

Spinoza et l'improvisation en danse : nul ne sait ce que peut le corps !

Projet des Curiosités Danse Philo, rencontre du jeudi 28 octobre 2010

Extraits de l'Ethique et autres ressources

Sommaire

A. Ressources documentaires.....	1
1) Référence	1
2) Deux sites Web pour explorer la pensée de Spinoza et... son actualité chez les passionnés... 1	
B. Des extraits de l'Ethique pour le plaisir – et le défi – de lire Spinoza dans le texte !.....	1
1) Nul ne sait ce que peut le corps, la version longue	2
2) De l'origine et de la force des passions, de la puissance de l'entendement et de la liberté de l'homme : on reste concentré... ..	4
III. De l'Origine et de la Nature des Passions.	4
IV. De l'esclavage de l'homme ou de la force des Passions.	10
V. De la puissance de l'entendement, ou de la liberté de l'homme.	18

A. RESSOURCES DOCUMENTAIRES

1) Référence

SPINOZA. *Ethique*, traduction Charles APPUHN, Paris, GF Flammarion, [1677], 1965, 378 p.

2) Deux sites Web pour explorer la pensée de Spinoza et... son actualité chez les passionnés

<http://www.spinozaetnous.org/index.html>

<http://spinoza.fr/> avec une base de données très riche sur l'Ethique <http://www.ethicadb.org/>

B. DES EXTRAITS DE L'ETHIQUE POUR LE PLAISIR – ET LE DEFI – DE LIRE SPINOZA DANS LE TEXTE !

Les quelques 20 pages qui suivent sont des extraits choisis pour approcher la pensée de Spinoza dans le texte de l'Ethique, avec :

- ✓ les développements sur le corps autour de sa célèbre formule « Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le Corps »
- ✓ de très nombreux extraits concernant les passions tirés des parties III, IV et V.

Ces extraits ont été recopiés à partir des deux sites indiqués qui les proposent en ligne et auquel le lecteur pourra se référer.

J'ai pris la liberté de souligner en vert les passages qui me semblaient en lien avec le projet des Curiosités...

1) Nul ne sait ce que peut le corps, la version longue

Ethique, III, Proposition II,

« Ni le corps ne peut déterminer l'esprit à penser, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement, ou au repos, ou à quelque chose d'autre (s'il en est) ». Traduction Charles Appuhn.

« Ni le Corps ne peut déterminer l'Âme à penser, ni l'Âme, le Corps au mouvement ou au repos ou à quelque autre manière d'être que ce soit (s'il en est quelque autre) ». Traduction Bernard Pautrat.

Démonstration

« Tous les modes de penser ont Dieu pour cause en tant qu'il est chose pensante, non en tant qu'il s'explique par un autre attribut (Prop. 6, p. II). Ce donc qui détermine l'Âme à penser est un mode du Penser et non de l'Étendue, c'est-à-dire (Déf. 1, p. II) que ce n'est pas un Corps ; ce qui était le premier point. De plus, le mouvement et le repos du Corps doivent venir d'un autre corps qui a également été déterminé au mouvement et au repos par un autre et, absolument parlant, tout ce qui survient dans un corps a dû venir de Dieu en tant qu'on le considère comme affecté d'un mode de l'Étendue et non d'un mode du Penser (même Prop. 6, p. II) ; c'est-à-dire ne peut venir de l'Âme qui (Prop. 11, p. II) est un mode de penser ; ce qui était le second point. Donc ni le Corps, etc. C.Q.F.D. » Traduction Bernard Pautrat.

Scolie

« Ce qui précède se connaît plus clairement par ce qui a été dit dans le Scolie de la Proposition 7, Partie II, à savoir que l'Âme et le Corps sont une seule et même chose qui est conçue tantôt sous l'attribut de la Pensée, tantôt sous celui de l'Étendue. D'où vient que l'ordre ou l'enchaînement des choses est le même, que la Nature soit conçue sous tel attribut ou sous tel autre ; et conséquemment que l'ordre des actions et des passions de notre Corps concorde par nature avec l'ordre des actions et des passions de l'Âme. Cela est encore évident par la façon dont nous avons démontré la Proposition 12, Partie II. Bien que la nature des choses ne permette pas de doute à ce sujet, je crois cependant qu'à moins de leur donner de cette vérité une confirmation expérimentale, les hommes se laisseront difficilement induire à examiner ce point d'un esprit non prévenu ; si grande est leur persuasion que le Corps tantôt se meut, tantôt cesse de se mouvoir au seul commandement de l'Âme, et fait un grand nombre d'actes qui dépendent de la seule volonté de l'Âme et de son art de penser. Personne, il est vrai, n'a jusqu'à présent déterminé ce que peut le Corps, c'est-à-dire l'expérience n'a enseigné à personne jusqu'à présent ce que, par les seules lois de la Nature considérée en tant seulement que corporelle, le Corps peut faire et ce qu'il ne peut pas faire à moins d'être déterminé par l'Âme. Personne en effet ne connaît si exactement la structure du Corps qu'il ait pu en expliquer toutes les fonctions, pour ne rien dire ici de ce que l'on observe maintes fois dans les Bêtes qui dépasse de beaucoup la sagacité humaine, et de ce que font très souvent les somnambules pendant le sommeil, qu'ils n'oseraient pas pendant la veille, et cela montre assez que le Corps peut, par les seules lois de sa nature, beaucoup de choses qui causent à son Âme de l'étonnement. Nul ne sait, en outre, en quelle condition ou par quels moyens l'Âme meut le Corps,

ni combien de degrés de mouvement elle peut lui imprimer et avec quelle vitesse elle peut le mouvoir. D'où suit que les hommes, quand ils disent que telle ou telle action du Corps vient de l'Âme, qui a un empire sur le Corps, ne savent pas ce qu'ils disent et ne font rien d'autre qu'avouer en un langage spécieux leur ignorance de la vraie cause d'une action qui n'excite pas en eux d'étonnement. Mais, dira-t-on, que l'on sache ou que l'on ignore par quels moyens l'Âme meut le Corps, on sait cependant, par expérience, que le Corps serait inerte si l'Âme humaine n'était apte à penser. On sait de même, par expérience, qu'il est également au seul pouvoir de l'Âme de parler et de se taire et bien d'autres choses que l'on croit par suite dépendre du décret de l'Âme. Mais, quant au premier argument, je demande à ceux qui invoquent l'expérience, si elle n'enseigne pas aussi que, si de son côté le Corps est inerte, l'Âme est en même temps privée d'aptitude à penser ? Quand le Corps est au repos dans le sommeil, l'Âme en effet reste endormie avec lui et n'a pas le pouvoir de penser comme pendant la veille. Tous savent aussi par expérience, à ce que je crois, que l'Âme n'est pas toujours également apte à penser sur un même objet, et qu'en proportion de l'aptitude du Corps à se prêter au réveil de l'image de tel ou tel objet, l'Âme est aussi plus apte à considérer tel ou tel objet. Dira-t-on qu'il est impossible de tirer des seules lois de la nature, considérée seulement en tant que corporelle, les causes des édifices, des peintures et des choses de cette sorte qui se font par le seul art de l'homme, et que le Corps humain, s'il n'était déterminé et conduit par l'Âme, n'aurait pas le pouvoir d'édifier un temple ? J'ai déjà montré qu'on ne sait pas ce que peut le Corps ou ce qui se peut tirer de la seule considération de sa nature propre et que, très souvent, l'expérience oblige à le reconnaître, les seules lois de la Nature peuvent faire ce qu'on n'eût jamais cru possible sans la direction de l'Âme ; telles sont les actions des somnambules pendant le sommeil, qui les étonnent eux-mêmes quand ils sont éveillés. Je joins à cet exemple la structure même du Corps humain qui surpasse de bien loin en artifice tout ce que l'art humain peut bâtir, pour ne rien dire ici de ce que j'ai montré plus haut : que de la Nature considérée sous un attribut quelconque suivent une infinité de choses. Pour ce qui est maintenant du second argument, certes les affaires des hommes seraient en bien meilleur point s'il était également au pouvoir des hommes tant de se taire que de parler, mais, l'expérience l'a montré surabondamment, rien n'est moins au pouvoir des hommes que de tenir leur langue, et il n'est rien qu'ils puissent moins faire que de gouverner leurs appétits ; et c'est pourquoi la plupart croient que notre liberté d'action existe seulement à l'égard des choses où nous tendons légèrement, parce que l'appétit peut en être aisément contraint par le souvenir de quelque autre chose fréquemment rappelée ; tandis que nous ne sommes pas du tout libres quand il s'agit de choses auxquelles nous tendons avec une affection vive que le souvenir d'une autre chose ne peut apaiser. S'ils ne savaient d'expérience cependant que maintes fois nous regrettons nos actions et que souvent, quand nous sommes dominés par des affections contraires, nous voyons le meilleur et faisons le pire, rien ne les empêcherait de croire que toutes nos actions sont libres. C'est ainsi qu'un petit enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon en colère vouloir la vengeance, un peureux la fuite. Un homme en état d'ébriété aussi croit dire par un libre décret de l'Âme ce que, sorti de cet état, il voudrait avoir tu ; de même le délirant, la bavarde, l'enfant et un très grand nombre d'individus de même farine croient parler par un libre décret de l'Âme, alors cependant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; l'expérience donc fait voir aussi clairement que la Raison que les hommes se croient libres pour cette seule cause qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par où ils sont déterminés ; et, en outre, que les décrets de l'Âme ne sont rien d'autre que les appétits eux-mêmes et varient en conséquence selon la disposition variable du Corps. Chacun, en effet, gouverne tout suivant son affection, et ceux qui, de plus, sont dominés par des affections contraires, ne savent ce qu'ils veulent ; pour ceux qui sont sans affections, ils sont poussés d'un côté ou de l'autre par le plus léger motif. Tout cela certes montre clairement qu'aussi bien le décret que l'appétit de l'Âme, et la détermination du Corps sont de leur nature choses simultanées, ou plutôt sont une seule et même chose que nous appelons Décret quand elle est considérée sous l'attribut de la Pensée et expliquée par lui, Détermination quand elle est considérée sous l'attribut de l'Étendue et déduite des lois du mouvement et du repos, et cela se verra encore plus clairement par ce qui me reste à dire. Je voudrais en effet que l'on observât particulièrement ce qui suit : nous ne pouvons rien faire par décret de l'Âme que nous n'en ayons d'abord le souvenir. Par

exemple, nous ne pouvons dire un mot à moins qu'il ne nous en souvienne. D'autre part, il n'est pas au libre pouvoir de l'Âme de se souvenir d'une chose ou de l'oublier. On croit donc que ce qui est au pouvoir de l'Âme, c'est seulement que nous pouvons dire ou taire suivant son décret la chose dont il nous souvient. Quand cependant nous rêvons que nous parlons, nous croyons parler par le seul décret de l'Âme, et néanmoins nous ne parlons pas ou, si nous parlons, cela se fait par un mouvement spontané du Corps. Nous rêvons aussi que nous cachons aux hommes certaines choses, et cela par le même décret de l'Âme en vertu duquel pendant la veille nous taisons ce que nous savons. Nous rêvons enfin que nous faisons par un décret de l'Âme ce que, pendant la veille, nous n'osons pas. Je voudrais bien savoir, en conséquence, s'il y a dans l'Âme deux genres de décrets, les Imaginaires et les Libres ? Que si l'on ne veut pas aller jusqu'à ce point d'extravagance, il faudra nécessairement accorder que ce décret de l'Âme, cru libre, ne se distingue pas de l'imagination elle-même ou du souvenir, et n'est rien d'autre que l'affirmation nécessairement enveloppée dans l'idée en tant qu'elle est idée (voir Prop. 49, p. II). Et ainsi ces décrets se forment dans l'Âme avec la même nécessité que les idées des choses existant en acte. **Ceux donc qui croient qu'ils parlent, ou se taisent, ou font quelque action que ce soit, par un libre décret de l'Âme, rêvent les yeux ouverts** ».

2) De l'origine et de la force des passions, de la puissance de l'entendement et de la liberté de l'homme : on reste concentré...

Les passages qui suivent de l'éthique ont été sélectionnés par le site « Spinoza et nous »¹ dans les citations se rapportant au thème suivant « Désir, joie et amour, tristesse, béatitude ».

Dans la traduction d'Emile Saisset (1842), les 15 pages qui suivent donnent un bon aperçu de la pensée de Spinoza, en suivant le plan des dernières parties de l'Éthique :

- ✓ III. De l'Origine et de la Nature des Passions.
- ✓ IV. De l'esclavage de l'homme ou de la force des Passions.
- ✓ V. De la puissance de l'entendement, ou de la liberté de l'homme

Pour s'y repérer : P = Proposition Scolie = commentaire App = Appendice Ch = Chapitre

III. De l'Origine et de la Nature des Passions.

P6 : Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer dans son être.

P7 : L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'est rien de plus que l'essence actuelle de cette chose.

P8 : L'effort par lequel toute chose tend à persévérer dans son être n'enveloppe aucun temps fini, mais un temps indéfini.

Démonstration : ... cette chose ..., si elle n'est détruite par aucune cause extérieure, devra, par cette même puissance qui la fait être, toujours continuer d'être, il s'ensuit que l'effort dont nous parlons enveloppe un temps indéfini. C. Q. F. D.

P9 : L'âme, soit en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, soit en tant qu'elle en a de confuses, s'efforce de persévérer indéfiniment dans son être, et a conscience de cet effort.

Scolie : Cet effort, quand il se rapporte exclusivement à l'âme, s'appelle volonté ; mais quand il se rapporte à l'âme et au corps tout ensemble, il se nomme appétit. L'appétit n'est donc que l'essence même de l'homme, de laquelle découlent nécessairement toutes les modifications qui servent à sa

¹ <http://www.spinozaetnous.org/index.html>

conservation, de telle sorte que l'homme est déterminé à les produire. De plus, entre l'appétit et le désir il n'y a aucune différence, si ce n'est que le désir se rapporte la plupart du temps à l'homme, en tant qu'il a conscience de son appétit ; et c'est pourquoi on le peut définir de la sorte : Le désir, c'est l'appétit avec conscience de lui-même. Il résulte de tout cela que ce qui fonde l'effort, le vouloir, l'appétit, le désir, ce n'est pas qu'on ait jugé qu'une chose est bonne ; mais, au contraire, on juge qu'une chose est bonne par cela même qu'on y tend par l'effort, le vouloir, l'appétit le désir.

P11 : Si quelque chose augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance d'agir de notre corps, l'idée de cette chose augmente ou diminue, favorise ou empêche la puissance de penser de notre âme.

Scolie : Nous voyons que l'âme peut souffrir un grand nombre de changements, et passer tour à tour d'une certaine perfection à une perfection plus grande ou plus petite ; et ce sont ces diverses passions qui nous expliquent ce que c'est que joie et que tristesse. J'entendrai donc par joie, dans toute la suite de ce traité, une passion par laquelle l'âme passe à une perfection plus grande ; par tristesse, au contraire, une passion par laquelle l'âme passe à une moindre perfection. En outre, l'affection de la joie, quand on la rapporte à la fois au corps et à l'âme, je la nomme chatouillement ou hilarité ; et l'affection de la tristesse, douleur ou mélancolie. Mais il faut remarquer que le chatouillement et la douleur se rapportent à l'homme en tant qu'une de ses parties est affectée plus vivement que les autres ; lorsque au contraire toutes les parties sont également affectées, c'est l'hilarité et la mélancolie. Quant à la nature du désir, je l'ai expliquée dans le Scolie de la Propos. 9, partie 3 ; et j'avertis qu'après ces trois passions, la joie, la tristesse et le désir, je ne reconnais aucune autre passion primitive ; et je me réserve de prouver par la suite que toutes les passions naissent de ces trois passions élémentaires. ...

P12 : L'âme s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer les choses qui augmentent ou favorisent la puissance d'agir du corps.

P13 : Quand l'âme imagine des choses qui diminuent la puissance d'agir du corps, elle s'efforce, autant qu'il est en elle, de rappeler d'autres choses qui excluent l'existence des premières.

Corollaire : Il suit de là que l'âme répugne à imaginer les choses qui diminuent ou empêchent sa puissance et celle du corps.

Scolie : Nous concevons aussi très-clairement par ce qui précède en quoi consistent l'amour et la haine. L'amour n'est autre chose que la joie, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure ; et la haine n'est autre chose que la tristesse, accompagnée de l'idée d'une cause extérieure. Nous voyons également que celui qui aime s'efforce nécessairement de se rendre présente et de conserver la chose qu'il aime ; et au contraire, celui qui hait s'efforce d'écarter et de détruire la chose qu'il hait. Mais tout cela sera plus amplement développé dans la suite.

P18 : L'homme peut être affecté d'une impression de joie et de tristesse par l'image d'une chose passée ou future, comme par celle d'une chose présente.

Scolie II : Ce qui précède nous fait comprendre ce que c'est qu'espérance, crainte, sécurité, désespoir, contentement et remords. L'espérance n'est autre chose qu'une joie mal assurée, née de l'image d'une chose future ou passée dont l'arrivée est pour nous incertaine ; la crainte, une tristesse mal assurée, née aussi de l'image d'une chose douteuse. Maintenant, retranchez le doute de ces affections, l'espérance et la crainte deviennent la sécurité et le désespoir, c'est-à-dire la joie ou la tristesse nées de l'image d'une chose qui nous a inspiré crainte ou espérance. Quant au contentement, c'est la joie née de l'image d'une chose passée qui avait été pour nous un sujet de doute. Enfin, le remords, c'est la tristesse opposée au contentement.

P24 : Tout ce que nous nous représentons comme causant de la joie à nous-mêmes ou à ce que nous aimons, nous nous efforçons de l'affirmer, et nous-mêmes et de ce que nous aimons ; et nous nous efforçons, au contraire, d'en nier tout ce que nous nous représentons comme causant de la tristesse à ce que nous aimons ou à nous-mêmes.

Démonstration : Ce qui nous paraît causer de la joie ou de la tristesse à l'objet aimé nous cause de la joie ou de la tristesse (par la Propos. 21, Partie 3). Or, notre âme (par la Propos. 12, partie 3) s'efforce, autant qu'il est en elle, d'imaginer ce qui nous cause de la joie, en d'autres termes (par la Propos. 17, partie 2 et son Corollaire), de l'apercevoir comme présent, et au contraire (par la Propos. 13, partie 3), elle s'efforce d'exclure l'existence de ce qui nous cause de la tristesse. Donc, nous nous efforçons d'affirmer, et de nous-mêmes et de l'objet aimé, tout ce que l'imagination nous représente comme une cause de joie pour nous ou pour l'objet aimé ; et au contraire, etc. C. Q. F. D.

P24S : ... l'orgueil, sorte de délire où l'homme, rêvant les yeux ouverts, se croit capable de toutes les perfections que son imagination lui peut représenter, et les aperçoit dès lors comme des choses réelles, et s'exalte à les contempler, tant qu'il est incapable de se représenter ce qui en exclut l'existence et détermine en certaines limites sa puissance d'agir. L'orgueil, c'est donc la joie qui provient de ce que l'homme pense de soi plus de bien qu'il ne faut. Maintenant, la joie qui provient de ce que l'homme pense d'autrui plus de bien qu'il ne faut, c'est l'estime ; et celle enfin qui provient de ce que l'homme pense d'autrui moins de bien qu'il ne faut, c'est le mépris.

P28 : **Toute chose qu'on se représente comme conduisant à la joie, on fait effort pour qu'elle arrive ; si au contraire**, elle doit être un obstacle à la joie et mener à la tristesse, on fait effort pour l'écarter ou la détruire.

Démonstration : ... l'effort de l'âme ou sa puissance de penser est égale et simultanée à l'effort du corps ou à sa puissance d'agir ...

P29 : Nous nous efforçons de faire toutes les choses que nous imaginons que les hommes verront avec joie, et nous avons de l'aversion pour celles qu'ils verront avec aversion.

P37 : Le désir qui naît de la tristesse ou de la joie, de la haine ou de l'amour, est d'autant plus grand que la passion qui l'inspire est plus grande.

Démonstration : **La tristesse diminue ou empêche (par le Schol. de la Propos. 11, partie 3) la puissance d'action de l'homme, c'est-à-dire (par la Propos. 7, partie 3) l'effort de l'homme pour persévérer dans son être** ; et en conséquence (par la Propos. 5, partie 3) elle est contraire à cet effort ; et dès lors, tout l'effort d'un homme saisi de tristesse, c'est d'écarter de soi cette passion. Or (par la Déf. de la tristesse), plus la tristesse est grande, plus est grande aussi nécessairement la partie de la puissance d'action de l'homme à laquelle elle est opposée. Donc, plus la tristesse est grande, plus grande sera la puissance d'action déployée par l'homme pour écarter de soi cette passion ; c'est-à-dire (par le Schol. de la Propos. 9, partie 3), plus grand sera le désir ou l'appétit qui le poussera à éloigner la tristesse. De plus, comme la joie (par le même Schol. de la Propos. 9, partie 3) augmente ou favorise la puissance d'action de l'homme, on démontrerait aisément par la même voie qu'un homme saisi de joie ne désire rien autre chose que de la conserver, et cela d'un désir d'autant plus grand que la joie qui l'anime est plus grande. Enfin, comme la haine et l'amour sont des passions liées à la joie et à la tristesse, il s'ensuit par la même démonstration que l'effort, l'appétit ou le désir qui naît de la haine ou de l'amour croît en raison de cette haine et de cet amour mêmes. C. Q. F. D.

P39 : Celui qui a quelque objet en haine s'efforcera de lui faire de mal, à moins qu'il ne craigne de sa part un mal plus grand ; et, au contraire, celui qui aime quelque objet s'efforcera de lui faire du bien, sous la même condition.

P44 : La haine qui est complètement vaincue par l'amour devient de l'amour ; et cet amour est plus grand que s'il n'eût pas été précédé par la haine.

Scolie : Quoique les choses se passent de cette façon, personne cependant ne s'efforcera de prendre un objet en haine, c'est-à-dire d'éprouver de la tristesse, pour jouir ensuite d'une joie plus grande ; personne, en d'autres termes, ne désirera qu'on lui cause un dommage, dans l'espoir d'en être dédommagé, ni d'être malade, dans l'espoir de la guérison. Car chacun s'efforce toujours, autant qu'il est en lui, de conserver son être et d'écarter de lui la tristesse. Que si l'on pouvait concevoir le contraire, je veux dire qu'un homme vînt à désirer de prendre un objet en haine, afin de l'aimer

ensuite davantage, il s'ensuivrait qu'il désirerait donc toujours de le haïr ; car plus la haine serait grande, plus grand serait l'amour ; et par conséquent il désirerait toujours que la haine devînt de plus en plus grande : et, à ce compte, un homme s'efforcerait d'être de plus en plus malade, afin de jouir ensuite d'une joie plus grande à son rétablissement, et en conséquence, il s'efforcerait toujours d'être malade, ce qui est absurde (par la Propos. 6, partie 3).

P53 : Quand l'âme se contemple soi-même et avec soi sa puissance d'action, elle se réjouit ; et d'autant plus qu'elle se représente plus distinctement et soi-même et sa puissance d'action.

Corollaire : Plus l'homme s'imagine qu'il est l'objet des louanges d'autrui, plus cette joie est alimentée dans son âme. Plus, en effet, il se représente soi-même de la sorte, plus grande il imagine la joie que les autres éprouvent à cause de lui, et à laquelle il joint l'idée de lui-même (par le Schol. de la Propos. 29, partie 3), et conséquemment (par la Propos. 27, partie 3), plus grande sera la joie qu'il éprouvera, et cette joie sera accompagnée de l'idée de lui-même. C. Q. F. D.

P54 : L'âme ne s'efforce d'imaginer que les choses qui affirment ou posent sa puissance d'agir.

Démonstration : **L'effort de l'âme ou sa puissance, c'est l'essence même de l'âme** (par la Propos. 7, partie 3). Or, l'essence de l'âme n'affirme que ce que l'âme est et ce qu'elle peut, et non pas ce qu'elle n'est pas et ce qu'elle ne peut (cela est de soi évident). Par conséquent, l'âme ne s'efforce d'imaginer que les choses qui affirment ou qui posent sa puissance d'action. C. Q. F. D.

P56 : Autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, autant il faut reconnaître d'espèces de joie, de tristesse et de désir, et en général de toutes les passions qui sont composées de celles-là, comme la fluctuation, par exemple, ou qui en dérivent, comme l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, etc.

Démonstration : ... le désir étant l'essence ou la nature de chaque homme, en tant qu'il est déterminé par telle constitution donnée à agir de telle façon (voir le Schol. de la Propos. 9, partie 3), il s'ensuit que chaque homme, suivant qu'il est affecté par les causes extérieures de telle ou telle espèce de joie, de tristesse, d'amour, de haine, etc. c'est-à-dire suivant que sa nature est constituée de telle ou telle façon, éprouve nécessairement tel ou tel désir ; et il est nécessaire aussi qu'il y ait entre la nature d'un désir et celle d'un autre désir autant de différence qu'entre les affections où chacun de ces désirs prend son origine. Donc, autant il y a d'espaces de joies, de tristesse, d'amour, etc. ; et conséquemment (par ce qui vient d'être prouvé) autant il y a d'espèces d'objets qui nous affectent, et autant il y a d'espaces de désir. C. Q. F. D.

Scolie : Entre les différentes espèces de passions, lesquelles doivent être en très-grand nombre (d'après la Propos. précédente), il en est qui sont particulièrement célèbres, comme l'intempérance, l'ivrognerie, le libertinage, l'avarice, l'ambition. Toutes ces passions se résolvent dans les notions de l'amour et du désir, et ne sont autre chose que l'amour et le désir rapportés à leurs objets. Nous n'entendons, en effet, par l'intempérance, l'ivrognerie, le libertinage, l'avarice et l'ambition, rien autre chose qu'un amour ou un désir immodéré des festins, des boissons, des femmes, de la richesse et de la gloire. On remarquera que ces passions, en tant qu'on ne les distingue les unes des autres que par leurs objets, n'ont pas de contraires. Car la tempérance, la sobriété, la chasteté, qu'on oppose à l'intempérance, à l'ivrognerie, au libertinage, ne sont pas des passions ; elles marquent la puissance dont l'âme dispose pour modérer les passions.

P57 : Toute passion d'un individu quelconque diffère de la passion d'un autre individu autant que l'essence du premier diffère de celle du second.

Démonstration : Toutes les passions se rapportent au désir, à la joie et à la tristesse ; cela résulte des définitions données plus haut. Or, le désir est la nature même ou l'essence de chaque individu (voyez-en la déf. dans le Schol. de la Propos. 9, partie 3). Donc, le désir de chaque individu diffère de celui d'un autre individu autant que différent leurs natures ou leurs essences. De plus, la joie, la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chaque individu, c'est-à-dire son effort pour persévérer dans son être, est augmentée ou diminuée, favorisée ou empêchée (par la Propos., 11, part, 3 et son Schol.) Or, cet effort pour persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte en

même temps à l'âme et au corps, c'est pour nous l'appétit et le désir (par le Schol. de la Propos., 9, partie 3). Donc la tristesse et la joie, c'est le désir même ou l'appétit, en tant qu'il est augmenté ou diminué, favorisé ou empêché par les causes extérieures, ce qui revient à dire (par le même Schol.) que c'est la nature même de chaque individu : d'où il suit que la joie ou la tristesse de chaque individu diffère de celle d'un autre, autant que la nature ou l'essence du premier diffère de celle du second. En conséquence, toute affection d'un individu quelconque diffère de celle d'un autre individu autant que, etc. C. Q. F. D.

Scolie : ... la différence n'est pas médiocre entre le bonheur que peut ressentir un ivrogne et celui qui est goûté par un philosophe, et c'est une remarque que j'ai tenu à faire ici en passant. Voilà ce que j'avais à dire des affections qui se rapportent à l'homme en tant qu'il pâtit. Il me reste à ajouter quelques mots sur celles qui se rapportent à l'homme en tant qu'il agit.

P58 : Outre cette joie et ce désir qui sont des affections passives, il y a d'autres joies et d'autres désirs qui se rapportent à nous en tant que nous agissons.

Démonstration : Quand l'âme se conçoit elle-même et sa puissance d'action, elle se réjouit (par la Propos. 53, partie 3) : or l'âme se contemple nécessairement elle-même quand elle conçoit une idée vraie ou adéquate (par la Propos. 43, partie 2.). D'un autre côté, l'âme conçoit quelques idées adéquates (par le Schol. 2 de la Propos. 40, partie 2). Donc elle se réjouit en tant qu'elle conçoit des idées adéquates, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) en tant qu'elle agit. En outre, l'âme, en tant qu'elle a des idées soit claires et distinctes, soit confuses, fait effort pour persévérer dans son être (par la Propos. 9, part. 3) : or, cet effort pour nous, c'est le désir (par le Schol. de cette même Propos.). Donc le désir se rapporte aussi en nous, en tant que nous pensons, c'est-à-dire (par la Propos. 1, partie 3) en tant que nous agissons. C. Q. F. D.

P59 : Entre toutes les passions qui se rapportent à l'âme, en tant qu'elle agit, il n'en est aucune qui ne se rapporte à la joie ou au désir.

Scolie : Toutes les actions qui résultent de cet ordre d'affections qui se rapportent à l'âme en tant qu'elle pense, constituent la force d'âme. Il y a deux espèces de force d'âme, savoir : l'intrépidité et la générosité. J'entends par intrépidité, ce désir qui porte chacun de nous à faire effort pour conserver son être en vertu des seuls commandements de la raison. J'entends par générosité, ce désir qui porte chacun de nous, en vertu des seuls commandements de la raison, à faire effort pour aider les autres hommes et se les attacher par les liens de l'amitié. Ainsi donc, ces actions qui ne tendent qu'à l'intérêt particulier de l'agent, je les rapporte à l'intrépidité, et à la générosité celles qui tendent en outre à l'intérêt d'autrui. De cette façon, la tempérance, la sobriété, la présence d'esprit dans le danger, etc., sont des espèces particulières d'intrépidité ; la modestie, la clémence, etc., sont des espèces, de générosité.

... il arrive souvent, quand nous jouissons d'un objet désiré, que le corps acquiert par cette jouissance une disposition nouvelle qui lui imprime de nouvelles déterminations, de telle sorte qu'il se forme en lui d'autres images des choses, et que par suite l'âme commence à imaginer d'une manière différente et à former d'autres désirs. Par exemple, quand nous imaginons un objet dont la saveur nous est habituellement agréable, nous désirons de jouir de cet objet, c'est-à-dire de le manger ; or, tandis que nous le mangeons, l'estomac se remplit et le corps se trouve disposé d'une nouvelle manière. Les choses en étant là, si l'image de ce mets présent à nos yeux vient à se représenter et avec elle le désir de manger, il arrivera que la nouvelle disposition de notre corps s'opposera à ce désir, et la présence de l'objet que nous aimons nous deviendra désagréable ; c'est là ce qu'on appelle le dégoût, l'ennui.

Du reste, j'ai négligé de marquer les affections extérieures qu'on observe dans le développement des passions, comme le tremblement des membres, la pâleur, les sanglots, le rire, etc., parce que ces affections se rapportent exclusivement au corps sans aucune relation à l'âme. Je termine par la définition des passions, et je vais, en conséquence, les ranger ici par ordre, en intercalant les observations convenables.

AppD1 : Le désir, c'est l'essence même de l'homme, en tant qu'elle est conçue comme déterminée à quelque action par une de ses affections quelconque.

Explication : Nous avons dit plus haut, dans le Scolie de la propos. 9, partie 3, que le désir, c'est l'appétit avec conscience de lui-même, et que l'appétit, c'est l'essence même de l'homme, en tant que déterminée aux actions qui servent à sa conservation. Mais nous avons eu soin d'avertir dans ce même Scolie que nous ne reconnaissons aucune différence entre l'appétit humain et le désir. Que l'homme, en effet, ait ou non conscience de son appétit, cet appétit reste une seule et même chose ; et c'est pour cela que je n'ai pas voulu, craignant de paraître tomber dans une tautologie, expliquer le désir par l'appétit ; je me suis appliqué, au contraire, à le définir de telle sorte que tous les efforts de la nature humaine que nous appelons appétit, volonté, désir, mouvement spontané, fussent compris ensemble dans une seule définition. J'aurais pu dire, en effet, que le désir, c'est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit comme déterminée à quelque action ; mais de cette définition il ne résulterait pas (par la Propos. 23, partie 2) que l'âme pût avoir conscience de son désir et de son appétit. C'est pourquoi, afin d'envelopper dans ma définition la cause de cette conscience que nous avons de nos désirs, il a été nécessaire (par la même Propos.) d'ajouter : en tant qu'elle est déterminée par une de ses affections quelconque, etc. En effet, par une affection de l'essence de l'homme, nous entendons un état quelconque de cette même essence, soit inné, soit conçu par son rapport au seul attribut de la pensée, ou par son rapport au seul attribut de l'étendue, soit enfin rapporté à la fois à l'un et l'autre de ces attributs. J'entendrai donc, par le mot désir, tous les efforts, mouvements, appétits, volitions qui varient avec les divers états d'un même homme, et souvent sont si opposés les uns aux autres que l'homme, tiré en mille sens divers, ne sait plus quelle direction il doit suivre.

AppD2 : La joie est le passage d'une moindre perfection à une perfection plus grande.

AppD3 : La tristesse est le passage d'une perfection plus grande à une moindre perfection.

Explication : Je dis que la joie est un passage à la perfection. En effet, elle n'est pas la perfection elle-même. Si l'homme, en effet, naissait avec cette perfection où il passe par la joie, il ne ressentirait aucune joie à la posséder ; et c'est ce qui est plus clair encore pour l'affection opposée, la tristesse. Car personne ne peut nier que la tristesse ne consiste dans le passage à une moindre perfection, et non dans cette perfection elle-même, puisqu'il est visiblement impossible que l'homme, de ce qu'il participe à une certaine perfection, en ressente de la tristesse. Et nous ne pouvons pas dire que la tristesse consiste dans la privation d'une perfection plus grande ; car une privation, ce n'est rien. Or, la passion de la tristesse étant une chose actuelle ne peut donc être que le passage actuel à une moindre perfection, en d'autres termes, un acte par lequel la puissance d'agir de l'homme est diminuée ou empêchée (voir le Schol. de la Propos. 11, partie 3). Du reste, j'ometts ici les définitions de l'hilarité, du chatouillement, de la mélancolie et de la douleur, parce qu'elles se rapportent principalement au corps et ne sont que des espèces de joie et de tristesse.

AppD6 : L'amour est un sentiment de joie accompagné de l'idée de sa cause extérieure.

Explication : Cette définition marque assez clairement l'essence de l'amour ; celle des auteurs qui ont donné cette autre définition : Aimer, c'est vouloir s'unir à l'objet aimé, exprime une propriété de l'amour et non son essence ; et comme ces auteurs n'avaient pas assez approfondi l'essence de l'amour, ils n'ont pu avoir aucun concept clair de ses propriétés, ce qui a rendu leur définition obscure, au jugement de tout le monde. Mais il faut observer qu'en disant que c'est une propriété de l'amant de vouloir s'unir à l'objet aimé, je n'entends pas par ce vouloir un consentement de l'âme, une détermination délibérée, une libre décision enfin (car tout cela est fantastique, comme je l'ai démontré Propos. 68, part. 2) ; je n'entends pas non plus le désir de s'unir à l'objet aimé quand il est absent, ou de continuer à jouir de sa présence quand il est devant nous ; car l'amour peut se concevoir abstraction faite de ce désir. J'entends par ce vouloir la paix intérieure de l'amant en présence de l'objet aimé, laquelle ajoute à sa joie, ou du moins lui donne un aliment.

AppD12 : L'espérance est une joie mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dont l'événement nous laisse quelque doute.

AppD13 : La crainte est une tristesse mal assurée qui provient de l'idée d'une chose future ou passée dont l'événement nous laisse quelque doute.

Explication : Il suit de ces définitions qu'il n'y a pas d'espérance sans crainte, ni de crainte sans espérance. En effet, celui dont le cœur est suspendu à l'espérance et qui doute que l'événement soit d'accord avec ses désirs, celui-là est supposé se représenter certaines choses qui excluent celle qu'il souhaite, et par cet endroit il doit être saisi de tristesse (par la Propos. 19, partie 3) ; par conséquent, au moment où il espère, il doit en même temps craindre. Au contraire, celui qui est dans la crainte, c'est-à-dire dans l'incertitude d'un événement qu'il déteste, doit aussi se représenter quelque chose qui en exclue l'existence ; et par suite (par la Propos. 20, part. 3), il éprouve de la joie : d'où il s'ensuit que par cet endroit il a de l'espérance.

AppDGA : Ce genre d'affection qu'on appelle passion de l'âme, c'est une idée confuse par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.

Explication : Je dis d'abord qu'une passion c'est une idée confuse ; car nous avons vu (Propos. 3, partie 3) que l'âme ne pâtit qu'en tant qu'elle a des idées inadéquates ou confuses. Je dis ensuite : par laquelle l'âme affirme que le corps ou quelqu'une de ses parties a une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant ; car toutes les idées que nous avons des corps marquent bien plutôt (par le Coroll. 2 de la Propos. 16, partie 2) la constitution actuelle de notre propre corps que celle des corps extérieurs, et l'idée qui constitue l'essence ou forme de telle ou telle passion doit exprimer la constitution de notre corps ou de quelqu'une de ses parties, en tant que sa puissance d'agir ou d'exister est augmentée ou diminuée, favorisée ou contrariée. Mais il est nécessaire de remarquer que quand je dis une puissance d'exister plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant, je n'entends pas dire que l'âme compare la constitution actuelle du corps avec la précédente, mais seulement que l'idée qui constitue l'essence de telle ou telle passion affirme du corps quelque chose qui enveloppe plus ou moins de réalité que le corps n'en avait auparavant. Or, comme l'essence de l'âme consiste (par les Propos. 11 et 13, part. 2) en ce qu'elle affirme l'existence actuelle de son corps, et que par perfection d'une chose nous entendons son essence même, il s'ensuit que l'âme passe à une perfection plus grande ou plus petite quand il lui arrive d'affirmer de son corps quelque chose qui enveloppe une réalité plus grande ou plus petite que celle qu'il avait auparavant. Lors donc que j'ai dit plus haut que la puissance de penser de l'âme était augmentée ou diminuée, je n'ai voulu dire autre chose sinon que l'âme se formait de son corps ou de quelqu'une de ses parties une idée qui enveloppait plus ou moins de vérité et de perfection qu'elle n'en affirmait précédemment ; car la supériorité des idées et la puissance actuelle de penser se mesurent sur la supériorité des objets pensés. Enfin, j'ai ajouté : laquelle puissance étant donnée, l'âme est déterminée à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre, afin de ne pas exprimer seulement la nature de la joie et de la tristesse, laquelle est contenue dans la première partie de la définition, mais aussi celle du désir.

IV. De l'esclavage de l'homme ou de la force des Passions.

Pré : ... quand nous disons que la cause finale d'une maison c'est de se loger, nous n'entendons rien de plus par là sinon que l'homme, s'étant représenté les avantages de la vie domestique, a eu le désir de bâtir une maison. Ainsi donc cette cause finale n'est rien de plus que le désir particulier qu'on vient de dire, lequel est vraiment la cause efficiente de la maison ; et cette cause est pour les hommes la cause première, parce qu'ils sont dans une ignorance commune des causes de leurs appétits. Ils ont bien conscience, en effet, comme je l'ai souvent répété, de leurs actions et de leurs désirs, mais ils ne connaissent pas les causes qui les déterminent à désirer telle ou telle chose.

P8 : La connaissance du bien ou du mal n'est rien autre chose que la passion de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience.

P15 : Le désir qui naît de la connaissance vraie du bien et du mal peut être détruit ou empêché par beaucoup d'autres désirs qui naissent des passions dont notre âme est agitée en sens divers.

P16 : Le désir qui provient de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance regarde l'avenir, peut facilement être étouffé ou empêché par le désir des choses présentes qui ont pour nous de la douceur.

P17 : Le désir qui provient de la connaissance vraie du bien et du mal, en tant qu'elle porte sur des choses contingentes, peut plus facilement encore être empêché par le désir des choses présentes.

P18 : Le désir qui provient de la joie est plus fort, toutes choses égales d'ailleurs, que le désir qui provient de la tristesse.

Démonstration : Le désir est l'essence même de l'homme (par la Déf. 1 des pass.), c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 7, part. 3) l'effort par lequel l'homme tend à persévérer dans son être. C'est pourquoi le désir qui provient de la joie est favorisé ou augmenté par cette passion même (en vertu de la Déf. de la joie, qu'on peut voir dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3). Au contraire, le désir qui naît de la tristesse est diminué ou empêché par cette passion même (en vertu du même Schol.) ; et par conséquent la force du désir qui naît de la joie doit être mesurée tout ensemble par la puissance de l'homme et par celle de la cause extérieure dont il est affecté, au lieu que la force du désir qui naît de la tristesse doit l'être seulement par la puissance de l'homme ; d'où il suit que celui-là est plus fort que celui-ci. C. Q. F. D.

Scolie : ... la vertu ne consistant pour chacun en autre chose (par la Déf. 8, part. 4) qu'à vivre selon les lois de sa nature propre, et personne ne s'efforçant de se conserver (par la Propos. 7, part. 3) que d'après les lois de sa nature, il suit de là : premièrement, que le fondement de la vertu, c'est cet effort même que fait l'homme pour conserver son être, et que le bonheur consiste à pouvoir le conserver en effet ; secondement, que la vertu doit être désirée pour elle-même, et non pour autre chose, car il n'en est pas de préférable pour nous, ou de plus utile ; troisièmement, enfin, que ceux qui se donnent à eux-mêmes la mort sont des impuissants, vaincus par des causes extérieures en désaccord avec leur nature. Il résulte, en outre, du Postulat 4 de la part. 2, qu'il nous est à jamais impossible de faire que nous n'ayons besoin d'aucune chose extérieure pour conserver notre être, et que nous puissions vivre sans aucun commerce avec les objets étrangers. Si même nous regardons attentivement notre âme nous verrons que notre entendement serait moins parfait si l'âme était isolée et ne comprenait rien que soi-même. Il y a donc hors de nous beaucoup de choses qui nous sont utiles, et par conséquent désirables. Entre ces choses, on n'en peut concevoir de meilleures que celles qui ont de la convenance avec notre nature. Car si deux individus de même nature viennent à se joindre, ils composent par leur union un individu deux fois plus puissant que chacun d'eux en particulier : c'est pourquoi rien n'est plus utile à l'homme que l'homme lui-même. Les hommes ne peuvent rien souhaiter de mieux, pour la conservation de leur être, que cet amour de tous en toutes choses, qui fait que toutes les âmes et tous les corps ne forment, pour ainsi dire, qu'une seule âme et un seul corps ; de telle façon que tous s'efforcent, autant qu'il est en eux, de conserver leur propre être et, en même temps, de chercher ce qui peut être utile à tous ; d'où il suit que les hommes que la raison gouverne, c'est-à-dire les hommes qui cherchent ce qui leur est utile, selon les conseils de la raison, ne désirent rien pour eux-mêmes qu'ils ne désirent également pour tous les autres, et sont, par conséquent, des hommes justes, probes et honnêtes. Voilà les commandements de la raison, que je m'étais proposé de faire connaître ici en peu de mots, avant de les exposer d'une manière plus étendue. Mon dessein était en cela de me concilier l'attention de ceux qui pensent que ce principe : chacun est tenu de chercher ce qui lui est utile, est un principe d'impiété, et non la base de la piété et de la vertu. Maintenant que j'ai rapidement montré que la chose n'est point comme ces personnes le supposent, je vais exposer ma doctrine suivant la même méthode que j'ai pratiquée jusqu'à ce moment.

P19 : Chacun désire ou repousse nécessairement, d'après les lois de sa nature, ce qu'il juge bon ou mauvais.

Démonstration : La connaissance de ce qui est bon ou mauvais, c'est la passion même de la joie ou de la tristesse, en tant que nous en avons conscience (par la Propos. 8, part. 4), et conséquemment (par la Propos. 28, part. 3) ; **chacun désire nécessairement ce qu'il juge bon, et repousse au contraire ce qu'il juge mauvais. Or, ce désir ou appétit, ce n'est autre chose que l'essence même de l'homme ou sa nature** (par la Déf. de l'appétit, qu'on trouvera dans le Schol. de la Propos. 9, part. 3, et dans la Déf. 1 des pass.). Donc chacun, par les seules lois de sa nature, désire ou repousse, etc. C. Q. F. D.

P20 : **Plus chacun s'efforce et plus il est capable de chercher ce qui lui est utile, c'est-à-dire de conserver son être, plus il a de vertu ; au contraire, en tant qu'il néglige de conserver ce qui lui est utile, c'est-à-dire son être, il marque son impuissance.**

Démonstration : **La vertu, c'est la puissance de l'homme elle-même, laquelle (en vertu de la Déf. 8, part. 4) se définit par la seule essence de l'homme, c'est-à-dire (en vertu de la Propos. 7, part. 3) par ce seul effort que fait l'homme pour persévérer dans son être.** Plus par conséquent chacun s'efforce, et plus il est capable de conserver son être, plus il a de vertu, et par une suite nécessaire (voyez les propos. 4 et 6. part. 3), en tant qu'il néglige de conserver son être, il marque son impuissance. C. Q. F. D.

Scolie : **Personne ne cesse donc de désirer ce qui lui est utile et ne néglige la conservation de son être que vaincu par les causes extérieures qui sont contraires à sa nature.** Personne n'est donc déterminé par la nécessité de sa nature, mais seulement par les causes extérieures, à se priver d'aliments, ou à se donner lui-même la mort. Ainsi, celui qui tire par hasard son épée et à qui un autre saisit la main en le forçant de se frapper lui-même au coeur, celui-là se tue parce qu'il y est contraint par une cause étrangère. Il en est de même d'un homme que l'ordre d'un tyran force à s'ouvrir les veines, comme Sénèque, afin d'éviter un mal plus grand. Enfin, il peut arriver que des causes extérieures cachées disposent l'imagination d'une personne et affectent son corps de telle façon que ce corps revête une autre nature contraire à celle qu'il avait d'abord, et dont l'idée ne peut exister dans l'âme (par la Propos. 10, part. 3). Mais que l'homme fasse effort par la nécessité de sa nature pour ne pas exister ou pour changer d'essence, cela est aussi impossible que la formation d'une chose qui viendrait de rien ; et il suffit d'une médiocre attention pour s'en convaincre

P21 : Nul ne peut désirer d'être heureux, de bien agir et de bien vivre, qui ne désire en même temps d'être, d'agir et de vivre, c'est-à-dire d'exister actuellement.

Démonstration : La démonstration de cette proposition, ou, pour mieux dire, la chose elle-même est de soi évidente ; et elle résulte aussi de la Déf. du désir. En effet (par la Déf. des pass.), **le désir de bien vivre ou de vivre heureux, de bien agir, etc., c'est l'essence même de l'homme, c'est-à-dire (par la propos. 7, part. 3) l'effort par lequel chacun tend à conserver son être.** Donc nul ne peut désirer, etc. C. Q. F. D.

P22 : On ne peut concevoir aucune vertu antérieure à celle qui vient d'être définie (savoir, l'effort de chacun pour se conserver soi-même).

Démonstration : L'effort d'un être pour se conserver, c'est son essence même (par la Prop. 7, part. 3). Si donc il pouvait y avoir une vertu antérieure à celle-là, il faudrait concevoir l'essence de cet être comme antérieure à soi-même (par la Déf. 8, part. 4), ce qui est évidemment absurde. Donc nulle vertu, etc. C. Q. F. D.

Corollaire : L'effort d'un être pour se conserver est le premier et unique fondement de la vertu. Car aucun autre principe n'est antérieur à celui-là (par la Propos. précéd.), et sans lui (par la Propos. 21, part. 4) aucune vertu ne se peut concevoir.

P23 : Quand l'homme est déterminé à faire quelque action parce qu'il a des idées inadéquates, on ne peut dire d'une manière absolue qu'il agisse par vertu. Cela ne se peut dire qu'en tant que l'homme est déterminé par des idées claires.

Démonstration : En tant qu'il est déterminé à l'action parce qu'il a des idées inadéquates, l'homme pâtit (par la Propos. 1, part. 3), c'est-à-dire (par les Déf. 1 et 2, part. 3) fait quelque chose qui ne se peut concevoir par sa seule essence, en d'autres termes (par la Déf. 8, part. 4), qui ne suit pas de sa propre vertu. Au contraire, en tant qu'il est déterminé à quelque action parce qu'il a des idées claires, l'homme agit (par la Propos. 1, part. 3), c'est-à-dire (par la Déf. 2, part. 3) fait quelque chose qui se conçoit par sa seule essence, en d'autres termes (par la Déf. 8, part. 4), qui résulte d'une façon adéquate de sa propre vertu. C. Q. F. D.

P25 : Personne ne s'efforce de conserver son être à cause d'une autre chose que soi-même.

Démonstration : L'effort par lequel chaque chose tend à persévérer dans son être est déterminé par la seule essence de cette même chose (en vertu de la Propos. 7, part. 3), et résulte nécessairement de cette seule essence une fois donnée, et non de l'essence d'une autre chose (par la Propos. 6, part. 3).

...

P26 : Nous ne tendons par la raison à rien autre chose qu'à comprendre, et l'âme, en tant qu'elle se sert de la raison, ne juge utile pour elle que ce qui la conduit à comprendre.

Démonstration : L'effort d'un être pour se conserver n'est rien autre chose que son essence (par la Propos. 7, part. 3), cet être, par cela seul qu'il existe de telle façon, étant conçu comme doué d'une force par laquelle il persévère dans l'existence (par la Propos. 6, part. 3) et agit suivant le cours nécessaire de sa nature déterminée (voy. la Déf. de l'appétit dans le Schol. de la Propos. 9, part. 3). Or l'essence de la raison n'est autre chose que notre âme, en tant qu'elle comprend clairement et distinctement (voyez-en la Déf. dans le Schol. 2 de la Propos. 40, part. 2). Par conséquent (en vertu de la Propos. 40, part. 2) tout l'effort de notre raison ne va qu'à un seul but, qui est de comprendre.

Maintenant, puisque l'effort de l'âme pour conserver son être ne va, en tant qu'elle exerce sa raison, qu'à comprendre (comme on vient de le démontrer), cet effort pour comprendre est donc (par le Coroll. de la Propos. 22, part. 4) le premier et l'unique fondement de la vertu, et conséquemment ce ne sera pas en vue de quelque autre fin que nous nous efforcerons de comprendre les choses (par la Propos. 25, part. 4) ; mais, au contraire, l'âme, en tant qu'elle use de sa raison, ne pourra concevoir comme bon pour elle que ce qui sera un moyen de comprendre (par la Déf. 1, part. 4). C. Q. F. D.

P27 : Rien ne nous est connu comme certainement bon ou mauvais que ce qui nous conduit à comprendre véritablement les choses, ou ce qui peut nous en éloigner.

P37 : Le bien que désire pour lui-même tout homme qui pratique la vertu, il le désirera également pour les autres hommes, et avec d'autant plus de force qu'il aura une plus grande connaissance de Dieu.

Démonstration : Les hommes, en tant qu'ils vivent sous la conduite de la raison, sont très utiles l'un à l'autre (par le Coroll. 1 de la Propos. 35, part. 4), et conséquemment (par la Propos. 19, part. 4) la raison nous déterminera nécessairement à faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison. Or le bien que désire pour lui-même celui qui vit suivant la raison, c'est-à-dire (par la Propos. 24, part. 4) celui qui pratique la vertu, c'est de comprendre (par la Propos. 26, part. 4). Donc ce même bien qu'il désire pour lui-même, il le désirera aussi pour les autres hommes. En outre, le désir, en tant qu'il se rapporte à l'âme, est l'essence même de l'âme (par la Déf. 1 des pass.) ; or, l'essence de l'âme consiste dans la connaissance (par la Propos. 11, part. 2), laquelle enveloppe la connaissance de Dieu (par la Propos. 47, part. 2), et ne peut, sans la connaissance de Dieu, ni exister, ni être conçue (par la Propos. 15, part. 1). Par conséquent, à mesure que l'essence de l'âme enveloppe une plus grande connaissance de Dieu, l'homme vertueux désire avec plus de force pour les autres le bien qu'il désire pour lui-même. C. Q. F. D.

Scolie I : ... Tout désir, toute action dont nous sommes nous-mêmes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, je les rapporte à la religion. J'appelle piété le désir de faire du bien dans une âme que la raison conduit. Le désir de s'unir aux autres par les liens de l'amitié, quand il possède une âme qui se gouverne par la raison, je le nomme honnêteté, et l'honnête est pour moi ce qui est l'objet des louanges des hommes que la raison gouverne, comme le déshonnête est ce qui est contraire à la formation de l'amitié. ...

P41 : La joie, considérée directement, n'est pas mauvaise, mais bonne ; la tristesse, au contraire, considérée directement, est mauvaise.

P43 : Le chatouillement est susceptible d'excès et peut être mauvais ; la douleur, à son tour, peut être bonne, en tant que le chatouillement ou la joie sont mauvais.

Démonstration : Le chatouillement est un sentiment de joie qui consiste, relativement au corps, en ce que l'une de ses parties, ou bien un certain nombre d'entre elles, sont affectées de préférence à toutes les autres (voyez la Déf. de cette passion dans le Schol. de la Propos. 11, part. 3) ; et cette affection peut avoir une telle puissance qu'elle surpasse les autres actions du corps (par la Propos. 6, part. 4), et s'attache à lui avec persistance, de manière à empêcher que le corps puisse être propre à recevoir des modifications diverses ; d'où il suit (par la Propos. 38, part. 4) que cette affection est mauvaise. Maintenant, la douleur, qui est au contraire un sentiment de tristesse, prise en soi, ne peut être bonne (par la Propos. 41, part. 4). Mais comme sa force et son accroissement se mesurent par le rapport de la puissance d'une cause extérieure avec la nôtre (par la Propos. 5, part. 4), nous pouvons concevoir pour cette passion une infinité de degrés divers de force et des modifications infinies (par la Propos. 3, part. 4), et, en conséquence, on peut la concevoir de telle façon qu'elle puisse contenir le chatouillement, en faire disparaître l'excès, et empêcher ainsi (par la première part. de cette propos.) que le corps ne devienne moins propre à ses fonctions. Or, sous ce point de vue, la douleur est bonne. C. Q. F. D.

P44 : L'amour et le désir sont sujets à l'excès.

P45 : La haine ne peut jamais être bonne.

Scolie : Entre la dérision (que j'ai appelée passion mauvaise dans le Coroll. 1) et le rire, je reconnais une grande différence ; car le rire, comme le badinage, est un pur sentiment de joie ; par conséquent il ne peut avoir d'excès et de soi il est bon (par la Propos. 41, part. 4). En quoi, en effet, est-il plus convenable de soulager sa faim ou sa soif que de chasser la mélancolie ? Telle est du moins ma manière de voir, quant à moi, et j'ai disposé mon esprit en conséquence. Aucune divinité, ni qui que ce soit, excepté un envieux, ne peut prendre plaisir au spectacle de mon impuissance et de mes misères, et m'imputer à bien les larmes, les sanglots, la crainte, tous ces signes d'une âme impuissante. Au contraire, plus nous avons de joie, plus nous acquérons de perfection ; en d'autres termes, plus nous participons nécessairement à la nature divine. Il est donc d'un homme sage d'user des choses de la vie et d'en jouir autant que possible (pourvu que cela n'aille pas jusqu'au dégoût, car alors ce n'est plus jouir). Oui, il est d'un homme sage de se réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ses sens du parfum et de l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même son vêtement, de jouir de la musique, des jeux, des spectacles et de tous les divertissements que chacun peut se donner sans dommage pour personne. En effet, le corps humain se compose de plusieurs parties de différente nature, qui ont continuellement besoin d'aliments nouveaux et variés, afin que le corps tout entier soit plus propre à toutes les fonctions qui résultent de sa nature, et par suite, afin que l'âme soit plus propre, à son tour, aux fonctions de la pensée. Cette règle de conduite que nous donnons est donc en parfait accord et avec nos principes, et avec la pratique ordinaire. Si donc il y a des règles différentes, celle-ci est la meilleure et la plus recommandable de toutes façons, et il n'est pas nécessaire de s'expliquer sur ce point plus clairement et avec plus d'étendue.

P46 : Celui qui vit sous la conduite de la raison s'efforce, autant qu'il est en lui, d'opposer aux sentiments de haine, de colère, de mépris, etc., qu'on a pour lui, des sentiments contraires d'amour et de générosité.

P47 : Les passions de l'espérance et de la crainte ne peuvent jamais être bonnes par elles-mêmes.

Démonstration : L'espérance et la crainte sont des passions inséparables de la tristesse. Car, d'abord, la crainte est une sorte de tristesse (par la Déf. 13 des pass.), et l'espérance (voyez l'Expl. des Déf. 12 et 13 des pass.) est toujours accompagnée de crainte ; d'où il suit (par la Propos. 41, part. 4) que ces passions ne peuvent jamais être bonnes par elles-mêmes, mais seulement en tant qu'elles sont capables d'empêcher les excès de la joie (par la Propos. 43, part. 4). C. Q. F. D.

Scolie : Joignez à cela que ces passions marquent un défaut de connaissance et l'impuissance de l'âme ; et c'est pourquoi la sécurité, le désespoir, le contentement et le remords sont aussi des signes d'impuissance. Car bien que la sécurité et le contentement soient des passions nées de la joie, elles supposent une tristesse antérieure, savoir, celle qui accompagne toujours l'espérance et la crainte. De là vient que plus nous faisons effort pour vivre sous la conduite de la raison, plus aussi nous diminuons notre dépendance à l'égard de l'espérance et de la crainte, plus nous arrivons à commander à la fortune, et à diriger nos actions suivant une ligne régulière et raisonnable.

P50S : ... si un homme n'est jamais conduit, ni par la raison, ni par la pitié, à venir au secours d'autrui, il mérite assurément le nom d'inhumain, puisqu'il ne garde plus avec l'homme aucune ressemblance (par la Propos. 27, part. 3).

P52 : La paix intérieure peut provenir de la raison, et cette paix née de la raison est la plus haute où il nous soit donné d'atteindre.

Scolie : La paix intérieure est réellement l'objet le plus élevé de nos espérances ; car personne (comme on l'a démontré dans la Propos. 25) ne s'efforce de conserver son être pour une autre fin que soi-même ; et comme cette paix intérieure est entretenue et fortifiée en nous par les louanges (en vertu du Coroll. de la propos. 53, part. 3) et troublée au contraire par le blâme d'autrui (en vertu du Coroll. de la Propos. 55, part. 3), on s'explique ainsi que la gloire soit le principal mobile de nos actions, et que la vie avec l'opprobre nous devienne presque insupportable.

P54S : Les hommes ne dirigeant que rarement leur vie d'après la raison, il arrive que ces deux passions de l'humilité et du repentir, comme aussi l'espérance et la crainte qui en dérivent, sont plus utiles que nuisibles ; et puisque enfin les hommes doivent pécher, il vaut encore mieux qu'ils pêchent de cette manière. Car si les hommes dont l'âme est impuissante venaient tous à s'exalter également et par l'orgueil, ils ne seraient plus réprimés par aucune honte, par aucune crainte, et on n'aurait aucun moyen de les tenir en bride et de les enchaîner. Le vulgaire devient terrible dès qu'il ne craint plus. Il ne faut donc point s'étonner que les prophètes, consultant l'utilité commune et non celle d'un petit nombre, aient si fortement recommandé l'humilité, le repentir et la subordination. Car on doit convenir que les hommes dominés par ces passions sont plus aisés à conduire que les autres et plus disposés à mener une vie raisonnable, c'est-à-dire à devenir libres et à jouir de la vie des heureux.

P56CS : ... l'abjection peut se corriger plus aisément que l'orgueil, parce qu'elle est un sentiment de tristesse ; tandis que l'orgueil est un sentiment de joie, et conséquemment cette passion est plus forte que l'autre (par la Propos. 18, part. 4).

P57S : Il serait trop long d'énumérer ici tous les maux qu'entraîne l'orgueil, puisque les orgueilleux sont sujets à toutes les passions, mais à aucune moins qu'à l'amour et à la pitié. Je dois faire remarquer du moins que celui-là aussi est appelé orgueilleux qui pense des autres moins de bien qu'il ne faut ; et dans ce sens l'orgueil peut être défini : un sentiment de joie né d'une fausse opinion qui fait qu'un homme se croit au-dessus de ses semblables. L'abjection, qui est la passion opposée, se définira alors : un sentiment de tristesse né d'une fausse opinion qui fait qu'un homme se croit au-dessous de ses semblables. Cela posé, on conçoit aisément que l'orgueilleux soit nécessairement envieux (voyez le Schol. de la Propos. 55, part. 3) et hâisse surtout ceux qui sont loués pour leurs grandes vertus ; et on comprend aussi que cette haine ne soit pas aisément étouffée par l'amour et par les bienfaits (voyez le Schol. de la Propos. 41, part. 3), et que les hommes de

cette espèce ne se plaisent que dans le commerce de ceux qui flattent l'impuissance de leur âme, et d'un sot font bientôt un insensé.

P58S : Ce qu'on appelle vaine gloire, c'est cette espèce de paix intérieure qui n'est entretenue que par l'opinion du vulgaire, de sorte que, cette opinion venant à disparaître, la paix intérieure, en d'autres termes (par le Schol. de la Propos. 52, part. 4), le souverain bien que chacun aime, disparaît avec elle. Il suit de là que celui qui se fait gloire de l'opinion du vulgaire fait sans cesse effort et s'épuise en inquiétudes de chaque jour pour conserver sa réputation. Le vulgaire, en effet, est changeant et plein d'inconstance, et toute réputation qui ne se maintient pas périt à l'instant. Or, comme tous les glorieux désirent les applaudissements du vulgaire, il est facile à chacun de diminuer la réputation d'un autre, et de cette rivalité qui les anime pour la possession de ce qu'ils croient le souverain bien, naît un désir si violent de s'abaisser l'un l'autre que le vainqueur dans cette lutte est plus glorieux d'avoir nui à ses rivaux que de s'être servi lui-même. Cette gloire, cette paix intérieure, sont donc choses vaines et n'ont aucun fond réel.

Les remarques que je pourrais faire ici sur la honte peuvent se conclure aisément de ce qui a été dit touchant la pitié et le repentir. Je me borne à ajouter que la honte, de même que la commisération, bien qu'elle ne soit pas une vertu, est bonne toutefois, en tant qu'elle marque dans celui qui l'éprouve un désir réel de vivre dans l'honnêteté ; et c'est encore ainsi que la douleur est bonne, en tant qu'elle est une preuve que la partie malade n'est point encore en putréfaction. Ainsi donc, bien qu'un homme qui a honte de quelque action soit par là même dans la tristesse, il est dans un état de perfection plus grand que l'impudent qui n'a aucun désir de bien vivre.

Tels sont les principes que j'avais entrepris d'établir touchant les passions qui dérivent de la joie ou de la tristesse. Quant aux désirs, les uns sont bons, les autres mauvais, suivant qu'ils proviennent de bonnes ou de mauvaises passions. Mais tous ceux qui se forment en nous sous l'influence d'affections passives sont des désirs aveugles.(comme il est aisé de le déduire de ce qui a été dit dans le Schol. de la Propos. 44, part. 4), et ils ne seraient d'aucun usage, si les hommes pouvaient être aisément amenés à vivre sous la conduite de la seule raison. ...

P59 : Toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison nous y peut déterminer indépendamment de cette affection.

Démonstration : Agir selon la raison, ce n'est autre chose (par la Propos. 3 et la Déf. 2, part. 3) qu'accomplir les actions qui résultent de la nécessité de notre nature considérée en elle-même. Or la tristesse est mauvaise, en tant qu'elle diminue ou empêche notre puissance d'agir (par la Propos. 41, part. 4). Donc nous ne pouvons être déterminés par la tristesse à aucune action que nous n'eussions été très capables de faire sous la conduite de la raison. De plus, la joie est mauvaise en tant seulement qu'elle empêche qu'un homme ne soit propre à l'action (par les Propos. 41 et 43, part. 4) ; et par conséquent, sous ce point de vue, elle ne peut non plus nous déterminer à aucune action que nous n'eussions accomplie sous l'empire de la raison. Enfin la joie, en tant qu'elle est bonne, est d'accord avec la raison (elle consiste en effet dans l'augmentation ou dans le développement plus facile de notre puissance d'agir), et sous ce point de vue, la joie n'est une affection passive qu'en ce sens que par elle la puissance d'agir de l'homme n'est pas augmentée jusqu'au point qu'il conçoive et ses actions et soi-même d'une façon adéquate (par la propos. 3, et son Schol.). Par conséquent, si l'homme qui éprouve la joie arrivait à un degré si élevé de perfection qu'il comprît et ses actions et soi-même d'une manière adéquate, il en serait d'autant plus propre à accomplir les actions auxquelles il est déjà déterminé par des affections passives. Or toutes les passions dérivent de la joie, de la tristesse ou du désir (voy. l'explic. de la Déf. 4 des passions), et le désir n'est autre chose que l'effort même que nous faisons pour agir. Donc toutes les actions auxquelles nous sommes déterminés par une affection passive, la raison peut nous les faire accomplir. C. Q. F. D.

P60S : Comme la joie se rapporte la plupart du temps à une seule partie du corps (par le Schol. de la Propos. 44, part. 4), nous désirons la plupart du temps de conserver notre être d'une manière

aveugle et sans égard à la conservation de notre santé. Joignez à cela que les désirs dont notre âme est le plus fortement possédée n'ont de rapport qu'au présent et non à l'avenir (par le Coroll. de la Propos. 9, part. 4).

P61 : Tout désir qui naît de la raison ne peut être sujet à l'excès.

Démonstration : Le désir, considéré d'une manière absolue, c'est (par la Déf. 1 des passions) l'essence même de l'homme, en tant que déterminée de telle ou telle façon à une certaine action ; d'où il suit que le désir qui naît de la raison, c'est-à-dire (par la Propos. 3, part. 3) qui se forme en nous, en tant que nous agissons, c'est l'essence même de l'homme ou sa nature, en tant que déterminée à accomplir les actions qui se conçoivent d'une manière adéquate par cette seule essence (en vertu de la Déf. 2, part. 3). Si donc ce désir pouvait être sujet à l'excès, il faudrait que la nature humaine, prise en soi, pût s'excéder soi-même, c'est-à-dire que sa puissance excédât sa propre puissance, ce qui est une contradiction manifeste. D'où il faut conclure que ce désir ne peut avoir d'excès. C. Q. F. D.

P70Dm : ... l'homme libre, pour éviter la haine des ignorants, pour ne pas se conformer à leurs désirs aveugles, mais bien à la raison seule, s'efforce, autant qu'il est en lui, de se soustraire à leurs bienfaits.

P71 : Les hommes libres seuls sont très reconnaissants les uns à l'égard des autres.

Scolie : La reconnaissance qu'ont les uns pour les autres les hommes qu'un désir aveugle conduit est plutôt un marché ou une fourberie qu'une reconnaissance véritable. ...

AppCh1 : Tous les efforts de l'homme, tous ses désirs, résultent de la nécessité de sa nature propre, de façon qu'ils peuvent être conçus soit par elle seule, comme par leur cause prochaine, soit en tant qu'elle est une partie de la nature et ne peut conséquemment être conçue par soi d'une façon adéquate indépendamment des autres parties.

AppCh2 : Les désirs qui résultent de notre nature, de telle façon qu'ils puissent être conçus par elle seule, sont ceux qui se rapportent, à l'âme, en tant que constituée par des idées adéquates ; les autres désirs ne se rapportent à l'âme qu'en tant qu'elle conçoit les choses d'une façon inadéquate, et la force et l'accroissement de ces désirs ne doivent point être déterminés par la puissance de l'homme, mais par celle des choses extérieures. On a donc raison d'appeler les premiers d'entre ces désirs des actions, et les seconds des passions : ceux-là en effet marquent toujours la puissance de l'homme, ceux-ci au contraire son impuissance et sa connaissance incomplète et mutilée.

AppCh3 : Nos actions, c'est-à-dire ces désirs qui se définissent par la puissance ou la raison de l'homme sont toujours bonnes. Les autres désirs peuvent être tantôt bons, tantôt mauvais.

AppCh4 : Il est donc utile au suprême degré, dans la vie, de perfectionner autant que possible l'entendement, la raison, et c'est en cela seul que consiste le souverain bonheur, la béatitude. La béatitude, en effet, n'est pas autre chose que cette tranquillité de l'âme qui naît de la connaissance intuitive de Dieu, et la perfection de l'entendement consiste à comprendre Dieu, les attributs de Dieu et les actions qui résultent de la nécessité de la nature divine. La fin suprême de l'homme que la raison conduit, son désir suprême, ce désir par lequel il s'efforce de régler tous les autres, c'est donc le désir qui le porte à connaître d'une manière adéquate et soi-même, et toutes les choses qui tombent sous son intelligence.

AppCh30 : Puisqu'il est certain que toutes les choses qui aident les parties de notre corps à s'acquitter de leurs fonctions sont de bonnes choses, et que la joie consiste en ce que la puissance de l'homme, en tant que l'homme se compose d'une âme et d'un corps, est favorisée ou augmentée, il s'ensuit que tout ce qui produit en nous la joie est bon. Cependant l'action des êtres de la nature n'a point pour fin de nous donner de la joie, et leur puissance d'agir ne se règle point sur notre utilité : comme en outre la joie se rapporte le plus souvent d'une manière particulière à une partie déterminée de notre corps, il en résulte que si la raison et la prudence n'interviennent pas, les sentiments de joie tombent dans l'excès, et il en est de même du désir que ces sentiments font

naître. Ajoutez à cela que le premier bien pour nos passions c'est le bien du moment, et que notre âme ne peut être touchée d'une impression égale par la prévision de l'avenir (voyez le Schol. de la Propos. 44, et le Schol. de la Propos. 60, part. 4).

AppCh31 : La superstition semble au contraire ériger en bien tout ce qui cause la tristesse, et en mal tout ce qui cause la joie. Mais comme nous l'avons déjà dit (Schol. de la Propos. 45, part. 4), il n'y a que l'envieux qui puisse se réjouir de mon impuissance et du mal que je souffre.

A mesure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous passons à une plus grande perfection, et par conséquent nous participons davantage de la nature divine ; la joie ne peut donc jamais être mauvaise, tant qu'elle est réglée par la loi de notre utilité véritable. Ainsi celui qui ne sait obéir qu'à la crainte, et ne fait le bien que pour éviter le mal, n'est pas conduit par la raison.

V. De la puissance de l'entendement, ou de la liberté de l'homme.

P2 : Si nous dégageons une émotion de l'âme, une passion, de la pensée d'une cause extérieure, en associant à cette passion des pensées d'une autre espèce, l'amour ou la haine dont cette cause extérieure était l'objet et tous les mouvements de l'âme qui en étaient la suite doivent disparaître aussitôt.

Démonstration : Ce qui constitue en effet la forme ou l'essence de l'amour ou de la haine, c'est un sentiment de joie ou de tristesse accompagné de l'idée d'une cause extérieure (par les Déf. 6 et 7 des passions). Ôtez cette idée, l'essence de l'amour ou de la haine est détruite, et avec elles toutes les passions qui en dérivent. C. Q. F. D.

P4S : ... c'est par un seul et même appétit que l'homme agit et qu'il pâtit. Par exemple, la nature humaine est ainsi faite que tout homme désire que les autres vivent suivant son humeur particulière (par le Schol. de la Propos. 31, part. 3). Or, cet appétit, quand il n'est pas conduit par la raison, est une affection passive qui s'appelle ambition et ne diffère pas beaucoup de l'orgueil, tandis qu'au contraire cet appétit est un principe actif dans un homme que la raison conduit, et une vertu, qui est la piété (voyez le Schol. 1 de la Propos. 37, part. 4, et la 2e Démonstr. de cette même Propos.). Et de même, tous les appétits, tous les désirs ne sont des passions proprement dites qu'en tant qu'elles naissent d'idées inadéquates ; mais en tant qu'ils sont excités et produits par des idées adéquates, ce sont des vertus. Or, tous les désirs qui nous déterminent à l'action peuvent naître aussi bien d'idées adéquates que d'idées inadéquates (voyez la Propos. 59, part. 4). ...

P17 : Dieu est exempt de toute passion, et il n'est sujet à aucune affection de joie ou de tristesse.

Corollaire : Dieu, à parler proprement, n'aime ni ne hait personne. Car Dieu (par la Propos. précéd.) n'éprouve aucune affection de joie ou de tristesse, et en conséquence (par la Déf. 6 et 7 des passions) il n'a pour personne ni haine ni amour.

P18S : On peut objecter cependant qu'en concevant Dieu comme cause de toutes choses, nous le considérons comme cause de la tristesse. Je réponds que la tristesse, en tant que nous en concevons les causes, cesse d'être une passion (par la Propos. 3, part. 5) ; en d'autres termes (par la Propos. 59, part. 3) elle cesse d'être la tristesse ; d'où il suit qu'en tant que nous concevons Dieu comme cause de la tristesse, nous éprouvons de la joie.

P20S : ... l'amour de Dieu est de toutes nos passions la plus constante, et tant qu'il se rapporte au corps, ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même. Quant à la nature de cet amour, en tant qu'il se rapporte uniquement à l'âme, c'est ce que nous verrons plus tard.

... les inquiétudes de l'âme et tous ses maux tirent leur origine de l'amour excessif qui l'attache à des choses sujettes à mille variations et dont la possession durable est impossible. Personne, en effet, n'a d'inquiétude ou d'anxiété que pour un objet qu'il aime, et les injures, les soupçons, les inimitiés n'ont pas d'autre source que cet amour qui nous enflamme pour des objets que nous ne pouvons réellement posséder avec plénitude. Et tout cela doit nous faire comprendre aisément ce

que peut sur nos passions une connaissance claire et distincte, surtout, ce troisième genre de connaissance (voyez le Schol. de la Propos. 47, part. 2) dont le fondement est la connaissance même de Dieu ; car si cette connaissance ne détruit pas absolument nos passions, comme passions (voyez la Propos. 3, et le Schol. de la Propos. 4, part. 5), elle fait du moins que les passions ne constituent que la plus petite partie de notre âme (voyez la Propos. 14, part. 5). De plus elle fait naître en nous l'amour d'un objet immuable et éternel (voyez la Propos. 15, part. 5), que nous possédons véritablement et avec plénitude (voyez la Propos. 45, part. 2) ; et cet amour épuré ne peut dès lors être souillé de ce triste mélange de vices que l'amour amène ordinairement avec soi ; il peut prendre des accroissements toujours nouveaux (par, la Propos. 15, part. 5), occuper la plus grande partie de l'âme (par la Propos. 16, part. 5) et s'y déployer avec étendue. ...

Deux petits retours en arrière sur le « troisième genre de connaissance » dont parle Spinoza à partir d'ici

Partie II, 2, prop 47, sc - Nous voyons par là que l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous. Puisque, d'autre part, tout est en Dieu et se conçoit par Dieu, il s'ensuit que nous pouvons déduire de cette connaissance un très grand nombre de conséquences que nous connaissons adéquatement, et former ainsi ce troisième genre de connaissance dont nous avons parlé dans le Scolie 2 de la Proposition 40 et de l'excellence et de l'utilité duquel il y aura lieu de parler dans la cinquième Partie. Que si d'ailleurs les hommes n'ont pas de Dieu une connaissance aussi claire que des notions communes, cela provient de ce qu'ils ne peuvent imaginer Dieu comme ils imaginent les corps, et ont joint le nom de Dieu aux images des choses qu'ils ont accoutumé de voir, et cela, les hommes ne peuvent guère l'éviter, affectés comme ils le sont continuellement par les corps extérieurs. Et, effectivement, la plupart des erreurs consistent en cela seul que nous n'appliquons pas les noms aux choses correctement. Quand quelqu'un dit que les lignes menées du centre du cercle à la circonférence sont inégales, certes il entend alors par cercle autre chose que ne font les Mathématiciens. De même, quand les hommes commettent une erreur dans un calcul, ils ont dans la pensée d'autres nombres que ceux qu'ils ont sur le papier. C'est pourquoi certes, si l'on a égard à leur Pensée, ils ne commettent point d'erreur ; ils semblent en commettre une cependant, parce que nous croyons qu'ils ont dans la pensée les nombres qui sont sur le papier. S'il n'en était pas ainsi, nous ne croirions pas qu'ils commettent aucune erreur, de même qu'ayant entendu quelqu'un crier naguère que sa maison s'était envolée sur la poule du voisin, je n'ai pas cru qu'il fût dans l'erreur, parce que sa pensée me semblait assez claire. Et de là naissent la plupart des controverses, à savoir de ce que les hommes n'expriment pas correctement leur pensée ou de ce qu'ils interprètent mal la pensée d'autrui. En réalité, tandis qu'ils se contredisent le plus, ils pensent la même chose ou pensent à des choses différentes, de sorte que ce qu'on croit être une erreur ou une obscurité en autrui, n'en est pas une.

2, prop 40, sc 2 - Par tout ce qui a été dit ci-dessus il apparaît clairement que nous avons nombre de perceptions et formons des notions générales tirant leur origine :

1° des objets singuliers qui nous sont représentés par les sens d'une manière tronquée, confuse et sans ordre pour l'entendement (voir Coroll. de la Prop. 29) ; pour cette raison j'ai accoutumé d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience vague ;

2° des signes, par exemple de ce que, entendant ou lisant certains mots, nous nous rappelons des choses et en formons des idées semblables à celles par lesquelles nous imaginons les choses (voir Scolie de la Prop. 18). J'appellerai par la suite l'un et l'autre modes de considérer connaissance du premier genre, opinion ou imagination ;

3° enfin, de ce que nous avons des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses (voir Coroll. de la Prop. 38, Prop. 39 avec son Coroll. et Prop. 40), j'appellerai ce mode Raison et Connaissance du deuxième genre. Outre ces deux genres de connaissance, il y en a encore un troisième, comme je le montrerai dans la suite, que nous appellerons Science intuitive. Et ce

genre de connaissance procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu à la connaissance adéquate de l'essence des choses. J'expliquerai tout cela par l'exemple d'une chose unique. On donne, par exemple, trois nombres pour en obtenir un quatrième qui soit au troisième comme le second au premier. Des marchands n'hésiteront pas à multiplier le second par le troisième et à diviser le produit par le premier, parce qu'ils n'ont pas encore laissé tomber dans l'oubli ce qu'ils ont appris de leurs maîtres sans nulle démonstration, ou parce qu'ils ont expérimenté ce procédé souvent dans le cas de nombres très simples, ou par la force de la démonstration de la proposition 19, livre VII d'Euclide, c'est-à-dire par la propriété commune des nombres proportionnels. Mais pour les nombres les plus simples aucun de ces moyens n'est nécessaire. Étant donné, par exemple, les nombres 1, 2, 3, il n'est personne qui ne voie que le quatrième proportionnel est 6, et cela beaucoup plus clairement, parce que de la relation même, que nous voyons d'un regard qu'a le premier avec le second, nous concluons le quatrième.

P26 : Plus l'âme est propre à connaître les choses d'une connaissance du troisième genre, plus elle désire les connaître de cette même façon.

P28 : Le désir de connaître les choses d'une connaissance du troisième genre ou l'effort que nous faisons pour cela ne peuvent naître de la connaissance du premier genre, mais ils peuvent naître de celle du second.

P32 : Tout ce que nous connaissons d'une connaissance du troisième genre nous fait éprouver un sentiment de joie accompagné de l'idée de Dieu comme cause de notre joie.

Démonstration : De cette espèce de connaissance naît pour l'âme la paix la plus parfaite, c'est-à-dire (par la Déf. 25 des passions) la plus parfaite joie qu'elle puisse ressentir, et cette joie de l'âme est accompagnée de l'idée de soi-même (par la Propos. 27, part. 5.), et partant de l'idée de Dieu à titre de cause (par la Propos. 30, part. 5). C. Q. F. D.

Corollaire : Cette connaissance du troisième genre produit nécessairement l'amour intellectuel de Dieu ; car elle produit (par la Propos. précéd.) une joie accompagnée de l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (par la Déf. 6 des passions) l'amour de Dieu, non pas en tant que nous imaginons Dieu comme présent, mais (par la Propos. 29 part. 5) en tant que nous le concevons comme éternel. Or cet amour est justement ce que j'appelle l'amour intellectuel de Dieu.

P33 : L'amour intellectuel de Dieu, qui naît de la connaissance du troisième genre, est éternel.

Scolie : Bien que cet amour intellectuel de Dieu n'ait pas eu de commencement (par la Propos. précéd.), il a cependant toutes les perfections de l'amour, absolument comme s'il avait une origine, ainsi que nous l'avons supposé dans le Coroll. de la Propos. précédente. Et il n'y a là d'autre différence, sinon que l'âme a possédé éternellement ces mêmes perfections que nous avons supposé qu'elle commençait d'acquérir, et cette possession éternelle a été accompagnée de l'idée de Dieu comme de sa cause éternelle ; et certes, si la joie consiste dans le passage à une perfection plus grande, la béatitude doit consister pour l'âme dans la possession de la perfection elle-même.

P34C : ... il n'y a d'amour éternel que l'amour intellectuel.

P35 : Dieu s'aime soi-même d'un amour intellectuel infini.

P36 : L'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est l'amour même que Dieu éprouve pour soi, non pas en tant qu'infini, mais en tant que sa nature peut s'exprimer par l'essence de l'âme humaine considérée sous le caractère de l'éternité, en d'autres termes, l'amour intellectuel de l'âme pour Dieu est une partie de l'amour infini que Dieu a pour soi-même.

Corollaire : Il résulte de là que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime aussi les hommes, et par conséquent que l'amour de Dieu pour les hommes et l'amour intellectuel des hommes pour Dieu ne sont qu'une seule et même chose.

Scolie : Ceci nous fait clairement comprendre en quoi consistent notre salut, notre béatitude, en d'autres termes notre liberté, savoir, dans un amour constant et éternel pour Dieu, ou si l'on veut,

dans l'amour de Dieu pour nous. Les saintes Ecritures donnent à cet amour, à cette béatitude, le nom de gloire, et c'est avec raison. Que l'on rapporte en effet cet amour, soit à Dieu, soit à l'âme, c'est toujours cette paix intérieure qui ne se distingue véritablement pas de la gloire (voyez les Déf. 25 et 30 des passions). Si vous le rapportez à Dieu, cet amour est en lui une joie (qu'on me permette de me servir encore de ce mot) accompagnée de l'idée de lui-même (par la Propos. 35, part. 5) ; et si vous le rapportez à l'âme, c'est encore la même chose (Par la Propos. 27, part. 5). ...

P42 : La béatitude n'est pas le prix de la vertu, c'est la vertu elle-même, et ce n'est point parce que nous contenons nos mauvaises passions que nous la possédons, c'est parce que nous la possédons que nous sommes capable de contenir nos mauvaises passions.

Démonstration : La béatitude consiste dans l'amour de Dieu (par la Propos. 36, part. 5 et son Schol.), et cet amour naît de la connaissance du troisième genre (par le Coroll. de la Propos. 32, part. 5), et en conséquence (par les Propos. 59 et 3, part. 3), il doit être rapporté à l'âme, en tant qu'elle agit. Cet amour est donc la vertu même (par la Déf. 8, part. 4). Voilà le premier point. De plus, à mesure que l'âme jouit davantage de cet amour divin ou de la béatitude, elle exerce davantage son intelligence (par la Propos. 32, part. 5), c'est-à-dire (par le Coroll. de la Propos. 3, part. 5), elle a plus de puissance sur ses passions, et elle a moins à pâtir des affections mauvaises (par la propos. 38, part. 5) ; d'où il suit que l'âme, dès qu'elle jouit de cet amour divin ou de la béatitude, a le pouvoir de contenir ses mauvaises passions ; et comme la puissance dont l'homme dispose pour cela est tout entière dans l'entendement, il faut conclure que personne ne jouit de la béatitude parce qu'il a contenu ses passions, mais que le pouvoir de contenir ses passions tire son origine de la béatitude elle-même.

Scolie : J'ai épuisé tout ce que je m'étais proposé d'expliquer touchant la puissance de l'âme sur ses passions et la liberté de l'homme. Les principes que j'ai établis font voir clairement l'excellence du sage et sa supériorité sur l'ignorant que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures, et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même, et de Dieu, et de toutes choses ; et pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée. Possédant par une sorte de nécessité éternelle la conscience de soi-même et de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être ; et la véritable paix de l'âme, il la possède pour toujours. La voie que j'ai montrée pour atteindre jusque-là paraît pénible sans doute, mais il suffit qu'il ne soit pas impossible de la trouver. Et certes, j'avoue qu'un but si rarement atteint doit être bien difficile à poursuivre ; car autrement, comment se pourrait-il faire, si le salut était si près de nous, s'il pouvait être atteint sans un grand labeur, qu'il fût ainsi négligé de tout le monde ? Mais tout ce qui est beau est aussi difficile que rare.

Dans la traduction de Charles Appuhn :

Scolie : J'ai achevé ici ce que je voulais établir concernant la puissance de l'Âme sur ses affections et la liberté de l'Âme. Il apparaît par là combien vaut le Sage et combien il l'emporte en pouvoir sur l'ignorant conduit par le seul appétit sensuel. L'ignorant, outre qu'il est de beaucoup de manières ballotté par les causes extérieures et ne possède jamais le vrai contentement intérieur, est dans une inconscience presque complète de lui-même, de Dieu et des choses et, sitôt qu'il cesse de pâtir, il cesse aussi d'être. Le Sage au contraire, considéré en cette qualité, ne connaît guère le trouble intérieur, mais ayant, par une certaine nécessité éternelle conscience de lui-même, de Dieu et des choses, ne cesse jamais d'être et possède le vrai contentement. Si la voie que j'ai montré qui y conduit, paraît être extrêmement ardue, encore y peut-on entrer. Et cela certes doit être ardu qui est trouvé si rarement. Comment serait-il possible, si le salut était sous la main et si l'on y pouvait parvenir sans grand-peine, qu'il fût négligé par presque tous ? Mais tout ce qui est beau est difficile autant que rare.