même genre, ou bien, sont purement fictives, ou ne représentent autre chose que des êtres métaphysiques ou universels que nous avons l'habitude de former à l'aide des choses particulières. Ainsi donc, l'entendement et la volonté ont avec telle ou telle idée, telle ou telle volition, le même rapport que la *pierréité* avec telle ou telle

pierre, l'homme avec Pierre ou Paul. Maintenant, pourquoi les hommes sont-ils jaloux d'être libres ? c'est ce que nous avons expliqué dans l'appendice de la première partie. Mais, avant d'aller plus loin, il faut noter ici que par volonté j'entends la faculté d'affirmer ou de nier, et non le désir ; j'entends, dis-je, la faculté par laquelle l'âme affirme ou nie ce qui est vrai ou ce qui est faux, et non celle de ressentir le désir ou l'aversion. Or comme nous avons démontré que ces facultés sont des notions universelles qui ne se distinguent pas des actes particuliers à l'aide desquels nous les formons, la question est maintenant de savoir si les volitions elles-mêmes ont quelque réalité indépendante des idées que nous avons des choses. La question, dis-je, est de savoir s'il y a dans l'âme une autre affirmation ou une autre négation au delà de celle que l'idée enveloppe en tant qu'idée ; et sur ce point, voyez la Propos. suivante ainsi que la Déf. 3, partie 2, afin de ne pas prendre la pensée pour une sorte de peinture des choses. Car je n'entends point par idée les images qui se forment dans le fond de l'œil ou, si l'on veut, au centre du cerveau, mais les concepts de la pensée.

### **PROPOSITION XLIX**

*Il n'y a dans l'âme aucune autre volitions, c'est-à-dire aucune autre affirmation ou négation, que celle que l'idée, en tant qu'idée, enveloppe.*

**Démonstration :** Il n'y a dans l'âme (par la Propos. précéd.) aucune faculté absolue de vouloir ou de ne pas vouloir, mais seulement des volitions particulières, comme telle ou telle affirmation, telle ou telle négation. Supposons donc une certaine volition particulière, par exemple, ce mode de la pensée par lequel l'âme affirme que les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits. Cette affirmation enveloppe le concept ou l'idée du triangle, c'est-à-dire ne peut être conçue sans l'idée du triangle ; car c'est même chose de dire : A doit envelopper B, ou bien : A ne peut pas être conçu sans B. Maintenant (d'après l'Axiome 3, partie 2) cette affirmation ne peut exister sans l'idée du triangle. Elle ne peut donc ni être conçue, ni exister sans cette idée. De même, l'idée du triangle doit envelopper cette même affirmation, que les trois angles du triangle sont égaux à deux droits ; de sorte que, réciproquement, elle ne peut ni exister, ni être conçue sans elle : par conséquent (en vertu de la Déf. 2, partie 2) cette affirmation se rapporte à l'essence de l'idée du triangle, et n'est absolument rien autre chose. Or, ce que nous disons de cette volition (que nous avons prise comme toute autre), il faut le dire aussi de toute volition quelconque, savoir qu'elle n'est rien de distinct de l'idée. C. Q. F. D.

### **COROLLAIRE**

La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.

**Démonstration :** La volonté et l'entendement ne sont rien de distinct des volitions et des idées particulières elles-mêmes (par la Propos. 48 et son Scholie). Or (par la Propos. précéd.) une volition et une idée, c'est une seule et même chose ; par conséquent aussi la volonté et l'entendement. C. Q. F. D.

**Scholie :** Par la proposition qu'on vient de lire, nous avons renversé l'explication que l'on donne communément de la cause de l'erreur. Nous avons montré plus haut que l'erreur consiste uniquement dans la privation de connaissance qu'enveloppent les idées mutilées et confuses. C'est pourquoi une idée fautive en tant que fautive n'enveloppe pas la certitude. Aussi, quand nous disons qu'un homme acquiesce à l'erreur ou qu'il y croit sans mélange de doute, nous ne disons pas pour cela qu'il est

certain, mais seulement qu'il acquiesce à l'erreur ou qu'il n'en doute pas, aucune cause ne jetant son imagination dans l'incertitude. Du reste on peut sur ce point consulter le Schol. de la Propos. 44, partie 2. Ainsi donc, nous ne dirons jamais d'un homme qu'il est certain, si grande que puisse être son erreur ; nous entendons en effet, par certitude, quelque chose de positif (voyez la Propos. 43, partie 2, et son Schol.) et non une simple privation de doute ; or l'erreur, c'est pour nous la privation de certitude. Mais nous devons encore, pour que l'explication de la proposition précédente soit plus complète, ajouter ici quelques remarques. Nous devons aussi répondre aux objections qu'on peut élever contre notre doctrine. Enfin, pour écarter tout scrupule, il ne sera pas hors de propos de faire connaître quelques-unes des suites utiles que cette doctrine doit avoir ; je dis quelques-unes, car le plus grand nombre se comprendra beaucoup mieux par ce que nous dirons dans la 5<sup>e</sup> partie.

En commençant mon premier point, j'avertis le lecteur de distinguer soigneusement entre une idée ou un concept de l'âme et les images des choses, telles que les forme notre imagination. Il est nécessaire en outre de faire distinction entre les idées et les mots par lesquels nous exprimons les réalités. Car les images, les mots et les idées, voilà trois choses que plusieurs confondent totalement, ou qu'ils ne distinguent pas avec assez de soin ou du moins assez de précaution, et c'est pour cela qu'ils ont complètement ignoré cette théorie de la volonté, si nécessaire à connaître pourtant, soit pour la vérité de la spéculation, soit pour la sagesse de la pratique. Lorsqu'en effet on pense que les idées consistent en images formées dans notre âme par la rencontre des objets corporels, toutes les idées de ces choses dont il est impossible de se représenter une image ne paraissent plus de véritables idées, mais de pures fictions, ouvrage de notre libre volonté. On ne considère ces idées que comme des figures muettes tracées sur un tableau, et la préoccupation produite par ce préjugé empêche de voir que toute idée, en tant qu'idée, enveloppe l'affirmation ou la négation.

De plus ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation que l'idée enveloppe, croient qu'ils peuvent opposer leur volonté à leur pensées, quand ils n'opposent à leur pensée que des affirmations ou des négations purement verbales.

On se dépouillera aisément de ces préjugés si l'on fait attention à la nature de la pensée qui n'enveloppe nullement le concept de l'étendue ; et alors on comprendra clairement qu'une idée (en tant qu'elle est un mode de la pensée) ne consiste ni dans l'image d'une chose, ni dans des mots. Car ce qui constitue l'essence des mots et des images, ce sont des mouvements corporels, qui n'enveloppent nullement le concept de la pensée.

Mais ces quelques observations peuvent suffire sur ces objets, et je passe aux objections que j'ai annoncées : la première vient de ce qu'on tient pour constant que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, et que c'est pour cette raison qu'elle ne s'accorde pas avec lui. Et ce qui fait penser que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, c'est qu'on est assuré, dit-on, par l'observation de soi-même, que l'homme n'a pas besoin, pour porter des jugements sur une infinité de choses qu'il ne perçoit pas, d'une puissance de juger, c'est-à-dire d'affirmer ou de nier, plus grande que celle qu'il possède actuellement, au lieu qu'il lui faudrait une plus grande puissance de percevoir. La volonté est donc distinguée de l'entendement, parce que celui-ci est fini, celle-là, au contraire, infinie. On peut nous objecter, en second lieu, que s'il est une chose que l'expérience semble nous enseigner clairement, c'est que nous pouvons suspendre notre jugement, et ne point adhérer aux choses que nous percevons ; aussi on ne dira jamais qu'une personne se trompe en tant qu'elle perçoit un certain objet, mais en tant seulement qu'elle y donne son assentiment ou l'y refuse. Par exemple, celui qui se représente un cheval ailé ne prétend pas pour cela qu'un

cheval ailé existe réellement ; en d'autres termes, il ne se trompe que si, au moment qu'il se représente un cheval ailé, il lui attribue la réalité. Il paraît donc que rien au monde ne résulte plus clairement de l'expérience que la liberté de notre volonté, c'est-à-dire de notre faculté de juger, laquelle est conséquemment différente de la faculté de concevoir. La troisième objection qu'on nous peut faire, c'est qu'une affirmation ne paraît pas contenir plus de réalité qu'une autre affirmation quelconque ; en d'autres termes, il ne semble pas que nous ayons besoin d'un pouvoir plus grand pour assurer qu'une chose vraie est vraie, que pour affirmer la vérité d'une chose fautive ; tandis qu'au contraire nous comprenons qu'une idée a plus de réalité ou de perfection qu'une autre idée ; à mesure en effet que les objets sont plus relevés, leurs idées sont plus parfaites ; d'où résulte encore une différence entre l'entendement et la volonté. On nous demandera enfin, et c'est à la fois une question et une objection, ce qui arrivera, supposé que l'homme n'agisse point en vertu de la liberté et de sa volonté, dans le cas de l'équilibre absolu de l'âne de Buridan ? Périra-t-il de faim et de soif ? Si nous l'accordons, on nous dira que l'être dont nous parlons n'est point un homme, mais un âne, ou la statue d'un homme ; si nous le nions, voilà l'homme qui se détermine soi-même et a par conséquent le pouvoir de se mettre en mouvement et de faire ce qui lui plaît.

On pourrait nous adresser d'autres objections encore ; mais n'étant point tenu de débattre ici tous les songes que chacun peut faire sur ce sujet, je me bornerai à répondre aux quatre difficultés qui précèdent, et cela le plus brièvement possible. A la première objection, je réponds que j'accorde volontiers que la volonté s'étend plus loin que l'entendement, si par entendement l'on veut parler seulement des idées claires et distinctes ; mais je nie que notre volonté soit plus étendue que nos perceptions ou notre faculté de concevoir, et je ne vois point du tout pourquoi l'on dirait de la faculté de concevoir qu'elle est infinie plutôt qu'on ne le dit de la faculté de sentir ; de même en effet que nous pouvons, avec la même faculté de vouloir, affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre, bien entendu, car nous pouvons en affirmer à la fois un nombre infini), ainsi, avec la même faculté de sentir, nous pouvons sentir ou percevoir une infinité de corps (bien entendu toujours, l'un après l'autre). Que si l'on soutient qu'il y a une infinité de choses que nous ne pouvons percevoir, je dirai à mon tour que nous ne pouvons atteindre ces mêmes choses par aucune pensée, et conséquemment par aucun acte de volonté. Mais, dit-on, si Dieu voulait faire que nous en eussions la perception, il devrait nous donner une plus grande faculté de percevoir, et non pas une plus grande faculté de vouloir que celle qu'il nous a donnée. Cela revient à dire que si Dieu voulait nous faire connaître une infinité d'êtres que nous ne connaissons pas actuellement, il serait nécessaire qu'il nous donnât un entendement plus grand, mais non pas une idée de l'être plus générale, pour embrasser cette infinité d'êtres ; car nous avons montré que la volonté est un être universel ou une idée par laquelle nous expliquons toutes les volitions particulières, c'est-à-dire ce qui leur est commun. Or, nos contradicteurs se persuadant que cette idée universelle, commune à toutes les volitions, est une faculté, il n'est point surprenant qu'ils soutiennent que cette faculté s'étend à l'infini au delà des limites de l'entendement, puisque l'universel se dit également d'un seul individu, de plusieurs, d'une infinité.

Ma réponse à la seconde objection, c'est que je nie que nous ayons le libre pouvoir de suspendre notre jugement. Quand nous disons en effet qu'une personne suspend son jugement, nous ne disons rien autre chose sinon qu'elle ne perçoit pas d'une façon adéquate l'objet de son intuition. La suspension du jugement, c'est donc réellement un acte de perception, et non de libre volonté. Pour éclaircir ce point, concevez un enfant qui se représente un cheval et ne perçoit rien de plus. Cet acte d'imagination

enveloppant l'existence du cheval (par le Corollaire de la Propos. 17, partie 2), et l'enfant ne percevant rien qui marque la non-existence de ce cheval, il apercevra nécessairement ce cheval comme présent, et ne pourra concevoir aucun doute, sur sa réelle existence, bien qu'il n'en soit pas certain.

Il nous arrive chaque jour quelque chose d'analogue dans les songes, et je ne crois pas que personne se puisse persuader qu'il possède, tandis qu'il rêve, le libre pouvoir de suspendre son jugement sur les objets de ses songes, et de faire qu'il ne rêve point en effet ce qu'il rêve ; et toutefois, pendant les songes, on suspend quelquefois son jugement, par exemple quand il arrive de rêver qu'on rêve. Ainsi donc j'accorde que personne ne se trompe en tant qu'il perçoit, c'est-à-dire que les représentations de l'âme, considérées en elles-mêmes, n'enveloppent aucune erreur (voir le Schol. de la Propos. 17, part, 2) ; mais je nie qu'il soit possible de percevoir sans affirmer. Percevoir un cheval ailé, qu'est-ce autre chose en effet qu'affirmer de ce cheval qu'il a des ailes ? Car enfin si l'âme ne percevait rien de plus que ce cheval ailé, elle le verrait comme présent, sans avoir aucune raison de douter de son existence, ni aucune puissance de refuser son assentiment ; et les choses ne peuvent se passer autrement, à moins que cette représentation d'un cheval ailé ne soit associée à une idée qui exprime qu'un tel cheval n'existe pas ; en d'autres termes, à moins que l'âme ne comprenne que l'idée qu'elle se forme d'un cheval ailé est une idée inadéquate ; et alors elle devra nécessairement nier l'existence de ce cheval ailé, ou la mettre en doute.

Par les réflexions qu'on vient de lire je crois avoir répondu d'avance à la troisième objection. Qu'est-ce en effet que la volonté ? Quelque chose d'universel qui convient en effet à toutes les idées particulières et ne représente rien de plus que ce qui leur est commun, savoir l'affirmation, d'où il résulte que l'essence adéquate de la volonté, ainsi considérée d'une manière abstraite, doit se retrouver dans chaque idée particulière et s'y retrouver toujours la même ; mais cela n'est vrai que sous ce point de vue, et cela cesse d'être vrai quand on considère la volonté connue constituant l'essence de telle ou telle idée ; car alors les affirmations particulières diffèrent l'une de l'autre tout autant que les idées : par exemple, l'affirmation enveloppée dans l'idée du cercle diffère de celle qui est enveloppée dans l'idée du triangle, exactement comme ces deux idées diffèrent entre elles. Enfin, je nie absolument que nous ayons besoin d'une puissance de penser égale, pour affirmer que ce qui est vrai est vrai, et pour affirmer que ce qui est faux est vrai ; car ces deux affirmations, si vous les rapportez à l'âme, ont le même rapport l'une avec l'autre que l'être avec le non être, puisque ce qui constitue l'essence de l'erreur dans les idées n'est rien de positif (voyez la Propos. 35, partie 2, avec son Schol., et le Schol. de la Propos. 47, partie 2). Et c'est bien ici le lieu de remarquer combien il est aisé de se tromper, quand on confond les universaux avec les choses particulières, les êtres de raison et les choses abstraites avec les réalités.

Enfin, quant à la quatrième objection, j'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme, placé dans cet équilibre absolu qu'on suppose (c'est-à-dire qui, n'ayant d'autre appétit que la faim et la soif, ne perçoit que deux objets, la nourriture et la boisson, également éloignés de lui) ; j'accorde, dis-je, que cet homme périra de faim et de soif. On me demandera sans doute quel cas il faut faire d'un tel homme et si ce n'est pas plutôt un âne qu'un homme. Je répondrai que je ne sais pas non plus, et véritablement je ne le sais pas, quel cas il faut faire d'un homme qui se pend, d'un enfant, d'un idiot, d'un fou, etc.

Il ne me reste plus qu'à montrer combien la connaissance de cette théorie de l'âme humaine doit être utile pour la pratique de la vie. Il suffit pour cela des quelques observations que voici : 1° suivant cette théorie, nous n'agissons que par la volonté de

Dieu, nous participons de la nature divine, et cette participation est d'autant plus grande que nos actions sont plus parfaites et que nous comprenons Dieu davantage ; or, une telle doctrine, outre qu'elle porte dans l'esprit une tranquillité parfaite, a cet avantage encore qu'elle nous apprend en quoi consiste notre souveraine félicité, savoir, dans la connaissance de Dieu, laquelle ne nous porte à accomplir d'autres actions que celles que nous conseillent l'amour et la piété. Par où il est aisé de comprendre combien s'abusent sur le véritable prix de la vertu ceux qui, ne voyant en elle que le plus haut degré de l'esclavage, attendent de Dieu de grandes récompenses pour salaire de leurs actions les plus excellentes ; comme si la vertu et l'esclavage en Dieu n'étaient pas la félicité même et la souveraine liberté. 2° Notre système enseigne aussi comment il faut se comporter à l'égard des choses de la fortune, je veux dire de celles qui ne sont pas en notre pouvoir, en d'autres termes, qui ne résultent pas de notre nature ; il nous apprend à attendre et à supporter d'une âme égale l'une et l'autre fortune ; toutes choses en effet résultent de l'éternel décret de Dieu avec une absolue nécessité, comme il résulte de l'essence d'un triangle que ses trois angles soient égaux en somme à deux droits. 3° Un autre point de vue sous lequel notre système est encore utile à la vie sociale, c'est qu'il apprend à être exempt de haine et de mépris, à n'avoir pour personne ni moquerie, ni envie, ni colère. Il apprend aussi à chacun à se contenter de ce qu'il a et à venir au secours des autres, non par une vaine pitié de femme par préférence, par superstition, mais par l'ordre seul de la raison, et en gardant l'exacte mesure que le temps et la chose même prescrivent. 4° Voici enfin un dernier avantage de notre système, et qui se rapporte à la société politique ; nous faisons profession de croire que l'objet du gouvernement n'est pas de rendre les citoyens esclaves, mais de leur faire accomplir librement les actions qui sont les meilleures.

Je ne pousserai pas plus loin ce que j'avais dessein d'exposer dans ce scholie, et je termine ici ma seconde partie. Je crois y avoir expliqué avec assez d'étendue et, autant que la difficulté de la matière le comporte, avec assez de clarté, la nature de l'âme humaine et ses propriétés : je crois y avoir donnée des principes d'où l'on peut tirer un grand nombre de belles conséquences, utiles à la vie, nécessaires à la science, et c'est ce qui sera établi, du moins en partie, par la suite de ce traité.

**FIN DE LA DEUXIÈME PARTIE**