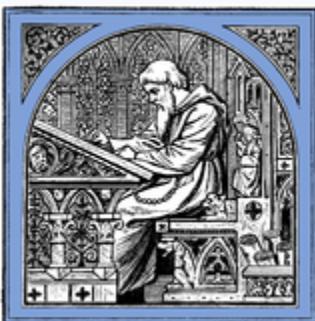


# TRAITÉ DE LA RÉFORME DE L'ENTENDEMENT ET DE LA VOIE QUI MÈNE À LA VRAIE CONNAISSANCE DES CHOSES

**Baruch Spinoza**



Exporté de Wikisource le 05/11/20

# AVIS AU LECTEUR<sup>[1]</sup>

Ce Traité de la Réforme de l'Entendement que nous te donnons aujourd'hui, cher lecteur, a été écrit depuis déjà longues années. L'auteur a toujours désiré le mener à son terme ; mais d'autres soins l'ont détourné de ce dessein, et la mort enfin l'a forcé de laisser l'ouvrage inachevé. Toutefois, comme il contient un grand nombre de choses utiles autant que belles et qui, j'en suis certain, ne seront pas d'un médiocre secours aux amis sincères de la vérité, je n'ai point voulu te priver de les connaître ; et en même temps il m'a paru convenable d'y joindre cet avertissement, afin que tu sois disposé à l'indulgence pour les obscurités et les négligences de style que tu pourras y rencontrer. Adieu.

## **I. Le bien que les hommes désirent ordinairement**

(1) 1. L'expérience m'ayant appris à reconnaître que tous les événements ordinaires de la vie commune sont choses vaines et futiles, et que tous les objets de nos craintes n'ont rien en soi de bon ni de mauvais et ne prennent ce caractère qu'autant que l'âme en est touchée, j'ai pris enfin la résolution de rechercher s'il existe un bien véritable et capable de se communiquer aux hommes, un bien qui puisse remplir seul l'âme tout entière, après qu'elle a rejeté tous les autres biens, en un mot, un bien qui donne à l'âme, quand elle le trouve et le possède, l'éternel et suprême bonheur.

2. Je dis que j'ai pris enfin cette résolution, parce qu'il me semblait au premier aspect qu'il y avait de l'imprudence à renoncer à des choses certaines pour un objet encore incertain. Je considérais en effet les avantages qu'on se procure par la réputation et par les richesses, et il fallait y renoncer, si je voulais m'occuper sérieusement d'une autre recherche. Or, supposé que la félicité suprême consiste par hasard dans la possession de ces avantages, je la voyais s'éloigner nécessairement de moi ; et si au contraire elle consiste en d'autres objets et que je la cherche où elle n'est pas, voilà qu'elle m'échappe encore.

3. Je méditais donc en moi-même sur cette question : est-il possible que je parvienne à diriger ma vie suivant une nouvelle règle, ou du moins à m'assurer qu'il en existe une, sans rien changer toutefois à l'ordre actuel de ma conduite, ni m'écarter des habitudes communes ? chose que j'ai souvent essayée, mais toujours vainement. Les objets en

effet qui se présentent le plus fréquemment dans la vie, et où les hommes, à en juger par leurs œuvres, placent le souverain bonheur, se peuvent réduire à trois, les richesses, la réputation, la volupté. Or, l'âme est si fortement occupée tour à tour de ces trois objets qu'elle est à peine capable de songer à un autre bien.

4. La volupté surtout enchaîne l'âme avec tant de puissance qu'elle s'y repose comme en un bien véritable, et c'est ce qui contribue le plus à éloigner d'elle toute autre pensée ; mais après la jouissance vient la tristesse, et si l'âme n'en est pas possédée tout entière, elle en est du moins troublée et comme émoussée. Les honneurs et les richesses n'occupent pas non plus faiblement une âme, surtout quand on recherche toutes ces choses pour elles-mêmes<sup>[2]</sup>, en s'imaginant qu'elles sont le souverain bien.

5. La réputation occupe l'âme avec plus de force encore ; car l'âme la considère toujours comme étant par soi-même un bien, et en fait l'objet suprême où tendent tous ses désirs. Ajoutez que le repentir n'accompagne point la réputation et les richesses, comme il fait la volupté ; plus au contraire on possède ces avantages, et plus on éprouve de joie, plus par conséquent on est poussé à les accroître ; que si nos espérances à cet égard viennent à être trompées, nous voilà au comble de la tristesse. Enfin, la recherche de la réputation est pour nous une forte entrave, parce qu'il faut nécessairement, pour l'atteindre, diriger sa vie au gré des hommes, éviter ce que le vulgaire évite et courir après ce qu'il recherche.

(2) 6. C'est ainsi qu'ayant considéré tous les obstacles qui m'empêchaient de suivre une règle de conduite différente de la règle ordinaire, et voyant l'opposition si grande entre l'une et l'autre qu'il fallait nécessairement choisir, je me voyais contraint de rechercher laquelle des deux devait m'être plus utile, et il me semblait, comme je disais tout à l'heure, que j'allais abandonner le certain pour l'incertain. Mais quand j'eus un peu médité là-dessus, je trouvai premièrement qu'en abandonnant les avantages ordinaires de la vie pour m'attacher à d'autres objets, je ne renoncerais véritablement qu'à un bien incertain, comme on le peut clairement inférer de ce qui précède, pour chercher un bien également incertain, lui, non par sa nature (puisque je cherchais un bien solide), mais quant à la possibilité de l'atteindre.

7. Et bientôt une méditation attentive me conduisit jusqu'à reconnaître que je quittais, à considérer le fond des choses, des maux certains pour un bien certain. Je me voyais en effet jeté en un très-grand danger, qui me faisait une loi de chercher de toutes mes forces un remède, même incertain ; à peu près comme un malade, attaqué d'une maladie mortelle, qui prévoyant une mort certaine s'il ne trouve pas un remède, rassemble toutes ses forces pour chercher ce remède sauveur, quoique incertain s'il parviendra à le découvrir ; et il fait cela, parce qu'en ce remède est placée toute son espérance. Et véritablement, tous les objets que poursuit le vulgaire non-seulement ne fournissent aucun remède capable de contribuer à la

conservation de notre être, mais ils y font obstacle ; car ce sont ces objets mêmes qui causent plus d'une fois la mort des hommes qui les possèdent et toujours celle des hommes qui en sont possédés.

(3) 8. N'y a-t-il pas plusieurs exemples d'hommes qui à cause de leurs richesses ont souffert la persécution et la mort même, ou qui se sont exposés pour amasser des trésors à tant de dangers qu'ils ont fini par payer de leur vie leur folle avarice ! Et combien d'autres qui ont souffert mille maux pour faire leur réputation ou pour la défendre ! Combien enfin, par un excessif amour de la volupté, ont hâté leur mort !

9. Or voici quelle me paraissait être la cause de tout le mal : c'est que notre bonheur et notre malheur dépendent uniquement de la nature de l'objet que nous aimons ; car les choses qui ne nous inspirent point d'amour n'excitent ni discordes ni douleur quand elles nous échappent, ni jalousie quand elles sont au pouvoir d'autrui, ni crainte, ni haine, en un mot, aucune passion ; au lieu que tous ces maux sont la suite inévitable de notre attachement aux choses périssables, comme sont celles dont nous avons parlé tout à l'heure.

10. Au contraire, l'amour qui a pour objet quelque chose d'éternel et d'infini nourrit notre âme d'une joie pure et sans aucun mélange de tristesse, et c'est vers ce bien si digne d'envie que doivent tendre tous nos efforts. Mais ce n'est pas sans raison que je me suis servi de ces paroles : à considérer les choses sérieusement ; car bien que j'eusse

une idée claire de tout ce que je viens de dire, je ne pouvais cependant bannir complètement de mon cœur l'amour de l'or, des plaisirs et de la gloire.

## **II. Le bien véritable et suprême**

(4) 11. Seulement je voyais que mon esprit, en se tournant vers ces pensées, se détournait des passions et méditait sérieusement une règle nouvelle ; et ce fut pour moi une grande consolation ; car je compris ainsi que ces maux n'étaient pas de ceux qu'aucun remède ne peut guérir. Et bien que, dans le commencement, ces moments fussent rares et de courte durée, cependant, à mesure que la nature du vrai bien me fut mieux connue, ils devinrent et plus longs et plus fréquents, surtout lorsque je vis que la richesse, la volupté, la gloire, ne sont funestes qu'autant qu'on les recherche pour elles-mêmes, et non comme de simples moyens ; au lieu que si on les recherche comme de simples moyens, elles sont capables de mesure, et ne causent plus aucun dommage ; loin de là, elles sont d'un grand secours pour atteindre le but que l'on se propose, ainsi que nous le montrerons ailleurs.

(5) 12. Ici je veux seulement dire en peu de mots ce que j'entends par le vrai bien, et quel est le souverain bien. Or, pour s'en former une juste idée, il faut remarquer que le bien et le mal ne se disent que d'une façon relative, en sorte qu'un seul et même objet peut être appelé bon ou mauvais,

selon qu'on le considère sous tel ou tel rapport ; et de même pour la perfection et l'imperfection. Nulle chose, considérée en elle-même, ne peut être dite parfaite ou imparfaite, et c'est ce que nous comprendrons surtout quand nous saurons que tout ce qui arrive, arrive selon l'ordre éternel et les lois fixes de la nature.

13. Mais l'humaine faiblesse ne saurait atteindre par la pensée à cet ordre éternel ; l'homme conçoit une nature humaine de beaucoup supérieure à la sienne, où rien, à ce qu'il lui semble, ne l'empêche de s'élever ; il recherche tous les moyens qui peuvent le conduire à cette perfection nouvelle ; tout ce qui lui semble un moyen d'y parvenir, il l'appelle le vrai bien ; et ce qui serait le souverain bien, ce serait d'entrer en possession, avec d'autres êtres, s'il était possible, de cette nature supérieure. Or, quelle est cette nature ? nous montrerons, quand il en sera temps<sup>[3]</sup> que ce qui la constitue, c'est la connaissance de l'union de l'âme humaine avec la nature tout entière.

14. Voilà donc la fin à laquelle je dois tendre : acquérir cette nature humaine supérieure, et faire tous mes efforts pour que beaucoup d'autres l'acquièrent avec moi ; en d'autres termes, il importe à mon bonheur que beaucoup d'autres s'élèvent aux mêmes pensées que moi, afin que leur entendement et leurs désirs soient en accord avec les miens ; pour cela<sup>[4]</sup>, il suffit de deux choses, d'abord de comprendre la nature universelle autant qu'il est nécessaire pour acquérir cette nature humaine supérieure ; ensuite

d'établir une société telle que le plus grand nombre puisse parvenir facilement et sûrement à ce degré de perfection.

15. On devra veiller avec soin aux doctrines morales ainsi qu'à l'éducation des enfants ; et comme la médecine n'est pas un moyen de peu d'importance pour atteindre la fin que nous nous proposons, il faudra mettre l'ordre et l'harmonie dans toutes les parties de la médecine ; et comme l'art rend faciles bien des choses difficiles et nous profite en épargnant notre temps et notre peine, on se gardera de négliger la mécanique.

16. Mais, avant tout, il faut chercher le moyen de guérir l'entendement, de le corriger autant qu'il est possible dès le principe, afin que, prémuni contre l'erreur, il ait de toute chose une parfaite intelligence. On peut déjà voir par là que je veux ramener toutes les sciences à une seule fin<sup>[5]</sup>, qui est de nous conduire à cette souveraine perfection de la nature humaine dont nous avons parlé ; en sorte que tout ce qui, dans les sciences, n'est pas capable de nous faire avancer vers notre fin doit être rejeté comme inutile ; c'est-à-dire, d'un seul mot, que toutes nos actions, toutes nos pensées doivent être dirigées vers cette fin.

### **III. Règles de vie**

17. Mais, tandis que nous nous efforçons d'y atteindre et de mettre l'intelligence dans la bonne voie, il nous faut

vivre cependant ; et c'est pourquoi nous devons convenir de certaines règles de conduite que nous supposerons bonnes, savoir, les suivantes :

(6) I. Mettre ses paroles à la portée du vulgaire et consentir à faire avec lui tout ce qui n'est pas un obstacle à notre but. Car nous avons de grands avantages à retirer du commerce des hommes, si nous nous proportionnons à eux, autant qu'il est possible, et nous préparons ainsi à la vérité des oreilles bienveillantes.

(7) II. Ne prendre d'autres plaisirs que ce qu'il en faut pour conserver la santé.

(8) III. Ne rechercher l'argent et toute autre chose qu'autant qu'il est nécessaire pour entretenir la vie et la santé, et pour nous conformer aux mœurs de nos concitoyens en tout ce qui ne répugne pas à notre objet.

## **IV. Les différents modes de perception**

(9) 18. Ces règles posées, je commence par ce qui doit être fait avant tout le reste, et j'essaye de réformer l'entendement, et de le disposer à concevoir les choses de la manière dont elles doivent être conçues pour qu'il nous soit possible d'atteindre notre fin. Or, pour cela, l'ordre naturel exige que je résume les différents modes de perception sur la foi desquels jusqu'ici j'ai affirmé et nié sans crainte de me tromper, afin de choisir le meilleur et tout ensemble de

commencer à connaître et mes forces et cette nature que je me propose de perfectionner.

(10) 19. A y regarder de près, tous nos modes de perception peuvent se ramener à quatre : (11) I. Il y a une perception que nous acquérons par ouï-dire, ou au moyen de quelque signe que chacun appelle comme il lui plaît.

(12) II. Il y a une perception que nous acquérons à l'aide d'une certaine expérience vague, c'est-à-dire d'une expérience qui n'est point déterminée par l'entendement, et qu'on n'appelle de ce nom que parce qu'on a éprouvé que tel fait se passe d'ordinaire ainsi, que nous n'avons à lui opposer aucun fait contradictoire, et qu'il demeure, pour cette raison, solidement établi dans notre esprit.

(13) III. Il y a une perception dans laquelle nous concluons une chose d'une autre chose, mais non d'une manière adéquate. C'est ce qui arrive<sup>[6]</sup> lorsque nous recueillons une cause dans un certain effet, ou bien lorsque nous tirons une conclusion de quelque fait général constamment accompagné d'une certaine propriété.

(14) IV. Enfin il y a une perception qui nous fait saisir la chose par la seule vertu de son essence, ou bien par la connaissance que nous avons de sa cause immédiate.

(15) 20. J'éclaircis tout cela par des exemples. Je sais seulement par ouï-dire quel est le jour de ma naissance, quels furent mes parents, et autres choses semblables sur lesquelles je n'ai jamais conçu de doute. C'est par une expérience vague que je sais que je dois mourir ; car si

j'affirme cela, c'est que j'ai vu mourir plusieurs de mes semblables, quoiqu'ils n'aient pas tous vécu le même espace de temps, ni succombé à la même maladie. Je sais par une expérience vague que l'huile a la vertu de nourrir la flamme, et l'eau celle de l'éteindre ; je sais de la même manière que le chien est un animal qui aboie, et l'homme un animal doué de raison, et c'est ainsi que je connais à peu près toutes les choses qui se rapportent à l'usage ordinaire de la vie.

21. Voici maintenant comment nous concluons une chose d'une autre : Ayant perçu clairement que nous sentons tel corps et non pas tel autre, nous en concluons que notre âme est unie à notre corps<sup>[7]</sup>, laquelle union est la cause de la sensation. Mais<sup>[8]</sup> quelle est la nature de cette sensation, de cette union, c'est ce que nous ne pouvons comprendre d'une manière absolue. Autre exemple : je connais la nature de la vue et je sais qu'elle a cette propriété que la même chose vue à une grande distance nous paraît moindre que vue de près ; j'en conclus que le soleil est plus grand qu'il ne me semble, et autres choses semblables.

22. On perçoit une chose par la seule vertu de son essence quand, par cela seul que l'on connaît cette chose, on sait ce que c'est que de connaître quelque chose, ou bien quand, par exemple, de cela seul que l'on connaît l'essence de l'âme, on sait qu'elle est unie au corps. C'est par le même mode de connaissance que nous savons que deux plus trois font cinq, et que, étant données deux lignes parallèles à une troisième, elles sont parallèles entre elles,

etc. Toutefois les choses que j'ai pu saisir jusqu'ici par ce mode de connaissance sont en bien petit nombre.

(16) 23. Mais afin que l'on ait une intelligence plus claire de toutes ces choses, je me bornerai à un exemple unique ; le voici : Trois nombres sont donnés ; on en cherche un quatrième qui soit au troisième comme le second est aux premiers. Nos marchands disent qu'ils savent ce qu'il y a à faire pour trouver ce quatrième nombre ; ils n'ont pas encore oublié l'opération qu'ils ont apprise de leurs maîtres, opération tout empirique et sans démonstration. D'autres tirent de quelques cas particuliers empruntés à l'expérience un axiome général : ils prennent un cas où le quatrième nombre cherché est évident de lui-même, comme ici : 2, 4, 3, 6 ; ils trouvent par l'expérience que le second de ces nombres étant multiplié par le troisième, le produit, divisé par le premier, donne 6 pour quotient ; et voyant que le même nombre qu'ils avaient deviné sans opération est le nombre proportionnel cherché, ils en concluent que l'opération est bonne pour trouver tout quatrième nombre proportionnel.

24. Quant aux mathématiciens, ils savent par la démonstration de la 19<sup>e</sup> proposition du livre VII d'Euclide quels nombres sont proportionnels entre eux ; ils savent par la nature même et par les propriétés de la proposition, que le produit du premier nombre par le quatrième est égal au produit du second par le troisième ; mais ils ne voient pas la proportionnalité adéquate des nombres donnés, ou s'ils la voient, ils ne la voient point par la vertu de la proposition

d'Euclide, mais bien par intuition et sans faire aucune opération.

## **V. Le meilleur mode de perception**

25. Or, pour choisir parmi ces divers modes de perception le meilleur, nous avons besoin d'énumérer rapidement les moyens nécessaires pour atteindre la fin que nous nous proposons ; ce sont les suivants :

(17) I. Connaître notre nature, puisque c'est elle que nous désirons perfectionner, et connaître aussi la nature des choses, mais autant seulement qu'il nous est nécessaire ;

(18) II. Rassembler par ce moyen les différences, les ressemblances et les oppositions des choses ;

(19) III. Savoir ainsi véritablement ce qu'elles peuvent et ce qu'elles ne peuvent point pâtre ;

(20) IV. Et comparer ce résultat avec la nature et la puissance de l'homme. On verra ainsi le degré suprême de la perfection à laquelle il est donné à l'homme de parvenir.

(21) 26. Après ces considérations, il nous reste à chercher quel est le mode de perception que nous devons choisir.

(22) Premier mode. Il est évident de soi-même que le ouï-dire ne nous donne jamais des choses qu'une connaissance fort incertaine, et qu'il n'atteint jamais leur essence, comme cela est manifeste dans l'exemple que nous avons donné ;

or l'on ne connaît l'existence propre de chaque chose qu'à la condition de connaître son essence, comme on le verra dans la suite : j'en conclus que toute certitude obtenue par ouï-dire doit être bannie du domaine de la science. Car le simple ouï-dire, sans un développement préalable de l'entendement de chacun, ne peut faire d'impression sur personne.

(23) 27. Deuxième mode. On ne peut pas même dire de ce mode qu'il ait l'idée de la proportion qu'il cherche à découvrir. Outre qu'il donne toujours un résultat tout à fait incertain et jamais définitivement acquis, il ne saisit les choses de la nature que par leurs accidents, dont la claire intelligence présuppose la connaissance des essences mêmes. Je conclus que ce mode doit être rejeté comme le premier<sup>[9]</sup>.

(24) 28. Troisième mode. Il faut reconnaître qu'il nous donne l'idée de la chose, et qu'il nous permet de conclure sans risque de nous tromper ; néanmoins il n'a pas en soi la vertu de nous mettre en possession de la perfection à laquelle nous aspirons.

(25) 29. Le quatrième mode seul saisit l'essence adéquate de la chose, et d'une manière infaillible ; c'est donc celui dont nous devons faire principalement usage. Or, comment doit-on s'y prendre pour arriver, par ce mode de connaissance, à l'intelligence des choses qui nous sont inconnues, et cela dans le plus bref délai ? c'est ce que nous allons expliquer.

## VI. L'instrument intellectuel, l'idée vraie.

(26) 30. Nous savons quel mode de connaissance nous est nécessaire ; il faut tracer maintenant la voie et la méthode au moyen de laquelle nous connaissons par ce mode de connaissance les choses que nous avons besoin de connaître. Et d'abord il faut remarquer que nous n'irons pas nous perdre de recherche en recherche dans un progrès à l'infini : je veux dire que pour trouver la meilleure méthode propre à la recherche de la vérité, nous n'aurons pas besoin d'une autre méthode à l'aide de laquelle nous recherchions la méthode propre à la recherche de la vérité ; et que, pour découvrir cette seconde méthode, nous n'aurons pas besoin d'en avoir une troisième, et ainsi à l'infini. Il en est de la méthode comme des instruments matériels, à propos desquels on pourrait faire le même raisonnement. Pour forger le fer, il faut un marteau, mais pour avoir un marteau il faut que ce marteau ait été forgé, ce qui suppose un autre marteau et d'autres instruments, lesquels à leur tour supposent d'autres instruments, et ainsi à l'infini. C'est bien en vain qu'on s'efforcerait de prouver, par un semblable argument, qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de forger le fer.

31. Au commencement, les hommes, avec les instruments que leur fournissait la nature, ont fait quelques ouvrages très-faciles à grand'peine et d'une manière très-

imparfaite, puis d'autres ouvrages plus difficiles avec moins de peine et plus de perfection, et en allant graduellement de l'accomplissement des œuvres les plus simples à l'invention de nouveaux instruments et de l'invention des instruments à l'accomplissement d'œuvres nouvelles, ils en sont venus, par suite de ce progrès, à produire avec peu de labeur les choses les plus difficiles. De même l'entendement par la vertu qui est en lui<sup>[10]</sup> se façonne des instruments intellectuels, au moyen desquels il acquiert de nouvelles forces pour de nouvelles œuvres<sup>[11]</sup> intellectuelles, produisant, à l'aide de ces œuvres, de nouveaux instruments, c'est-à-dire se fortifiant pour de nouvelles recherches, et c'est ainsi qu'il s'avance de progrès en progrès jusqu'à ce qu'il ait atteint le comble de la sagesse.

32. Qu'il en soit ainsi de l'entendement, c'est ce qu'il est facile de voir, pourvu que l'on comprenne et ce qu'est la méthode propre à la recherche de la vérité, et ce que sont ces instruments naturels qui suffisent à l'invention d'instruments nouveaux et aux recherches ultérieures. C'est ce que je montre de la manière suivante :

(27) 33. L'idée<sup>[12]</sup> vraie (car nous sommes en possession d'idées vraies) est quelque chose de différent de son objet. Autre chose est le cercle, autre chose l'idée du cercle. L'idée du cercle n'est pas quelque chose qui ait une circonférence, un centre, comme le cercle ; et l'idée du corps n'est pas le corps lui-même. Étant différente de son objet, l'idée sera par elle-même quelque chose d'intelligible ; je veux dire que l'idée, considérée dans son

essence formelle, peut être l'objet d'une autre essence objective ; et à son tour cette autre essence objective, vue en elle-même, sera quelque chose de réel et d'intelligible, et ainsi indéfiniment.

34. Pierre, par exemple, est quelque chose de réel ; l'idée vraie de Pierre est l'essence objective de Pierre ; elle a en elle-même quelque chose de réel, et elle est toute différente de Pierre lui-même. Mais puisque l'idée de Pierre est quelque chose de réel, ayant en soi son essence propre, elle sera quelque chose d'intelligible, c'est-à-dire qu'elle sera l'objet d'une autre idée, laquelle possédera objectivement en elle-même tout ce que l'idée de Pierre possède formellement ; et à son tour cette nouvelle idée, qui est l'idée de l'idée de Pierre, a son essence propre, et pourra devenir l'objet d'une autre idée, et ainsi indéfiniment. C'est ce dont chacun peut faire l'expérience ; ne sait-on pas ce qu'est Pierre ? de plus, ne sait-on pas qu'on le sait ? de plus, ne sait-on pas qu'on sait qu'on le sait, etc. ? D'où l'on voit que pour comprendre l'essence de Pierre il n'est pas nécessaire de comprendre l'idée même de Pierre, et bien moins encore l'idée de l'idée de Pierre ; et c'est comme si l'on disait qu'il n'est pas nécessaire, pour savoir, que l'on sache que l'on sait, et bien moins encore que l'on sache que l'on sait que l'on sait, non plus qu'il n'est nécessaire pour comprendre l'essence du triangle, de comprendre l'essence du cercle [\[13\]](#). C'est justement le contraire qui a lieu dans ces idées ; en effet, pour savoir que je sais, il est nécessaire d'abord que je sache.

35. D'où il suit évidemment que la certitude n'est autre chose que l'essence objective de l'objet, je veux dire que la manière dont nous sentons l'essence formelle de l'objet est la certitude elle-même ; d'où il suit encore évidemment qu'il suffit pour reconnaître la certitude de la vérité, d'avoir l'idée vraie de l'objet, et qu'il n'est besoin d'aucun autre signe ; car, ainsi que nous l'avons montré, il n'est pas nécessaire, pour savoir, que je sache que je sais. D'où il suit encore évidemment que celui-là seul sait ce qu'est la suprême certitude qui possède l'idée adéquate ou l'essence objective de quelque chose, la certitude et l'essence objective ne faisant qu'un.

## VII. La vraie méthode

36. Mais puisque l'homme n'a besoin d'aucun signe pour reconnaître la vérité, et qu'il lui suffit de posséder les essences objectives des choses, ou, ce qui revient au même, les idées, pour bannir le doute loin de lui, il s'ensuit que la vraie méthode ne consiste pas à rechercher le signe de la vérité, les idées une fois acquises, mais que la vraie méthode enseigne dans quel ordre nous devons chercher<sup>[14]</sup> la vérité elle-même, ou les essences objectives des choses, ou les idées, toutes expressions synonymes.

37. La méthode doit nécessairement traiter de la faculté de raisonner et de la faculté de concevoir : je veux dire que la méthode n'est pas le raisonnement lui-même par lequel

nous concevons les causes des choses, et qu'elle est encore bien moins la conception même de ces causes. Toute la méthode se réduit à comprendre ce qu'est l'idée vraie, à la distinguer de toutes les perceptions qui ne sont pas elle, à interroger sa nature, et à connaître par là la puissance de notre intelligence, et à gouverner tellement notre esprit qu'il comprenne tout ce qu'il lui est donné de comprendre selon la loi que nous lui faisons, en lui dictant, pour l'aider, certaines règles bien déterminées et en lui évitant d'inutiles efforts.

37. D'où il suit, en résumant ce qui précède, que la méthode n'est autre chose que la connaissance réflexive, c'est-à-dire l'idée de l'idée ; et comme on ne possède l'idée de l'idée qu'à la condition de posséder d'abord l'idée, on ne possédera aussi la méthode qu'à la condition de posséder d'abord l'idée. La bonne méthode, par conséquent, sera celle qui enseigne comment il faut diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie.

(28) 38. Or, comme le rapport qui existe entre deux idées est le même que le rapport qui existe entre les essences formelles de ces idées, il s'ensuit que la connaissance réflexive qui a pour objet l'être absolument parfait sera supérieure à la connaissance réflexive qui a pour objet les autres idées ; c'est-à-dire que la méthode parfaite est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée de l'Être absolument parfait.

39. Par là, on comprend facilement comment l'esprit, à mesure qu'il acquiert de nouvelles idées, acquiert de

nouveaux instruments à l'aide desquels il s'élève avec plus de facilité à des conceptions nouvelles. En effet, comme cela ressort de nos paroles, il faut qu'avant toutes choses il existe en nous une idée vraie, semblable à un instrument naturel, et qu'en même temps qu'elle est comprise par l'esprit, elle nous fasse comprendre la différence qui existe entre elle et toutes les autres perceptions. C'est en cela que consiste une partie de la méthode ; et comme il est clair que l'esprit se comprend d'autant mieux qu'il a l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets de la nature, il en résulte que cette partie de la méthode sera d'autant plus parfaite que l'esprit aura l'intelligence d'un plus grand nombre d'objets, et qu'elle sera absolument parfaite quand l'esprit connaîtra l'Être absolument parfait, soit en tendant vers lui, soit en se repliant sur soi-même.

40. Ensuite, plus l'esprit connaît d'objets, mieux il comprend et ses propres forces et l'ordre de la nature ; mais mieux il connaît ses propres forces, plus facilement il peut se diriger lui-même et se tracer des règles ; et mieux il connaît l'ordre de la nature, plus facilement il peut, en se gouvernant, s'épargner de vains efforts. Or, c'est en cela que consiste la méthode tout entière, comme nous l'avons dit.

41. Ajoutez que l'idée est objectivement ce qu'est son objet réellement. Si donc vous admettez dans la nature une chose qui n'ait aucun rapport avec les autres choses, et si vous posez en même temps son essence objective, comme l'essence objective doit représenter exactement l'essence

formelle, elle n'aura aucun rapport<sup>[15]</sup> avec les autres idées de notre esprit, c'est-à-dire que nous n'en pourrions tirer aucune conclusion ; au contraire, les choses qui soutiennent des rapports avec les autres choses, comme sont tous les objets qui existent dans la nature, seront comprises par l'esprit, et en même temps leurs essences objectives soutiendront entre elles les mêmes rapports que leurs objets entre eux, c'est-à-dire que nous déduirons de ces idées d'autres idées qui à leur tour soutiendront certains rapports ; et c'est ainsi que, nos instruments se multipliant, nous pourrions marcher en avant ; ce que nous voulions démontrer.

42. De cette dernière proposition que nous venons d'énoncer, savoir, que l'idée doit représenter exactement l'essence formelle de l'objet, il résulte encore évidemment que notre esprit, pour reproduire une image fidèle de la nature, doit déduire toutes ses idées de celle qui reproduit l'origine et la source de la nature tout entière, afin qu'elle devienne elle-même la source de toutes les autres idées.

(29) 43. On s'étonnera peut-être qu'après avoir dit que la bonne méthode est celle qui enseigne à diriger l'esprit sous la loi de l'idée vraie, nous l'ayons prouvé par le raisonnement, ce qui semble montrer que ce n'est pas une chose évidente d'elle-même. On pourra donc nous demander si nous raisonnons bien. Si nous raisonnons bien, nous devons prendre pour point de départ une idée vraie, et comme, pour être sûr qu'on a pris pour point de départ une idée vraie, il faut une démonstration, nous devrions appuyer

notre premier raisonnement sur un second, celui-ci sur un troisième, et ainsi à l'infini.

44. A cela je réponds que si quelqu'un, par je ne sais quel heureux destin, eût procédé méthodiquement dans l'étude de la nature, c'est-à-dire que sous la loi de l'idée vraie il eût acquis de nouvelles idées dans l'ordre convenable, il ne lui fût jamais arrivé de douter de la vérité<sup>[16]</sup> de ses connaissances, parce que la vérité, comme nous l'avons montré, se manifeste par elle-même, et la science de toutes choses serait venue en quelque sorte au-devant de ses désirs. Mais parce que cela n'arrive jamais ou n'arrive que rarement, j'ai été forcé d'établir ces principes, afin que nous pussions acquérir avec réflexion et avec effort ce que nous ne pouvons devoir aux faveurs du destin, et en même temps afin de montrer que pour établir la vérité et bien raisonner il n'est besoin d'aucun instrument, mais que la vérité seule et le raisonnement seul suffisent ; car c'est en raisonnant bien que j'ai confirmé un bon raisonnement et que j'essaye encore de le confirmer.

45. Ajoutez à cela que de cette manière les hommes prennent l'habitude de la méditation intérieure. Quant aux raisons qui nous empêchent de procéder avec ordre dans les recherches sur la nature, ce sont d'abord les préjugés, dont nous examinerons les causes plus tard dans notre Philosophie ; c'est aussi, comme nous le montrerons, la nécessité d'établir de nombreuses et d'exactes distinctions, ce qui est un pénible travail ; c'est enfin la condition des choses humaines, qui sont, comme on l'a montré, dans un

changement perpétuel ; et il y a encore beaucoup d'autres raisons dont nous ne nous occupons pas.

(30) 46. Si quelqu'un demande pourquoi je n'ai pas commencé tout d'abord par exposer dans l'ordre convenable les vérités de la nature (la vérité se manifestant par elle-même), je lui réponds en le priant, s'il rencontre par hasard dans ce Traité quelques propositions paradoxales, de ne pas les rejeter d'abord comme erronées, mais de considérer auparavant l'ordre et l'enchaînement sur lequel elles s'appuient, et alors il ne lui restera plus aucun doute que nous n'ayons atteint la vérité. Voilà pourquoi j'ai commencé par ces préliminaires.

(31) 47. Ou bien encore quelque sceptique restera peut-être dans le doute tant sur la première vérité que nous avons que sur toutes celles que nous déduirons ensuite de la première, prise pour règle et pour loi. Mais s'il ne parle pas contre sa conscience, il faut qu'il soit de ces hommes qui naissent avec un esprit profondément aveuglé, ou qui se laissent égarer par les préjugés, c'est-à-dire par quelque influence étrangère. Ces gens-là ne se sentent pas eux-mêmes ; affirment-ils, restent-ils dans le doute, ils ne savent ni s'ils affirment ni s'ils doutent ; ils disent qu'ils ne savent rien, et cela même, qu'ils ne savent rien, ils disent qu'ils l'ignorent ; et ils ne disent même pas cela d'une manière absolue ; ils craignent d'avouer qu'ils existent, au moins pendant qu'ils ne savent rien ; tellement qu'ils devraient enfin rester muets, de peur de supposer l'existence de quelque chose qui sente quelque peu la vérité.

48. Avec de telles gens, il ne faut point parler de sciences (car, pour ce qui est de la vie et des relations de la société, la nécessité les a contraints de supposer qu'ils existent, de rechercher leur intérêt, d'affirmer, de nier avec serment). En effet, quelque chose leur est-elle prouvée, ils ne savent si le raisonnement est démonstratif ou s'il est faux. Nient-ils, accordent-ils, font-ils des objections, ils ne savent point qu'ils nient, qu'ils accordent, qu'ils font des objections. A ce point qu'il faut les considérer comme des automates absolument privés d'intelligence.

(32) 49. Reprenons en peu de mots l'objet de ce Traité. Jusqu'ici nous avons premièrement déterminé la fin vers laquelle nous avons à cœur de diriger nos pensées. Nous avons en second lieu reconnu quelle est parmi nos perceptions la meilleure, celle par laquelle nous pourrions atteindre à la perfection de notre nature. Nous avons vu, en troisième lieu, dans quelle voie notre esprit doit d'abord entrer pour bien commencer ; nous avons dit qu'il devait procéder à la recherche de la vérité, en prenant pour règle la première idée vraie qui lui serait donnée, et en poursuivant sa recherche selon des lois déterminées. Or, pour cela, il faut que la méthode satisfasse aux conditions suivantes : premièrement, qu'elle distingue l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et qu'elle écarte l'esprit de toutes ces perceptions ; secondement, qu'elle trace des règles qui enseignent à percevoir les choses inconnues à l'image des idées vraies ; troisièmement, qu'elle ordonne les choses de telle façon que l'esprit ne s'épuise pas en efforts inutiles.

Cette méthode bien connue, nous avons vu, en quatrième lieu, qu'elle serait parfaite du moment que nous serions en possession de l'idée de l'Être absolument parfait. C'est donc une remarque qui doit être faite dès le commencement qu'il nous faut arriver par le chemin le plus court possible à la connaissance d'un tel être.

## **VIII. Première partie de la méthode. L'idée fictive.**

(33) 50. Commençons par la première partie de la méthode, qui consiste, comme nous l'avons dit, à distinguer, à séparer l'idée vraie de toutes les autres perceptions, et à en tenir l'esprit écarté, de peur qu'il ne confonde les idées fausses, les idées fictives, les idées douteuses avec les idées vraies. J'ai dessein de m'étendre longuement sur ce point ; c'est que je veux retenir longtemps l'esprit des lecteurs dans la considération d'une chose aussi nécessaire ; c'est encore qu'il est beaucoup d'hommes qui doutent même des idées vraies, parce qu'ils n'ont jamais fait attention à la différence qui distingue la perception vraie de toutes les autres perceptions. Ils ressemblent à des hommes qui, pendant qu'ils veillaient, ne doutaient point qu'ils ne veillassent, mais qui, s'étant imaginé une fois en songe, comme cela arrive, qu'ils veillaient, et ayant reconnu ensuite leur erreur, se prennent à

douter même des objets de la veille, ce qui n'aurait pas lieu s'ils savaient distinguer le sommeil de la veille.

51. J'avertis en passant que je n'expliquerai pas ici l'essence de chaque perception ni sa cause immédiate ; cela concerne la philosophie ; je me bornerai à ce qu'exige la méthode, c'est-à-dire aux caractères des perceptions fictives, fausses et douteuses, et aux moyens de nous en délivrer. Prenons pour premier objet de nos recherches l'idée fictive.

(34) 52. Toute perception a pour objet, soit une chose considérée en tant qu'elle existe, soit seulement l'essence d'une chose ; mais comme la fiction ne s'applique guère qu'aux choses considérées en tant qu'elles existent, c'est de ce genre de perception que je parlerai d'abord : je veux dire celle où l'on feint l'existence d'un objet, et où l'objet ainsi imaginé est compris ou supposé compris par l'entendement. Par exemple, je feins que Pierre, que je connais, s'en va chez lui, vient me voir<sup>[17]</sup>, et autres choses pareilles. A quoi se rapporte une telle idée ? elle se rapporte aux choses possibles, et non aux choses nécessaires ou aux choses impossibles.

53. Or, j'appelle impossible une chose dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle existe ; nécessaire, celle dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle n'existe pas ; possible, celle dont l'existence est telle que, par sa nature, il n'implique contradiction ni qu'elle existe ni qu'elle n'existe pas. Dans ce dernier cas, la nécessité ou l'impossibilité de l'existence de la chose

dépend de causes qui nous sont inconnues tout le temps que nous feignons qu'elle existe ; mais si la nécessité ou l'impossibilité de son existence, laquelle dépend de causes étrangères, nous était connue, il ne serait en notre pouvoir de rien feindre en ce qui la concerne.

54. D'où il suit que si l'on nous accordait, par hypothèse, qu'il existe quelque dieu ou quelque être omniscient, il ne serait pas en son pouvoir de rien feindre. Car, en ce qui me touche, dès que je sais que j'existe<sup>[18]</sup>, je ne puis plus feindre que j'existe ou que je n'existe pas ; de même je ne puis feindre un éléphant qui passerait par le trou d'une aiguille ; je ne puis non plus, dès que je connais la nature de Dieu<sup>[19]</sup>, feindre qu'il existe ou qu'il n'existe pas ; il en faut dire autant de la Chimère, dont la nature est telle qu'il implique contradiction qu'elle existe. De tout cela ressort avec évidence cette proposition déjà énoncée, que la fiction ne saurait atteindre jusqu'aux vérités éternelles<sup>[20]</sup>.

55. Mais avant d'aller plus loin, il faut remarquer en passant que la différence qui existe entre l'essence d'une chose et l'essence d'une autre chose est la même que celle qui se rencontre entre l'actualité ou l'existence de l'une et l'actualité ou l'existence de l'autre ; tellement que si nous voulions concevoir l'existence d'Adam, par exemple, simplement par le moyen de l'existence en général, ce serait absolument la même chose que si, pour concevoir son essence, nous remontions à la nature de l'être, et que nous définissions Adam : ce qui est. Ainsi, plus l'existence est conçue généralement, plus elle est conçue confusément, et

plus facilement elle peut être attribuée à un objet quelconque. Au contraire, dès que nous concevons l'existence plus particulièrement, nous la comprenons plus clairement, et il est aussi plus difficile de l'attribuer fictivement à quelque chose si ce n'est à l'une de celles que nous ne rapportons pas à l'ordre et l'enchaînement de la nature. Cela méritait d'être remarqué.

(35) 56. C'est ici le lieu de considérer les choses que nous appelons d'ordinaire des fictions, bien que nous comprenions clairement qu'elles n'existent pas de la façon dont nous les imaginons. Par exemple, je sais que la terre est ronde ; mais rien ne m'empêche de dire à quelqu'un que la terre est la moitié d'un globe, et qu'elle ressemble à la moitié d'une pomme sur une assiette ; ou bien que le soleil tourne autour de la terre, et autres choses semblables. Réfléchissons-y, et nous ne verrons rien dans tout cela qui ne soit parfaitement d'accord avec ce que nous avons déjà dit. Il suffit que nous remarquions, d'abord, que nous avons pu nous tromper et avoir maintenant conscience de nos erreurs ; et ensuite, qu'il nous est permis de feindre que les autres sont dans la même erreur que nous, ou peuvent, comme nous, y tomber ; nous pouvons, dis-je, feindre cela tant que nous n'y voyons pas d'impossibilité. Lors donc que je dis à quelqu'un que la terre n'est pas ronde, etc., je ne fais autre chose que rappeler en ma mémoire une erreur qui a peut-être été la mienne, ou dans laquelle j'ai pu tomber, et feindre ensuite ou penser que celui à qui je parle est encore ou peut tomber dans la même erreur. Je puis feindre cela,

comme je l'ai dit, tant que je n'aperçois ni impossibilité ni nécessité ; si je voyais clairement l'une ou l'autre, je ne pourrais rien feindre, et il faudrait dire simplement que je me suis efforcé de feindre quelque chose.

(36) 57. Il nous reste à parler de certaines suppositions que l'on fait dans les problèmes, et qui parfois sont impossibles. Par exemple, quand on dit : Supposons que cette chandelle qui brûle ne brûle pas, ou bien supposons qu'elle brûle dans un espace imaginaire ou dans un lieu où ne se trouve aucun corps. Nous faisons toutes sortes de suppositions de ce genre, bien qu'en définitive nous en comprenions clairement l'impossibilité. Mais dans ce cas il n'y a pas fiction ; car, dans le premier exemple, je ne fais autre chose que rappeler à ma mémoire<sup>[21]</sup> une autre chandelle qui ne brûle pas (ou bien je conçois cette même chandelle sans flamme), et ce que je pense de cette autre chandelle, je le comprends de même de la première tant que je ne fais pas attention à la flamme. Dans le second exemple, je ne fais encore autre chose que retirer ma pensée de tous les corps environnants, et appliquer mon esprit tout entier à la considération de cette chandelle, prise uniquement en elle-même ; et j'en conclus que cette chandelle n'a plus à redouter aucune cause de destruction, de telle sorte que, si elle n'était environnée de corps étrangers, et la chandelle et la flamme demeureraient immuablement les mêmes, et autres choses semblables. Il n'y a donc point là de fictions, mais de véritables et pures assertions<sup>[22]</sup>.

(37) 58. Arrivons aux fictions qui concernent les essences, soit seules, soit mêlées de quelque actualité ou existence. Et ce qu'il importe surtout de considérer, c'est que moins l'esprit comprend, tout en percevant beaucoup, plus grande est la faculté qu'il a de feindre, et plus il comprend, plus cette faculté diminue. Comme nous avons vu plus haut, par exemple, que nous ne pouvons, tant que nous pensons, feindre que nous pensons à la fois et ne pensons pas ; de même, lorsque la nature du corps nous est connue, nous ne pouvons feindre une mouche infinie ; ou bien<sup>[23]</sup>, lorsque la nature de l'âme nous est connue, nous ne pouvons la feindre carrée, bien que nous puissions énoncer toutes ces choses. Mais, comme il a été dit, moins les hommes connaissent la nature, et plus il est en leur pouvoir de feindre mille choses : des arbres qui parlent, des hommes qui se métamorphosent soudain en pierres, en fontaines, des spectres qui apparaissent dans des miroirs, rien qui devient quelque chose, et jusqu'aux dieux prenant la figure des bêtes ou des hommes, et une infinité de choses du même genre.

(38) 59. Mais il est des gens qui croient que la fiction est limitée par la fiction, et non par l'intelligence ; c'est-à-dire qu'après avoir feint une chose, et avoir affirmé, par un acte libre de la volonté, l'existence de cette chose, déterminée d'une certaine manière dans la nature, il ne nous est plus possible de la concevoir autrement. Par exemple, après avoir feint (pour parler leur langage) que la nature du corps est telle ou telle, il ne m'est plus permis de feindre une

mouche infinie ; ou bien<sup>[24]</sup>, lorsque la nature de l'âme nous est connue, nous ne pouvons la feindre carrée, bien que nous puissions énoncer toutes ces choses. Mais, comme il a été dit, moins les hommes connaissent la nature, et plus il est en leur pouvoir de feindre mille choses : des arbres qui parlent, des hommes qui se métamorphosent soudain en pierres, en fontaines, des spectres qui apparaissent dans des miroirs, rien qui devient quelque chose, et jusqu'aux dieux prenant la figure des bêtes ou des hommes, et une infinité de choses du même genre.

(38) 59. Mais il est des gens qui croient que la fiction est limitée par la fiction, et non par l'intelligence ; c'est-à-dire qu'après avoir feint une chose, et avoir affirmé, par un acte libre de la volonté, l'existence de cette chose, déterminée d'une certaine manière dans la nature, il ne nous est plus possible de la concevoir autrement. Par exemple, après avoir feint (pour parler leur langage) que la nature du corps est telle ou telle, il ne m'est plus permis de feindre une mouche infinie ; après avoir feint l'essence de l'âme, il ne m'est plus permis d'en faire un carré, etc.

60. Cela a besoin d'être examiné. D'abord, ou bien ils nient, ou bien ils accordent que nous pouvons comprendre quelque chose. L'accordent-ils ; ce qu'ils disent de la fiction, ils devront nécessairement le dire aussi de l'intelligence. Le nient-ils ; voyons donc, nous qui savons que nous savons quelque chose, ce qu'ils disent. Or, voici ce qu'ils disent : l'âme est capable de sentir et de percevoir de plusieurs manières, non pas elle-même, non pas les

choses qui existent, mais seulement les choses qui ne sont ni en elle-même ni ailleurs : en un mot, l'âme, par sa seule vertu, peut créer des sensations, des idées, sans rapport avec les choses, à ce point qu'ils la considèrent presque comme un dieu. Ils disent donc que notre âme possède une telle liberté qu'elle a le pouvoir et de nous contraindre et de se contraindre elle-même et de contraindre jusqu'à sa liberté elle-même. En effet, lorsque l'âme a feint quelque chose et qu'elle a donné son assentiment à cette fiction, il ne lui est plus possible de se représenter ou de feindre la même chose d'une manière différente ; et en outre, elle se trouve condamnée à se représenter toutes choses de façon qu'elles soient en accord avec la fiction primitive. C'est ainsi que nos adversaires se trouvent obligés par leur propre fiction d'accepter toutes les absurdités qu'on vient d'énumérer, et que nous ne prendrons pas la peine de combattre par des démonstrations<sup>[25]</sup>.

61. Nous abandonnerons l'erreur à son délire, mais nous aurons soin de recueillir de cette argumentation quelque vérité qui importe à notre objet : c'est à savoir, que si l'esprit applique son attention à une chose feinte et fautive de sa nature, pour la considérer, la comprendre, et en déduire régulièrement les vérités qu'on en peut inférer, il lui sera facile de mettre à découvert sa fausseté ; au contraire, que l'idée feinte soit vraie de sa nature, et que l'esprit s'y applique pour la comprendre et en déduire régulièrement les vérités qui en découlent, il procédera heureusement de déduction en déduction, sans que la chaîne se rompe, à peu

près comme nous avons vu tout à l'heure qu'il mettait aussitôt en pleine lumière l'absurdité de la fiction fausse et de ses conséquences.

(39) 62. Nous n'avons donc pas à craindre de feindre une chose, du moment que nous en avons une perception claire et distincte ; car, qu'il nous arrive de dire que des hommes se métamorphosent subitement en bêtes, c'est là une proposition très-générale, et si générale que nous n'avons dans l'esprit aucune conception, aucune idée, aucun rapport précis d'un sujet à un prédicat ; autrement, nous apercevriions en même temps et le moyen et la cause de ce phénomène. De plus, nous ne faisons guère attention à la nature du sujet et du prédicat.

63. Or, il suffit que l'idée qui sert de point de départ ne soit pas une idée fictive, et que toutes les autres idées en soient déduites pour réprimer aussitôt notre penchant à feindre. Ensuite, toute idée fictive n'étant ni claire ni distincte, mais seulement confuse, et toute confusion venant de ce que l'esprit ne connaît qu'en partie une chose qui est un tout indivisible ou qui est composée de plusieurs parties, et de ce qu'il ne distingue pas le connu de l'inconnu, et en outre, de ce qu'il porte son attention, tout ensemble et sans rien distinguer, sur toutes les choses qui sont contenues dans un autre, il s'ensuit, en premier lieu, que si nous avons l'idée d'une chose parfaitement simple, cette idée ne pourra pas ne pas être claire et distincte. Car cette chose ne saurait être connue en partie ; elle sera connue tout entière ou point du tout.

64. Il s'ensuit, en second lieu, que si nous divisons en ses parties simples une chose composée, et que nous attachions séparément notre attention sur chacune de ces parties, toute confusion se dissipera aussitôt. Il s'ensuit, en troisième lieu, que nulle fiction ne peut être simple, mais qu'elle est toujours composée d'idées diverses, confuses, empruntées à des sujets divers et à des actions diverses qui existent dans la nature ; ou mieux, elle est le résultat de l'attention<sup>[26]</sup> embrassant ensemble, sans aucun assentiment de l'esprit, toutes ces diverses idées. Car une fiction qui serait simple serait claire et distincte, par conséquent vraie ; et une fiction qui ne serait que l'assemblage d'idées distinctes serait claire et distincte, par conséquent vraie. Par exemple, dès que nous connaissons la nature du cercle et du carré, il ne nous est plus possible de mêler ensemble ces deux figures, et d'imaginer un cercle carré, non plus qu'une âme carrée, et autres choses semblables.

65. Concluons rapidement, et montrons en résumant que nous n'avons nullement à craindre de confondre ce qui n'est qu'une fiction avec les idées vraies. Pour le premier genre de fiction dont nous avons parlé, celle où la chose est clairement conçue, nous avons vu que si l'existence de cette chose nous est donnée comme une vérité éternelle, elle est par là même inaccessible à la fiction. Si l'existence de la chose conçue n'est pas une vérité éternelle, il faut seulement comparer son existence à son essence, et considérer l'ordre de la nature. Dans le second genre de fiction, que nous avons dit être le résultat de l'attention

enveloppant sans l'assentiment de l'esprit différentes idées confuses empruntées à divers objets et diverses actions de la nature, nous avons vu que nous pouvions feindre une chose absolument simple, et qu'il en est de même d'une chose composée, pourvu que nous attachions notre attention aux éléments simples qui la constituent. Bien plus, il n'est pas même en notre pouvoir de feindre quelque action qui se rapporterait à ces objets et qui ne serait pas vraie ; car nous serions obligés de considérer en même temps les causes et les motifs de cette action.

## IX. L'idée fausse

(40) 66. Cela étant ainsi compris, passons à la recherche de la nature de l'idée fausse ; voyons à quels objets elle s'applique, et comment nous pourrions nous garder de tomber dans de fausses perceptions. Cette double tâche ne nous présentera déjà plus tant de difficultés après la recherche que nous avons déjà faite de l'idée fictive. Car il n'y a entre l'idée fausse et l'idée fictive d'autre différence que celle-ci : l'idée fictive suppose l'assentiment, c'est-à-dire (comme nous l'avons déjà expliqué dans une note) que tandis que l'esprit est en face des représentations, aucune cause ne s'offre à lui dont il puisse, comme dans le cas de l'idée fictive, conclure que ce qu'il pense ne vient pas des objets extérieurs et n'est guère autre chose qu'un songe fait les yeux ouverts ou dans l'état de veille. Ainsi l'idée fausse

se rapporte à l'existence d'une chose dont l'essence est connue, ou bien à cette essence même, de la même manière que l'idée fictive.

67. Se rapporte-t-elle à l'existence de la chose, elle se corrige de la même manière que l'idée fictive dans le même cas. Se rapporte-t-elle à son essence, elle se corrige encore de la même manière que la fiction. Car si la nature de la chose connue suppose nécessairement l'existence, il est impossible que nous nous trompions relativement à son existence ; mais si l'existence de la chose n'est pas une vérité éternelle comme son essence, au contraire, si la nécessité ou l'impossibilité de son existence dépendent des causes externes, alors suivez en tout la marche que nous avons indiquée quand nous traitons de la fiction : ici comme là, l'erreur se corrige de la même manière.

68. Quant à l'idée fautive qui se rapporte à des essences ou à des actions diverses, de telles perceptions sont nécessairement confuses, étant composées de diverses et confuses perceptions de choses qui existent dans la nature, comme quand on persuade aux hommes que des divinités résident dans les forêts, les statues, les brutes, et dans d'autres êtres encore, que l'on trouve des corps dont l'arrangement seul produit l'entendement, que des cadavres raisonnent, marchent, parlent, que Dieu se trompe, et autres choses semblables. Mais les idées qui sont claires et distinctes ne peuvent jamais être fautes ; car les idées de choses qui sont conçues clairement et distinctement sont ou absolument simples ou composées d'idées absolument

simples, c'est-à-dire déduites d'idées absolument simples. Or qu'une idée absolument simple ne puisse être fausse, c'est ce que chacun pourra voir pourvu qu'il sache ce qu'est le vrai, c'est-à-dire l'entendement, et en même temps ce qu'est le faux.

(41) 69. Car, quant à ce qui concerne l'essence du vrai, il est certain que la pensée vraie ne se distingue pas de la fausse seulement par la dénomination extrinsèque, mais surtout par l'intrinsèque. En effet, si un artisan conçoit un instrument, bien que cet instrument n'ait jamais existé et ne doive jamais exister, néanmoins sa pensée est vraie ; et cette pensée est la même, que l'instrument existe ou non. Et au contraire, si quelqu'un dit que Pierre existe sans savoir si Pierre existe, sa pensée, par rapport à lui-même, est fausse, ou, si vous aimez mieux, n'est pas vraie, quoique Pierre existe réellement. Cette énonciation, Pierre existe, n'est pas vraie que rapport à celui qui sait certainement que Pierre existe.

70. D'où il suit que dans les idées il y a quelque chose de réel qui distingue les vraies des fausses ; et c'est ce que nous devons chercher dès à présent, afin de posséder une excellente règle de vérité (car, comme nous l'avons dit, c'est d'après la règle des idées vraies que chacun doit déterminer ses pensées, et la méthode est une connaissance réflexive) et aussi afin de connaître les véritables propriétés de l'entendement. Et il ne faut pas croire que la différence entre les pensées vraies et les pensées fausses vienne de ce que la pensée vraie est la connaissance d'une chose par ses

premières causes ; en quoi, je l'avoue, elle différerait beaucoup de la fausse, comme je l'ai dit plus haut. Car la pensée vraie est celle qui représente objectivement l'essence d'un principe qui ne relève pas d'une cause supérieure et qui est conçu en soi et par soi.

71. Aussi l'essence de la pensée vraie doit-elle résider dans la pensée elle-même, sans aucun rapport à d'autres pensées ; elle ne reconnaît pas l'objet comme sa cause, mais elle doit dépendre de la puissance même et de la nature de l'entendement. Car supposons que l'entendement vînt à percevoir quelque être nouveau qui n'a jamais existé, comme, par exemple, quelques-uns conçoivent l'intelligence de Dieu avant la création (laquelle conception, sans nul doute, n'est produite par aucun objet), et que l'entendement déduisît légitimement de cette perception d'autres idées, toutes ces idées seraient vraies, sans être pourtant déterminées par aucun objet externe ; mais elles dépendraient uniquement de la puissance et de la nature de l'entendement. Ainsi, ce qui constitue l'essence de la pensée vraie, nous devons le chercher dans cette même pensée, et le déduire de la nature de l'entendement.

72. Pour faire cette recherche plaçons sous nos yeux une idée vraie dont nous sachions d'une certitude complète que l'objet dépend de notre faculté de penser, sans qu'il puisse avoir aucune réalité dans la nature. Avec une telle idée, il nous sera plus facile, comme cela ressort de ce que nous avons déjà dit, de faire la recherche que nous nous proposons. Par exemple, pour concevoir la formation d'un

globe, je conçois à mon gré une cause quelconque, savoir, un demi-cercle tournant autour de son centre et engendrant ainsi un globe ; sans aucun doute c'est là une idée vraie, et quoique nous sachions que dans la nature aucun globe n'a été produit de cette façon, cependant cette perception est vraie, et nous avons conçu une manière très-facile de former un globe. Il faut remarquer que cette perception affirme la rotation d'un demi-cercle, laquelle affirmation serait fausse, si elle n'était jointe à la conception du globe ou de la cause déterminant un pareil mouvement, ou d'une manière absolue, si cette affirmation était isolée ; car alors l'esprit tendrait uniquement à affirmer le seul mouvement du demi-cercle, lequel n'est pas contenu dans la conception du demi-cercle ne se déduit d'aucune cause capable de produire le mouvement. Ainsi la fausseté consiste en ceci seulement que nous affirmons d'une chose quelque propriété qui n'est pas contenue dans la conception que nous avons de cette chose, comme le mouvement ou le repos relativement à notre demi-cercle. De là il résulte que les idées simples ne peuvent pas ne pas être vraies : par exemple, l'idée simple de demi-cercle, de mouvement, de quantité, etc. Tout ce que ces idées contiennent d'affirmation est adéquat à la conception que nous en avons et ne s'étend pas au delà ; il nous est permis de former à notre gré des idées simples, sans que nous ayons à craindre de nous tromper.

73. Il ne nous reste donc plus qu'à chercher par quelle puissance notre esprit peut former ces idées simples et

jusqu'où s'étend cette puissance ; cela une fois trouvé, nous verrons facilement quel est le plus haut degré de connaissance auquel nous puissions parvenir. Il est en effet certain que la puissance de notre esprit ne s'étend pas à l'infini ; car lorsque nous affirmons d'une chose une autre chose qui n'est pas contenue dans la conception que nous avons formée de la première, cela marque le défaut de notre perception, ou bien cela indique que nous avons perçu des pensées ou idées pour ainsi dire mutilées et tronquées. C'est ainsi que nous voyons que le mouvement du demi-cercle est faux dès qu'il est isolé dans l'esprit, et qu'il est vrai s'il est joint à la conception du globe ou à celle de quelque cause qui détermine un semblable mouvement. Que s'il est dans la nature d'un être pensant, comme on le voit dès le premier abord, de former des pensées vraies ou adéquates, il est certain que les pensées inadéquates ne sont produites en nous que parce que nous sommes une partie de quelque Être pensant dont les pensées, les unes dans leur entière vérité, les autres par parties seulement, constituent notre intelligence.

(42) 74. Mais ce qu'il faut encore considérer et qui n'avait pas mérité de l'être à propos de la fiction, c'est qu'il arrive que certaines choses qui se présentent à l'imagination existent aussi dans l'entendement, c'est-à-dire sont conçues clairement et distinctement ; et alors, tant que nous ne séparons pas ce qui est distinct de ce qui est confus, la certitude, c'est-à-dire l'idée vraie, se trouve mêlée à des idées indistinctes. Par exemple, certains stoïciens ont

entendu prononcer par hasard le mot d'âme, et dire que l'âme est immortelle, deux choses qu'ils n'imaginaient qu'avec confusion. Ils imaginaient aussi et en même temps ils comprenaient que les corps les plus subtils pénètrent tous les autres et ne sont pénétrés par aucun. Imaginant tout cela, et tout ensemble se tenant assurés de la certitude de l'axiome précédent, ils acquéraient aussitôt la certitude que l'esprit n'est autre chose que ces corps très-subtils, que ces corps si subtils ne se divisent pas, etc., etc.

75. Voulons-nous nous délivrer aussi de ce danger, il suffit que nous nous efforcions d'examiner toutes nos perceptions d'après la règle de l'idée vraie qui nous est donnée. Soyons en garde, comme nous l'avons dit dès le commencement, contre tout ce que nous tenons d'un ouï-dire ou d'une expérience vague. Ajoutez qu'une telle erreur vient de ce que l'on conçoit les choses trop abstractivement ; car il est clair de soi que ce que je conçois dans son véritable objet, je ne puis l'appliquer à un autre. Cette erreur vient, en outre, de ce que l'on ne comprend pas les premiers éléments de toute la nature ; et c'est ainsi qu'en procédant sans ordre et en confondant la nature avec les principes abstraits, bien qu'ils soient de véritables axiomes, on s'aveugle soi-même et on renverse l'ordre de la nature. Pour nous, si nous procédons avec le moins d'abstraction possible, si nous remontons autant qu'il se peut faire aux premiers éléments, c'est-à-dire à la source et à l'origine de la nature, une telle erreur n'est plus à redouter.

76. Or, en ce qui concerne l'origine de la nature, il n'est nullement à craindre que nous la confondions avec des abstractions ; car lorsque l'on a une conception abstraite, comme sont tous les universaux, ces universaux s'étendent toujours dans l'esprit bien au delà des êtres particuliers qui peuvent réellement exister dans la nature. Après cela, comme dans la nature il y a beaucoup de choses dont la différence est si petite qu'elle échappe presque à l'intelligence, alors (si l'on conçoit ces choses abstractivement) il peut facilement arriver qu'on les confonde. Mais comme l'origine de la nature, ainsi que nous le verrons plus tard, ne peut être conçue d'une manière ni abstraite, ni universelle, et ne peut s'étendre dans l'esprit plus qu'elle ne s'étend dans la réalité, et qu'elle n'a aucune ressemblance avec les êtres soumis au changement, il n'y a point à redouter de confusion dans cette idée, pourvu que nous possédions la règle de vérité (que nous avons déjà posée), c'est à savoir, cet Être unique<sup>[27]</sup>, infini, c'est-à-dire l'Être qui est tout l'être<sup>[28]</sup>, et hors duquel il n'y a rien.

## **X. L'idée douteuse**

(43) 77. Après avoir traité de l'idée fausse, il nous reste à faire les mêmes recherches sur l'idée douteuse, c'est-à-dire à déterminer quelles sont les choses qui nous peuvent amener à douter, et en même temps comment on peut détruire le doute. Je parle du vrai doute qui s'empare de

l'esprit, et non pas de celui que nous voyons se produire en paroles, lorsqu'on affirme que l'on doute d'une chose dont l'esprit ne doute pas. Ce n'est point à la méthode de corriger ce vice ; il s'agit simplement de faire des recherches sur l'obstination et sur les moyens de la guérir.

78. Jamais il n'y a dans l'âme aucun doute produit par la chose même dont on doute, c'est-à-dire que s'il n'y a dans l'âme qu'une seule idée, qu'elle soit vraie ou fausse, aucun doute, aucune certitude même ne sera produite, mais seulement une certaine sensation. Car l'idée n'est en soi rien autre qu'une certaine sensation ; le doute viendra d'une autre idée qui ne sera ni assez claire, ni assez distincte pour que nous puissions en conclure rien de certain au sujet de la chose dont il s'agit, c'est-à-dire qu'en général l'idée qui nous jette dans le doute n'est pas claire et distincte. Exemple : si quelqu'un n'a jamais été amené à penser que les sens nous trompent, soit par expérience, soit de toute autre façon, il ne doutera jamais si le soleil est plus grand ou plus petit qu'il ne paraît. Voilà pourquoi les paysans s'étonnent lorsqu'ils entendent dire que le soleil est beaucoup plus grand que le globe terrestre. Mais que l'on pense aux erreurs qui viennent des sens, alors le doute s'élève dans l'esprit<sup>[29]</sup> ; et qu'après avoir douté on vienne à acquérir une véritable connaissance des sens, que l'on sache comment, au moyen des organes, les choses sont représentées à distance, alors le doute disparaît de nouveau.

79. D'où il suit que nous ne pouvons pas révoquer en doute les idées vraies, sous prétexte qu'il existe peut-être un

Dieu trompeur qui nous abuse dans les choses même les plus certaines ; nous ne pouvons le faire que dans le cas où nous n'avons aucune idée claire et distincte, c'est-à-dire dans le cas où, revenant attentivement sur la connaissance que nous avons de l'origine de toutes choses, nous ne trouvons rien qui nous apprenne que Dieu n'est pas trompeur, et qui nous l'apprenne avec la même certitude que lorsque nous voyons en réfléchissant sur la nature du triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits. Mais si nous avons de Dieu une connaissance égale à celle que nous avons d'un triangle, tout doute disparaît aussitôt. Et de la même manière que nous pouvons parvenir à cette connaissance du triangle, quoique nous ne sachions pas d'une manière certaine si quelque suprême trompeur ne nous abuse point, de la même manière aussi nous pouvons parvenir à une connaissance semblable de Dieu, quoique nous ne sachions pas d'une manière certaine s'il n'existe point un suprême trompeur. Et pourvu que nous ayons cette connaissance, elle suffira, je le répète, pour ôter toute espèce de doute que nous pourrions avoir sur les idées claires et distinctes.

80. Si donc on procède rigoureusement en recherchant d'abord ce qu'il faut d'abord rechercher, sans jamais passer un anneau de la chaîne qui unit les choses, si on sait comment il faut déterminer les questions avant de les résoudre, on n'aura jamais que des idées très-certaines, c'est-à-dire claires et distinctes ; car le doute n'est autre chose que la suspension de l'esprit sur une affirmation ou

une négation qu'il prononcerait sans hésiter, s'il n'ignorait quelque chose dont le défaut rend sa connaissance imparfaite. D'où il faut conclure que le doute résulte toujours de ce que l'on a procédé sans ordre dans ses recherches.

## **XI. La mémoire et l'oubli. Conclusion**

(44) 81. Voilà ce que j'avais promis d'exposer dans cette première partie de la méthode. Mais pour ne rien omettre de ce qui peut conduire à la connaissance de l'entendement et de ses facultés, je dirai encore quelques mots de la mémoire et de l'oubli. Ce qu'il y a ici de plus remarquable, c'est que la mémoire est fortifiée par le secours de l'entendement, et aussi sans le secours de l'entendement. Car, en premier lieu, plus une chose est intelligible, plus facilement elle est retenue ; et au contraire, moins elle est intelligible, plus facilement nous l'oublions. Par exemple, je prononce devant quelqu'un un certain nombre de mots sans suite ; on les retiendra beaucoup plus difficilement que si je prononçais les mêmes mots sous la forme d'une narration.

82. La mémoire est fortifiée aussi sans le secours de l'entendement, et cela par la force avec laquelle l'imagination ou le sens qu'on appelle commun est frappé de quelque objet corporel particulier. Je dis particulier, car ce n'est que par les objets particuliers que l'imagination est frappée. Qu'on lise, par exemple, une seule pièce d'intrigue

amoureuse, on la retiendra parfaitement tant qu'on n'en aura pas lu plusieurs du même genre, parce qu'alors elle est seule à régner dans l'imagination ; mais qu'il y en ait dans l'esprit plusieurs du même genre, nous les imaginons toutes ensemble, et il est facile de les confondre. Je dis aussi corporel, car ce ne sont que les corps qui ont prise sur l'imagination. Puis donc que la mémoire est fortifiée par l'entendement et aussi sans l'entendement, il faut en conclure qu'elle est quelque chose de différent de l'entendement, et que, dans l'entendement considéré en soi, il n'y a ni mémoire ni oubli.

83. Que sera donc la mémoire ? rien autre chose que la sensation même des impressions du cerveau, accompagnée de l'idée d'une durée déterminée qui s'est écoulée depuis cette sensation<sup>[30]</sup>. C'est ce que montre bien la réminiscence : car alors l'âme pense à la sensation, mais sans la notion d'une durée continue ; et ainsi l'idée de cette sensation n'est pas la durée même de la sensation, c'est-à-dire la mémoire elle-même. Quant aux idées elles-mêmes, sont-elles sujettes à quelque corruption, c'est ce que nous verrons dans la Philosophie. Et si quelqu'un trouvait tout cela trop absurde, il suffirait au but que nous nous proposons qu'il songeât que plus une chose est particulière, plus il est facile de la retenir, comme le prouve l'exemple précédemment cité d'une comédie. En outre, plus une chose est intelligible, plus il est facile de la retenir. D'où il résulte que nous ne pourrions pas ne pas retenir une chose extrêmement particulière et suffisamment intelligible.

(45) 84. Nous avons donc établi une distinction entre les idées vraies et les autres perceptions, et nous avons montré que les idées fictives, fausses et autres semblables ont leur origine dans l'imagination, c'est-à-dire dans certaines sensations fortuites, pour ainsi parler, et sans liaison, qui ne viennent pas de la puissance même de l'âme, mais de causes externes, selon que le corps, dans le rêve ou dans la veille, reçoit divers mouvements. Si vous aimez mieux, concevez ici par l'imagination ce que vous voudrez, pourvu que ce soit quelque chose de différent de l'entendement, et quelque chose qui mette l'âme dans la situation d'un être passif ; car il est indifférent que vous pensiez une chose ou une autre, une fois que nous savons que l'imagination est quelque chose de confus qui rend l'âme passive, et que nous savons en même temps comment nous pouvons nous en affranchir au moyen de l'entendement. Qu'on ne s'étonne pas non plus que, sans avoir prouvé encore qu'il y ait un corps et d'autres choses nécessaires, je parle de l'imagination, du corps et de sa constitution. Car, comme je l'ai dit, il est indifférent que je pense une chose ou une autre, une fois que je sais que c'est quelque chose de confus, etc.

(46) 85. Nous avons fait voir que l'idée vraie est simple ou composée d'idées simples ; nous avons fait voir ce qu'elle montre, et de quelle manière, et pourquoi telle chose est ou a été faite ; nous avons fait voir aussi que les effets objectifs des choses dans l'âme s'y produisent à l'image de ce qu'il y a de formel dans l'objet lui-même, ce qui est la

même chose que ce qu'ont dit les anciens : que la véritable science procède de la cause à l'effet ; seulement ils n'ont jamais, que je sache, conçu, comme nous l'avons fait ici, l'âme agissant selon des lois déterminées et comme un automate spirituel.

86. De là nous avons acquis autant que possible dès le commencement la connaissance de notre entendement et une règle concernant l'idée vraie, telle que nous ne craignons plus de confondre le vrai avec le faux ou avec les produits de l'imagination. Nous ne nous étonnerons pas non plus de comprendre par l'entendement certaines choses qui ne tombent pas sous l'imagination, et d'en trouver d'autres dans l'imagination qui répugnent complètement à l'entendement, tandis que d'autres enfin s'accordent avec lui, puisque nous savons que les opérations que produisent les imaginations ont lieu suivant certaines lois entièrement différentes des lois de l'entendement, et que l'âme dans l'imagination n'a qu'un rôle passif.

87. On comprend facilement par là avec quelle facilité peuvent tomber dans des erreurs grossières ceux qui n'ont pas distingué avec soin l'imagination et l'entendement : ils croient, par exemple, que l'étendue doit être dans un lieu, qu'elle doit être finie, que les parties en sont réellement distinctes les unes des autres, qu'elle est le premier et unique fondement de toutes choses, qu'elle occupe dans un temps plus d'espace que dans un autre, et autres assertions semblables, qui toutes sont contraires à la vérité, comme nous le montrerons en son lieu.

(47) 88. Ensuite, comme les mots sont une partie de l'imagination, c'est-à-dire que, selon qu'une certaine disposition du corps fait qu'ils se sont arrangés vaguement dans la mémoire, nous nous formons beaucoup d'idées chimériques, il ne faut pas douter que les mots, ainsi que l'imagination, puissent être cause de beaucoup de grossières erreurs, si nous ne nous tenons fort en garde contre eux.

89. Joignez à cela qu'ils sont constitués arbitrairement et accommodés au goût du vulgaire, si bien que ce ne sont que des signes des choses telles qu'elles sont dans l'imagination, et non pas telles qu'elles sont dans l'entendement ; vérité évidente si l'on considère que la plupart des choses qui sont seulement dans l'entendement ont reçu des noms négatifs, comme immatériel, infini, etc., et beaucoup d'autres idées qui, quoique réellement affirmatives, sont exprimées sous une forme négative, telle qu'incrée, indépendant, infini, immortel, et cela parce que nous imaginons beaucoup plus facilement les contraires de ces idées, et que ces contraires, se présentant les premiers aux premiers hommes, ont usurpé les noms affirmatifs. Il y a beaucoup de choses que nous affirmons et que nous nions parce que telle est la nature des mots, et non pas la nature des choses. Or, quand on ignore la nature des choses, rien de plus facile que de prendre le faux pour le vrai.

(48) 90. Évitez encore une grande cause de confusion qui empêche l'entendement de se réfléchir en lui-même. La voici : lorsque nous ne faisons pas de distinction entre l'imagination et l'intellection, nous croyons que les choses

que nous imaginons plus facilement sont plus claires pour nous, et que tout ce que nous imaginons, nous le comprenons : d'où il résulte que nous mettons le premier ce qui doit être mis le dernier ; l'ordre naturel de notre marche se trouve renversé, et il n'y a plus de conclusion légitime.

## **XII. Seconde partie de la Méthode. Comment avoir les idées claires**

(49) 91. Maintenant, pour en venir à la seconde partie de cette méthode<sup>[31]</sup>, j'exposerai d'abord le but que je m'y propose et les moyens de l'atteindre. Le but, c'est d'avoir des idées claires et distinctes, telles qu'elles résultent de l'esprit pur, et non des mouvements fortuits du corps. Ensuite, pour réduire toutes les idées en une, nous nous efforcerons de les enchaîner et de les ordonner de telle sorte que notre esprit, autant que possible, reproduise objectivement ce qu'il y a de formel dans la nature par rapport au tout et par rapport à ses parties.

(50) 92. Sur le premier point, comme nous l'avons déjà dit, il importe à notre fin dernière que toute chose soit conçue ou pour sa seule essence, ou par sa cause immédiate. En effet, si la chose existe en soi, ou, comme on dit ordinairement, si elle est sa propre cause à elle-même, elle ne peut être comprise alors que par sa seule essence ; au contraire elle n'est pas en soi, mais qu'elle ait besoin

d'une cause étrangère pour exister, alors c'est par sa cause immédiate qu'elle doit être comprise : car, en réalité<sup>[32]</sup>, connaître l'effet n'est pas autre chose qu'acquérir une connaissance plus parfaite de la cause.

93. Nous ne pourrions donc jamais, en nous livrant à l'étude des choses, rien conclure des abstractions, et nous devons prendre bien garde de confondre ce qui est seulement dans l'entendement avec ce qui est dans les choses. Mais la meilleure conclusion est celle qui se tirera d'une essence particulière affirmative, c'est-à-dire d'une définition vraie ou légitime. Car des axiomes universels seuls l'esprit ne peut descendre aux choses particulières, puisque les axiomes s'étendent à l'infini, et ne déterminent pas l'entendement à contempler une chose particulière plutôt qu'une autre.

94. Ainsi le véritable moyen d'inventer, c'est de former ses pensées en partant d'une définition donnée, ce qui réussira d'autant mieux et d'autant plus facilement qu'une chose aura été mieux définie. Ainsi le pivot de toute cette seconde partie de la méthode, c'est la connaissance des conditions d'une bonne définition, et ensuite du moyen de les trouver. Je traiterai donc d'abord des conditions de la définition.

### **XIII. Les conditions de la définition**

(51) 95. Une définition pour être dite parfaite devra expliquer l'essence intime de la chose, à laquelle il faudra prendre garde de substituer quelque propriété particulière. Pour expliquer ceci, et pour ne pas me servir d'exemples par lesquels j'aurais l'air de vouloir signaler les erreurs des autres, je prendrai l'exemple d'une chose abstraite, et qu'il importe peu de définir d'une manière ou d'une autre, telle que le cercle. Si on le définit une figure dans laquelle toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales, personne n'est sans voir qu'une telle définition n'explique pas le moins du monde l'essence du cercle, mais seulement une de ses propriétés ; et quoique, comme je l'ai dit, cela importe peu relativement aux figures et aux êtres de raison, cela importe beaucoup relativement aux êtres physiques et réels, parce que les propriétés des choses ne peuvent être comprises tant qu'on en ignore l'essence. Que si nous laissons celle-ci de côté, l'enchaînement de l'entendement qui doit reproduire l'enchaînement de la nature est nécessairement détruit, et nous manquons absolument notre but.

96. Pour nous affranchir de cette cause d'erreur, il faudra donc observer dans la définition les règles suivantes :

(52) I. S'il s'agit d'une chose créée, la définition devra, comme nous l'avons dit, en comprendre la cause immédiate. Par exemple, il faudrait d'après cette règle définir ainsi le cercle : une figure décrite par toute ligne dont une extrémité est fixe et l'autre mobile ; définition qui comprend évidemment la cause immédiate.

(53) II. Il faut que la conception de la chose ou la définition soit telle que toutes les propriétés de la chose, tant qu'elle est considérée seule et non jointe à d'autres, puissent en être conclues, comme on peut le voir dans cette définition du cercle. Car on en conclut évidemment que toutes les lignes menées du centre à la circonférence sont égales ; il est si évident que c'est là une condition nécessaire de la définition, pour peu qu'on veuille y faire attention, que je crois inutile d'y insister et de le démontrer, et même de faire voir que par cette seconde condition toute définition doit être affirmative. Je parle de la définition intellectuelle, me souciant peu de la définition verbale, que la pénurie des mots m'obligera peut-être quelquefois d'exprimer sous forme négative, quoiqu'elle soit comprise affirmativement.

(54) 97. Voici maintenant les règles de la définition pour les choses incréées.

(55) I. Mettre à part toute cause, c'est-à-dire n'avoir besoin pour expliquer l'objet défini de rien autre chose que de son être.

II. Étant donnée la définition de la chose, il ne doit plus y avoir lieu à cette question : existe-t-elle ?

III. N'introduire dans la définition aucun substantif qui puisse être adjectivé, c'est-à-dire ne point expliquer l'objet défini par des abstraits.

IV. Enfin, quoique cela ne soit pas très-nécessaire à remarquer, il faut que de la définition de la chose toutes ces

propriétés puissent être conclues. C'est là encore une règle évidente pour peu qu'on y fasse attention.

(56) 98. J'ai dit encore que la meilleure conclusion est celle qui se tire d'une conclusion particulière affirmative. Car plus une idée est spéciale, plus elle est distincte, et par suite, plus elle est claire. Nous devons donc le plus possible chercher la connaissance des choses particulières.

#### XIV. Les moyens de connaître les choses éternelles

(57) 99. Quant à l'ordre de nos perceptions, il faut, pour les ordonner et les lier, rechercher, autant que cela se peut et que la raison le demande, s'il y a quelque être (et en même temps quel il est) qui soit cause de toutes choses, de telle sorte que son essence objective soit aussi la cause de toutes nos idées ; et alors notre esprit, comme nous l'avons dit, reproduira le plus exactement possible la nature, car il en contiendra objectivement l'essence, l'ordre et l'union. D'où nous pouvons voir qu'il nous est tout à fait nécessaire de tirer toutes nos idées des choses physiques, c'est-à-dire des êtres réels, en allant, suivant la série des causes, d'un être réel à un autre être réel, sans passer aux choses abstraites et universelles, ni pour en conclure rien de réel, ni pour les conclure de quelque être réel ; car l'un et l'autre interrompent la marche véritable de l'entendement.

100. Mais il faut remarquer que par la série des causes et des êtres réels je n'entends point ici la série des choses particulières et changeantes, mais seulement la série des choses fixes et éternelles. Car pour la série des choses particulières sujettes au changement, il serait impossible à

la faiblesse humaine de l'atteindre, tant à cause de leur multitude innombrable qu'à cause des circonstances infinies qui se rencontrent dans une seule et même chose et peuvent être cause qu'elle existe ou n'existe pas ; puisque l'existence de ces choses n'a aucune connexion avec leur essence, ou, comme nous l'avons déjà dit, puisqu'elle n'est pas une vérité éternelle.

101. Mais, après tout, il n'est pas besoin que nous en comprenions la série, l'essence des choses sujettes au changement ne se tirant pas de leur ordre d'existence, lequel ne nous représente que des dénominations extrinsèques, des relations ou tout au plus des circonstances, toutes choses bien éloignées de l'essence intime. Celle-ci ne peut être demandée qu'aux choses fixes et éternelles, et aux lois qui y sont inscrites comme dans leurs véritables codes et selon lesquelles toutes les choses particulières se produisent et s'ordonnent. Bien plus, les choses particulières et changeantes dépendent de ces choses fixes si intimement, et pour ainsi parler, si essentiellement, qu'elles ne peuvent sans elles ni exister ni être conçues. D'où il résulte que ces choses fixes et éternelles, quoique particulières, seront pour nous, à cause de leur présence en tout l'univers et de l'étendue de leur puissance, comme des universaux, c'est-à-dire comme les genres des définitions des choses particulières et changeantes, et comme les causes immédiates de toutes choses.

(58) 102. Mais s'il en est ainsi, c'est encore, à ce qu'il semble, une assez grande difficulté de parvenir à la

connaissance des choses singulières, car de les concevoir toutes en même temps, cela est bien au-dessus des forces de l'entendement humain. L'ordre qui fait qu'une chose doit être comprise avant une autre ne se tire pas, comme nous l'avons dit, de leur série dans l'existence, ni même des choses éternelles ; car là tout est naturellement simultanément. Il nous faut donc chercher d'autres secours que ceux dont nous nous servons pour comprendre les choses éternelles et leurs lois. Toutefois ce n'est point ici le lieu d'en parler : cela ne sera nécessaire que quand nous aurons acquis une connaissance suffisante des choses éternelles et de leurs lois infaillibles, et que la nature de nos sens nous sera devenue manifeste.

(59) 103. Avant de nous disposer à prendre connaissance des choses particulières, il sera convenable de parler de ces secours qui tous tendent à nous enseigner le moyen de faire usage de nos sens, l'ordre et les lois des expériences qui doivent suffire à déterminer la chose que l'on recherche, enfin, à nous faire conclure selon quelles lois éternelles elle a été produite et quelle en est la nature intime, comme je le montrerai en son lieu. Ici, pour en revenir au but que je me propose, je tâcherai seulement d'exposer ce qui me semble nécessaire pour parvenir à la connaissance des choses éternelles, et pour en former les définitions suivant les conditions précédemment indiquées.

(60) 104. Pour cela il faut se rappeler ce que nous avons dit plus haut, à savoir, que lorsque l'esprit s'applique à une certaine pensée, pour l'examiner et en déduire dans un bon

ordre ce qui peut en être légitimement déduit, si elle est fausse, il en découvrira la fausseté ; si, au contraire, elle est vraie, alors il continuera heureusement et sans interruption à en déduire des vérités ; cela, dis-je, est nécessaire à notre sujet, car nos pensées n'ont hors d'elles— mêmes aucun fondement sur lequel elles aient à s'appuyer.

105. Si donc nous voulons appuyer nos recherches sur la première chose de toutes, il est nécessaire qu'il y ait quelque fondement qui les porte de ce côté. Ensuite, parce que la méthode est la connaissance réflexive elle-même, ce fondement qui doit assurer nos pensées ne peut être autre chose que la connaissance de ce qui constitue l'essence de la vérité, et celle de l'entendement, de ses propriétés et de ses facultés ; celle-ci acquise, nous aurons un fondement sur lequel nous établirons nos pensées, et une voie par laquelle l'entendement, selon que sa capacité le comporte, pourra parvenir à la connaissance des choses éternelles, eu égard aux facultés dont il dispose.

## **XIV. La puissance de l'entendement : ses propriétés**

(61) 106. Que s'il appartient à la nature de la pensée de former des idées vraies, comme on l'a montré dans la première partie, il faut ici demander ce que nous entendons par faculté et pouvoir de l'entendement. Or, puisque la

principale partie de notre méthode est de bien comprendre les forces de l'entendement et sa nature, nous sommes nécessairement obligés (par ce que j'ai dit dans cette seconde partie de la méthode) de déduire tout cela de la définition même de la pensée et de l'entendement.

107. Mais jusqu'ici nous n'avons eu aucune règle pour trouver les définitions ; et puisque nous ne pouvons exposer ces règles que si nous connaissons la nature, c'est-à-dire la définition de l'entendement et son pouvoir, il suit de là que la définition de l'intelligence doit être claire par elle-même, ou que nous ne pouvons rien comprendre. Cependant elle n'est pas absolument claire par elle-même ; mais de ce que ses propriétés, comme tout ce que nous tenons de l'entendement, ne peuvent être connues clairement et distinctement que si l'on en connaît la nature, la définition de l'entendement sera intelligible par elle-même si nous faisons attention à ses propriétés que nous connaissons clairement et distinctement.

108. Énumérons donc ici les propriétés de l'entendement, examinons-les, et commençons à traiter de nos instruments naturels<sup>[33]</sup>.

(62) Les propriétés de l'entendement que j'ai principalement remarquées et que je comprends clairement, sont les suivantes :

(63) I. Il enveloppe la certitude, c'est-à-dire qu'il sait que les choses sont formellement telles qu'elles sont objectivement en lui-même.

(64) II. Il perçoit certaines choses, c'est-à-dire qu'il forme certaines idées absolument, et d'autres en les tirant d'idées antérieures ; ainsi il forme l'idée de la quantité d'une manière absolue, indépendamment de toute autre pensée ; mais il ne forme les idées de mouvement qu'en considérant l'idée de quantité.

(65) III. Celles qu'il forme absolument expriment l'infinité ; celles qu'il tire d'autres idées sont déterminées. Ainsi, l'idée de quantité, si elle est perçue dans une cause déterminée, détermine la quantité ; comme lorsqu'on perçoit un corps formé par le mouvement d'un plan, ou un plan par le mouvement d'une ligne, ou enfin une ligne par le mouvement d'un point : toutes perceptions qui ne servent pas à comprendre, mais à déterminer la quantité. Ce qui le prouve, c'est que nous les concevons comme formées en quelque sorte par le mouvement ; et cependant le mouvement n'est perçu que lorsqu'on a perçu la quantité ; et nous pouvons même continuer le mouvement à l'infini pour former une ligne infinie, ce que nous ne pourrions faire, si nous n'avions l'idée d'une quantité infinie.

(66) IV. Il forme les idées positives avant les négatives.

(67) V. Il perçoit les choses, non pas tant sous la condition de la durée que sous un certain caractère d'éternité et en nombre infini ; ou plutôt, en percevant les choses, il ne considère ni le nombre ni la durée, au lieu que, quand il imagine, il les perçoit dans un nombre déterminé, dans une durée et avec une quantité déterminées.

(68) VI. Les idées que nous formons claires et distinctes semblent résulter de la seule nécessité de notre nature, de telle sorte qu'elles semblent dépendre de notre seul pouvoir ; c'est le contraire pour les idées confuses, car elles sont formées souvent malgré nous.

(69) VII. L'esprit peut déterminer de plusieurs manières les idées que l'entendement tire d'autres idées ; comme, par exemple, pour déterminer le plan d'une ellipse, il suppose une pointe adhérente à une corde qui se meut autour de deux centres, ou bien il conçoit une infinité de points toujours dans le même rapport et dans un rapport déterminé à une ligne droite donnée, ou un cône coupé par un plan oblique, de telle sorte que l'angle d'inclinaison soit plus grand que l'angle au sommet du cône ; ou enfin il s'y prend d'une infinité d'autres manières.

(70) VIII. Plus les idées expriment de perfection dans leur objet, plus elles sont parfaites ; car nous n'admirons pas autant l'architecte qui a tracé le plan d'une petite chapelle que celui qui a conçu un temple magnifique.

(71) 109. Je n'insiste pas sur les autres choses que l'on rapporte à la pensée, comme l'amour, la joie, etc. ; car elles ne font rien à notre sujet présent, et ne peuvent même être conçues, si l'entendement ne l'a été déjà : car, ôtez la perception, tout le reste n'est plus.

(72) 110. Les idées fausses et les idées fictives n'ont rien de positif (comme nous l'avons amplement montré) qui les fasse nommer fausses ou fictives ; si elles sont considérées comme telles, c'est seulement par le défaut de connaissance

qui s’y rencontre. Ainsi les idées fausses et fictives, en tant que telles, ne peuvent rien nous enseigner de l’essence de la pensée, et c’est aux propriétés positives, précédemment énumérées, qu’il faut la demander, c’est-à-dire qu’il faut déterminer un principe commun d’où résultent nécessairement ces propriétés, de sorte qu’étant donné ce principe, elles suivent nécessairement, et qu’elles soient supprimées, si on le supprime....

---

La suite manque

---

1. ↑ Cet avis au lecteur est de Louis Meyer, ami de Spinoza et éditeur de ses œuvres. — J’ajouterai quelques mots : le *De intellectus emendatione* a été publié avec l’*Éthique*. Il paraît que ces deux traités ont été composés vers la même époque. Spinoza, dans le *De intellectus emendatione*, renvoie fréquemment à un ouvrage qu’il appelle *Mea Philosophia*, et qu’il cite, tantôt comme s’il l’avait terminé, tantôt comme s’il avait seulement dessein ou s’il était en train de le composer. Cette *Philosophia* est évidemment l’*Éthique*. — Toutes les notes du *De intellectus emendatione* sont de Spinoza. Elles témoignent de la juste importance qu’il donnait à ce traité, et de l’état d’imperfection où il l’a laissé. (Note de Saisset)
2. ↑ J’aurais pu expliquer tout ceci avec plus d’étendue et d’une façon plus nette en distinguant les richesses qu’on recherche pour elles-mêmes de celles qu’on désire pour l’honneur qu’elles procurent, pour la débauche, pour la santé ou pour le progrès des sciences et des arts ; mais ce n’est point ici le moment d’approfondir avec soin cette matière, que je me réserve de traiter en son lieu.
3. ↑ Ces choses seront expliquées plus amplement en leur lieu.
4. ↑ 4. Remarquez que je ne veux énumérer ici que les sciences nécessaires à notre but, et encore que je ne m’occupe pas de leur enchaînement.
5. ↑ Les sciences ont une fin unique, vers laquelle elles doivent toutes être dirigées.

6. ↑ Ici la considération de l'effet ne nous fait rien comprendre touchant la nature de la cause. C'est ce qui est assez évident, soit parce que nous ne parlons jamais de la cause qu'en termes très-généraux, comme ceux-ci : Il existe donc quelque chose, il existe donc quelque puissance, etc. ; soit parce que nous ne l'exprimons que d'une manière négative : Ce n'est donc pas ceci, ou cela, etc. Quand le cas est favorable, on attribue bien à la cause quelque propriété empruntée à l'effet et clairement conçue, comme nous le montrerons dans un exemple ; mais cette propriété se rapporte toujours à l'effet, et n'est jamais l'essence propre de la chose.
7. ↑ Cet exemple met en évidence ce que je disais dans la note précédente. En effet, par cette union du corps et de l'âme nous ne comprenons pas autre chose que la sensation elle-même, c'est-à-dire l'effet, d'où nous concluons la cause, laquelle échappe à toutes les prises de notre intelligence.
8. ↑ Une telle conclusion, quoique certaine, n'est pourtant pas suffisamment sûre, à moins qu'on ne prenne de grandes précautions ; si on ne les prend pas, on tombe aussitôt dans l'erreur. En effet, quand nous concevons les choses d'une manière si abstraite, et non dans leur véritable essence, aussitôt l'imagination met partout la confusion. Pourquoi ? c'est que ce qui est un en soi, les hommes l'imaginent multiple ; et les choses qu'ils conçoivent abstraitement, séparément, confusément, ils leur imposent des noms dont ils ont coutume de se servir pour exprimer des objets beaucoup plus familiers. De là il résulte qu'ils imaginent ces choses à la ressemblance des objets auxquels ces noms ont appartenu dans l'origine.
9. ↑ Ici je traiterai avec un peu plus de détails de l'expérience, et j'examinerai la méthode des empiriques et des nouveaux philosophes.
10. ↑ Par ces mots, par la vertu qui est en lui, j'entends tout ce qui est dans l'esprit sans avoir été produit par les causes extérieures ; c'est ce que j'expliquerai plus tard dans ma Philosophie.
11. ↑ Je dis ici œuvres : j'en expliquerai la nature dans ma Philosophie.
12. ↑ Remarquez que nous ne montrerons pas seulement ici ce que nous venons d'annoncer ; nous montrerons encore que nous avons procédé avec ordre jusqu'à ce moment, et plusieurs autres choses tout à fait nécessaires à savoir.
13. ↑ Remarquez que nous ne posons pas ici la question de savoir comment la première essence objective est innée en nous. Cela se rapporte à la théorie de la nature, où toutes ces choses sont amplement expliquées, et où l'on montre que sans l'idée il n'y a ni affirmation possible, ni négation, ni volonté.
14. ↑ J'explique dans ma Philosophie ce que c'est pour l'esprit que chercher.

15. † Avoir des rapports avec les autres choses, c'est être produit par elles ou les produire.
16. † De même qu'ici nous n'avons aucun doute sur la vérité de notre connaissance.
17. † Voyez plus loin la note sur les hypothèses dont nous avons une claire intelligence ; la fiction consiste à dire que ces hypothèses ont une existence réelle.
18. † C'est qu'en effet la chose, pourvu qu'on la comprenne, se manifeste d'elle-même, et nous n'avons besoin que de la voir, sans recourir à aucune démonstration. De même le contraire, pour nous apparaître dans toute sa fausseté, n'a besoin que d'être mis devant l'esprit, comme on le verra lorsque nous parlerons des fictions qui concernent les essences.
19. † Remarquez que les gens qui disent qu'ils doutent de l'existence de Dieu n'en ont que le nom dans la bouche, ou imaginent quelque chose qu'ils appellent Dieu ; mais ce quelque chose ne convient point à la vraie nature de Dieu, comme je le montrerai au lieu convenable.
20. † Je vais montrer tout à l'heure que la fiction ne peut s'appliquer aux vérités éternelles. Par vérité éternelle, j'entends celle qui, si elle est affirmative, ne pourra jamais devenir négative. Telle est cette première et éternelle vérité, Dieu est ; mais Adam pense n'est pas une vérité éternelle. La Chimère n'existe pas est une vérité éternelle, mais non cette proposition, Adam n'existe pas.
21. † Plus loin, en montrant le genre de fiction qui concerne les essences, nous montrerons clairement que la fiction ne produit et ne représente à l'esprit rien de nouveau ; que toutes les choses qui se trouvent dans le cerveau ou dans l'imagination sont simplement rendues présentes à la mémoire ; que l'esprit aperçoit toutes ces choses ensemble et d'une manière confuse. Par exemple, la faculté de parler et ce que nous appelons un arbre sont représentés à la mémoire ; et comme l'esprit ne voit ces choses que confusément et sans rien distinguer, il imagine que l'arbre parle. Il en arrive de même de l'existence, surtout, comme il a été dit, lorsque nous la concevons d'une manière aussi générale que l'être ; car alors elle peut s'appliquer à toutes les choses qui se présentent ensemble à la mémoire. Cela vaut la peine d'être remarqué.
22. † Il en faut dire autant des hypothèses que l'on fait pour expliquer certains mouvements qui accompagnent les phénomènes célestes, avec cette différence qu'en appliquant ces hypothèses aux mouvements célestes, on en tire des conclusions sur la nature des cieux, laquelle peut être différente, d'autant plus qu'il y a mille autres causes par lesquelles on pourrait rendre compte de ces mouvements.

23. † Il arrive souvent qu'un homme rappelle à son souvenir ce mot d'âme, et qu'en même temps il compose quelque figure matérielle ; et parce que ces deux représentations se trouvent ensemble dans son esprit, il se persuade facilement qu'il imagine et qu'il feint une âme matérielle, ne distinguant pas le nom de la chose elle-même. Je prie le lecteur de ne pas se hâter de rejeter ce que j'avance, et il n'aura jamais lieu de le faire, je pense, s'il est attentif aux exemples que je donne et à la suite du discours.
24. † Il arrive souvent qu'un homme rappelle à son souvenir ce mot d'âme, et qu'en même temps il compose quelque figure matérielle ; et parce que ces deux représentations se trouvent ensemble dans son esprit, il se persuade facilement qu'il imagine et qu'il feint une âme matérielle, ne distinguant pas le nom de la chose elle-même. Je prie le lecteur de ne pas se hâter de rejeter ce que j'avance, et il n'aura jamais lieu de le faire, je pense, s'il est attentif aux exemples que je donne et à la suite du discours.
25. † Je semble conclure cela de l'expérience ; et peut-être refuserait-on d'y croire, faute de preuve ; si l'on en veut une absolument, la voici : Il n'existe rien dans la nature qui n'obéisse à ses lois ; et comme tout arrive par elles dans un invincible enchaînement, de façon que chaque chose produise suivant des lois déterminées des effets déterminés, il s'ensuit que l'esprit, aussitôt qu'il possède la vraie conception d'une chose, reproduit objectivement la série de ses effets. Voyez plus bas le passage où je parle de l'idée fausse.
26. † Remarquez bien que la fiction ne diffère du songe que par cela seul que dans les songes nous n'apercevons pas les causes extérieures que nous apercevons par les sens dans la veille. C'est de là que l'on conclut que les représentations qui se produisent dans le sommeil ne se rapportent pas à des objets extérieurs à nous. Nous verrons que l'erreur n'est que le songe d'un homme éveillé ; à un certain degré, elle devient le délire.
27. † Ce ne sont pas là les attributs de Dieu qui manifestent son essence, comme je le montrerai dans ma Philosophie.
28. † Cela a été démontré plus haut. Si en effet un tel être n'existait pas, il ne pourrait jamais être produit, et ainsi l'esprit pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir ; ce qui a été plus haut reconnu faux.
29. † C'est-à-dire que nous savons que les sens nous ont quelquefois trompés, mais nous ne le savons que confusément ; car nous ignorons comment les sens nous trompent.
30. † Si la durée de la sensation est indéterminée, le souvenir est imparfait ; c'est ce que chacun semble avoir appris de la nature ; car souvent, pour mieux croire ce qu'une personne nous dit, nous demandons en quel lieu et dans quel temps le fait est arrivé ; et quoique les idées elles-mêmes aient leur durée dans l'esprit, cependant, accoutumés que nous sommes à

déterminer la durée au moyen d'une certaine mesure du mouvement, ce qui a lieu encore au moyen de l'imagination, nous n'avons aucun souvenir qui se rapporte aux choses de l'esprit pur.

31. ↑ La principale règle de cette partie, c'est, comme cela résulte de la première partie, de faire le recensement de toutes les idées qui nous viennent du pur entendement, pour les distinguer de celles qui sont le produit de l'imagination ; distinction qui ressort des propriétés différentes de chacune des deux facultés, l'imagination et l'intellection.
32. ↑ Remarquez qu'il résulte de là que nous ne pouvons rien comprendre dans la nature sans étendre en même temps la connaissance que nous avons de la première cause ou de Dieu.
33. ↑ Voyez ci-dessus, § 10 et suiv.

# À propos de cette édition électronique

Ce livre électronique est issu de la bibliothèque numérique [Wikisource](#)<sup>[1]</sup>. Cette bibliothèque numérique multilingue, construite par des bénévoles, a pour but de mettre à la disposition du plus grand nombre tout type de documents publiés (roman, poèmes, revues, lettres, etc.)

Nous le faisons gratuitement, en ne rassemblant que des textes du domaine public ou sous licence libre. En ce qui concerne les livres sous licence libre, vous pouvez les utiliser de manière totalement libre, que ce soit pour une réutilisation non commerciale ou commerciale, en respectant les clauses de la licence [Creative Commons BY-SA 3.0](#)<sup>[2]</sup> ou, à votre convenance, celles de la licence [GNU FDL](#)<sup>[3]</sup>.

Wikisource est constamment à la recherche de nouveaux membres. N'hésitez pas à nous rejoindre. Malgré nos soins, une erreur a pu se glisser lors de la transcription du texte à partir du fac-similé. Vous pouvez nous signaler une erreur à [cette adresse](#)<sup>[4]</sup>.

Les contributeurs suivants ont permis la réalisation de ce livre :

- Phe
- 84.101.80.85
- Caton
- Transtagano
- ThomasV
- Zyephyrus
- 77.197.17.62
- 83.205.22.163
- Marc
- 88.166.232.45
- 82.122.182.174
- 77.196.7.203
- Yann
- 194.250.19.61

- 
1. [↑ http://fr.wikisource.org](http://fr.wikisource.org)
  2. [↑ http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr](http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/deed.fr)
  3. [↑ http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html](http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html)
  4. [↑ http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler\\_une\\_erreur](http://fr.wikisource.org/wiki/Aide:Signaler_une_erreur)