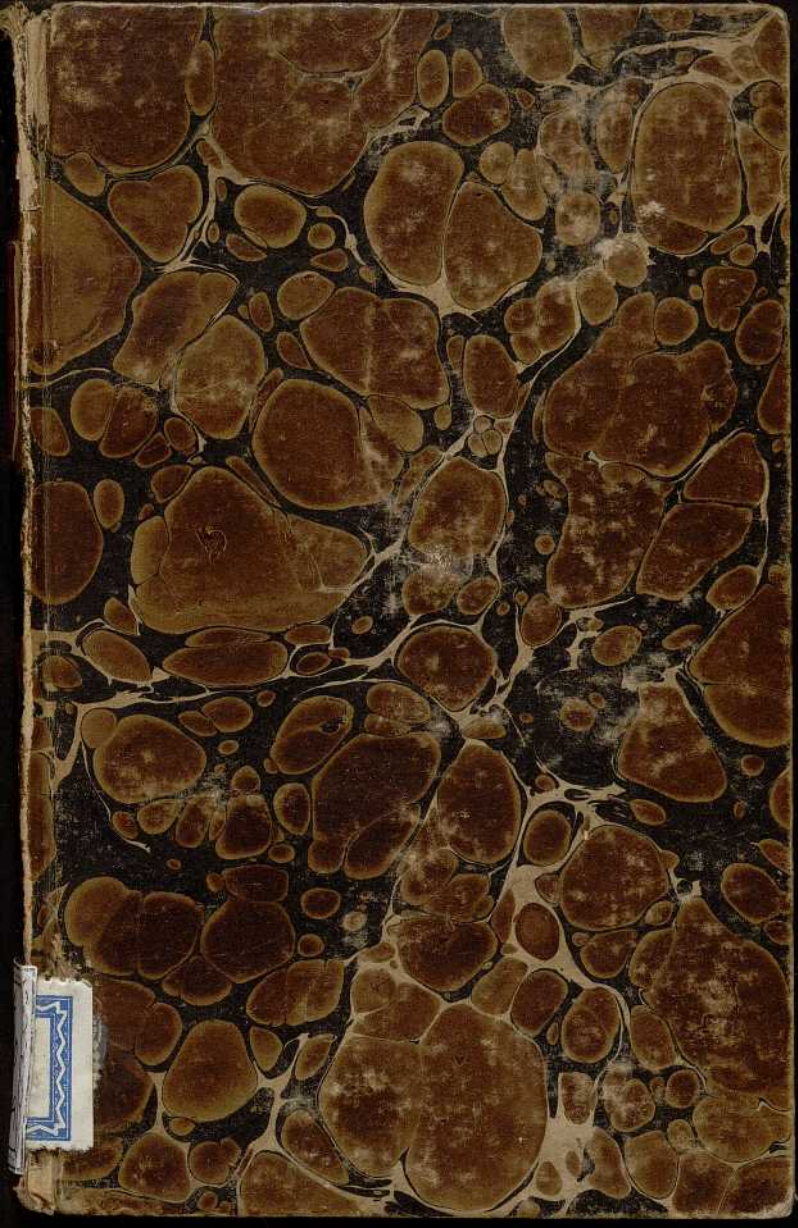
DE LA
ATUR
HUMAIN



Os

DE LA NATURE HUMAINE.

DE LA NATURE HUMAINE,

OU

Exposition des facultés, des actions & des passions de l'AME, & de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont communément ni reçus ni connus.

Par THOMAS HOBBES:

Ouvrage traduit de l'Anglois.

LONDRES.

MDCCLXXII.

AVERTISSEMENT.

Cet Ouvrage parut en Anglois pour la premiere fois en 1640. ; *mais jusqu'ici il n'avoit point été traduit en François. Il est surprenant que l'on ait négligé de le joindre à l'Edition Latine des Oeuvres de Hobbes, publiée à Amsterdam en* 2 *volumes* in-4°. *L'on a donc cru que le public verroit avec plaisir une Traduction Françoise d'un Ouvrage qui, quoique très-court, n'en est ni moins important ni moins lumineux qu'aucun de ceux qui sont sortis de la plume de ce Philosophe célèbre.*

EPITRE DÉDICATOIRE.

Au très-honorable Guillaume Comte de NEWCASTLE, Gouverneur de Son Alteſſe Royale le Prince de GALLES, & Membre du Conſeil-Privé de Sa Majeſté.

Mon très-honoré Lord.

LA raiſon & la paſſion, les principaux ingrédiens de la nature humaine, ont fait éclore deux eſpeces de Sciences, l'une Mathématique & l'autre Dogmatique. La premiere ne donne aucun lieu aux conteſtations, conſiſtant uniquement dans la comparaiſon de la figure & du mouvement, objets ſur leſquels la vérité & l'intérêt des hom-

mes ne ſe trouvent point en oppoſition. Dans la ſeconde au contraire tout eſt ſujet à diſpute, parce qu'elle s'occupe à comparer les hommes, & qu'elle examine leurs droits & leurs avantages, objets ſur leſquels toutes les fois que la raiſon ſera contraire à l'homme, l'homme ſera contraire à la raiſon. De là vient que ceux qui ont écrit ſur la Juſtice & la Politique en général, ſe contrediſent ſouvent eux-mêmes, & ſont contredits par les autres. L'unique moyen de ramener cette Doctrine aux régles infaillibles de la raiſon, c'eſt de commencer par établir des principes que la paſſion ne puiſſe attaquer, d'élever par dégrés ſur ces fondemens ſolides & de rendre inébranlables des vérités puiſées dans les loix de nature, qui juſqu'ici ont été bâties en l'air. Ces principes, MYLORD, ſont ceux que je vous ai déjà

exposés dans nos entretiens particuliers, & que, suivant vos desirs, j'ai placés ici dans un ordre méthodique. Je laisse à ceux qui en auront le loisir ou la volonté, le soin d'appliquer ces principes à la conduite des Souverains avec des Souverains, ou des Souverains avec des Sujets; je me contente de vous les présenter ici comme les seuls fondemens d'une telle science. Pour le style, j'ai plus consulté la Logique que la Réthorique; quant à la doctrine j'ai tâché de la fortifier de preuves, & les conclusions que j'en tire sont telles que, faute d'y avoir fait attention, le gouvernement & la paix n'ont été jusqu'à ce jour fondés que sur des craintes mutuelles. Il seroit donc très-avantageux pour la République que chacun adoptât, sur la Loi & la Politique, les opinions que j'expose dans cet ouvrage; ce motif

ſuffit, je penſe, pour juſtifier la liberté que je prends de le mettre ſous votre protection, afin qu'il puiſſe ſe faire jour juſqu'à ceux qui ſe trouvent le plus intéreſſés aux objets qu'il contient. Je ne deſire du reſte que la continuation des faveurs dont vous daignez m'honorer ; tout m'oblige à faire des efforts pour les mériter par mon zêle à remplir les ordres que vous voudrez bien me donner.

Je ſuis,

Mon très-honoré Lord,

Votre très-humble &
très-obligé Serviteur

THOMAS HOBBES.

Le 9. de May 1640.

DE LA NATURE HUMAINE.

CHAPITRE PREMIER.

Nature de l'Homme composée des facultés du Corps & de celles de l'Esprit.

§. 1. POUR se faire une idée claire des élémens du Droit Naturel & de la Politique, il est important de connoître la nature de l'Homme, de sçavoir ce que c'est qu'un Corps politique & ce que nous entendons par Loi. Depuis l'antiquité jusqu'à nous, les Ecrits multipliés qui ont paru sur ces objets, n'ont fait qu'accroître les doutes & les disputes: mais la véritable science ne devant produire ni doutes ni disputes, il est évident que ceux qui jusqu'ici ont traité ces matieres ne les ont point entendues.

§. 2. Mes opinions ne peuvent causer aucun mal, quand même je m'égarerois

autant que ceux qui m'ont précédé dans la même carriere. Le pis aller ſeroit de laiſſer les hommes au point où ils en ſont, je veux dire dans le doute & la diſpute. Cependant comme je ne prétends rien avancer ſans examen, & comme je ne veux que préſenter aux hommes des vérités déjà connues, ou qu'ils ſont à portée de découvrir par leur propre expérience, j'oſe me flatter de m'égarer beaucoup moins; & s'il m'arrive de tomber dans quelque erreur, ce ne ſera qu'en tirant des conſéquences trop précipitées, écueil que je tâcherai d'éviter autant qu'il dépendra de moi.

§. 3. D'un autre côté, ſi comme il peut aiſément arriver aux autres, des raiſonnemens juſtes ne ſont pas capables d'arracher l'aſſentiment de ceux qui, ſatisfaits de leur propre ſçavoir, ne peſent point ce qu'on leur dit, ce ſera leur faute & non la mienne; car ſi c'eſt à moi d'expoſer mes raiſons, c'eſt à eux d'y donner leur attention.

§. 4. La nature de l'homme eſt la ſomme de ſes facultés naturelles, telles que la nutrition, le mouvement, la génération, la ſenſibilité, la raiſon &c. Nous nous accordons tous à nommer ces facultés *naturelles*; elles ſont renfermées dans la notion de l'homme que l'on définit un animal raiſonnable.

§. 5. D'après les deux parties dont l'homme eſt compoſé je diſtingue en lui deux eſpeces de facultés, celles du corps & celles de l'eſprit.

§. 6. Comme il n'eſt point néceſſaire pour mon objet actuel d'entrer dans un détail anatomique & minutieux des facultés du corps, je me contenterai de les réduire à trois, la faculté *nutritive*, la faculté *motrice* ou de ſe mouvoir, & la faculté *générative* ou de ſe propager.

§. 7. Quant aux facultés de l'eſprit il y en a deux eſpeces; *connoître* & *imaginer*, ou concevoir & ſe mouvoir. Commençons par la faculté de connoître.

Pour comprendre ce que j'entends par

la faculté de connoître, il faut ſe rappeller qu'il y a continuellement dans notre eſprit des images ou des concepts des choſes qui ſont hors de nous, enſorte que ſi un homme vivoit & que tout le reſte du monde fût anéanti, il ne laiſſeroit pas de conſerver l'image des choſes qu'il y auroit précédemment apperçues; en effet chacun ſçait par ſa propre expérience que l'abſence ou la deſtruction des choſes une fois imaginées, ne produit point l'abſence ou la destruction de l'imagination elle-même. L'image ou repréſentation des qualités des Etres qui ſont hors de nous, eſt ce qu'on nomme le *concept*, l'*imagination*, l'*idée*, la *notion*, la *connoiſſance* de ces Etres: la faculté ou le pouvoir par lequel nous ſommes capables d'une telle connoiſſance, eſt ce que j'appelle ici *pouvoir cognitif* ou *conceptif*, ou pouvoir de connoître ou de concevoir.

CHAPITRE II.

§. 1. *Des Conceptions.* 2. *Définition du Sentiment.* 3. *D'où vient la différence des Conceptions.* 4. *Quatre propositions relatives à la nature de la Conception.* 5. *Preuve de la premiere.* 6. *Preuve de la seconde.* 7. & 8. *Preuves de la troisieme.* 9. *Preuve de la quatrieme.* 10. *De l'erreur de nos Sens.*

§. 1. APRÈS avoir expliqué ce que j'entends par *Concevoir*, ou par d'autres mots équivalens, je vais parler des Conceptions mêmes, & je ferai voir leurs différences, leurs causes, la façon dont elles sont produites, autant que cela sera nécessaire en cet endroit.

§. 2 Originairement toute Conception procede de l'action de la chose dont elle est la conception. Lorsque l'action est

présente, la conception que cette action produit se nomme *Sentiment*, & la chose par l'action de laquelle le Sentiment est produit, se nomme l'objet du Sens.

§. 3. A l'aide de nos organes divers nous avons des conceptions différentes de qualités diverses dans les objets. Par la vue nous avons une conception ou une image composée de *couleur* & de *figure*; voilà toute la connoissance qu'un objet nous donne sur sa nature par le moyen de l'œil. Par l'oüie nous avons une conception appellée *Son*; c'est toute la connoissance qu'un objet peut nous fournir de sa qualité par le moyen de l'oreille. Il en est de même des autres sens, à l'aide desquels nous recevons les conceptions des différentes natures ou qualités des objets.

§. 4. Comme dans la vision, l'image, composée de couleur & de figure, est la connoissance que nous avons des qualités de l'objet de ce sens, il n'est pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que

la couleur & la figure ſont les vraies qualités de l'objet, & par conſéquent que le ſon ou le bruit ſont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été ſi long-tems reçue que le ſentiment contraire doit paroître un paradoxe étrange ; cependant pour maintenir cette opinion il faudroit ſuppoſer des eſpeces viſibles & intelligibles allant & venant de l'objet ; ce qui eſt pire qu'un paradoxe, puiſque c'eſt une impoſſibilité.

Je vais donc tâcher de prouver clairement les principes ſuivans.

Que le ſujet auquel la couleur & l'image ſont inhérentes n'eſt point l'objet ou la choſe vue.

Qu'il n'y a réellement hors de nous rien de ce que nous appellons image ou couleur.

Que cette image ou couleur n'eſt en nous qu'une apparence du mouvement, de l'agitation ou du changement que l'objet produit ſur le cerveau, ſur les eſprits ou ſur la ſubſtance renfermée dans la tête.

Que comme dans la vision, de même dans toutes les conceptions qui nous viennent des autres sens, le sujet de leur inhérence n'est point l'objet, mais l'Etre qui sent.

§. 5. Tout homme a l'expérience d'avoir vu le soleil ou d'autres objets visibles réfléchis dans l'eau ou dans des verres; cette expérience suffit seule pour conclure que l'image & la couleur peuvent être là où n'est pas la chose qu'on voit. Mais comme on peut dire que, quoique l'image dans l'eau ne soit point dans l'objet, mais soit une chose purement phantastique, cependant il peut y avoir réellement de la couleur dans la chose elle-même, je pousse plus loin cette expérience, & je dis que souvent l'on voit le même objet double, comme deux chandelles pour une, ce qui peut venir de quelque dérangement dans la machine, ou sans dérangement quand on le veut; or que les organes soient bien ou mal disposés, les couleurs &

les figures dans ces deux images de la même chose ne peuvent lui être inhérentes, puisque la chose vue ne peut point être en deux endroits à la fois.

L'une de ces images n'est point inhérente à l'objet; car en supposant que les organes de la vue soient alors également bien ou mal disposés, l'une d'entre elles n'est pas plus inhérente à l'objet que l'autre, & conséquemment aucune des deux images n'est dans l'objet : ce qui prouve la premiere proposition avancée au Paragraphe précédent.

§. 6. En second lieu, chacun peut s'assurer que l'image d'un objet qui se réfléchit dans de l'eau ou dans un verre, n'est pas un Etre existant dans l'eau ou derriere le verre : ce qui prouve la seconde proposition.

§. 7. En troisieme lieu, nous devons considérer que dans toute grande agitation ou concussion du cerveau, telle que celle qui arrive lorsqu'on reçoit à l'œil un coup qui dérange le nerf optique, on

voit une certaine lumiere ; mais cette lumiere n'eſt rien d'extérieur, ce n'eſt qu'une apparence ; il n'y a de réel que la concuſſion ou le mouvement des parties du nerf optique. Expérience qui nous autoriſe à conclure que l'apparence de la lumiere n'eſt dans le vrai qu'un mouvement qui s'eſt fait au dedans de nous. Si donc des corps lumineux peuvent exciter un mouvement capable d'affecter le nerf optique de la maniere qui lui eſt propre, il s'enſuivra une image de la lumiere à-peu-près dans la direction ſuivant laquelle le mouvement avoit été en dernier lieu imprimé jusqu'à l'œil ; c'eſt-à-dire, dans l'objet, ſi nous le regardons directement, & dans l'eau ou dans le verre, lorſque nous le regardons ſuivant la ligne de réflexion. Ce qui prouve la troiſieme propoſition, ſçavoir, que l'image & la couleur ne ſont que des apparences du mouvement, de l'agitation ou du changement qu'un objet produit ſur le cerveau, ſur l'eſprit,

ou ſur quelque ſubſtance interne renfermée dans la tête.

§. 8. Il n'eſt pas difficile de démontrer que tous les corps lumineux produiſent un mouvement ſur l'œil, & par le moyen de l'œil ſur le nerf optique, qui agit ſur le cerveau, ce qui occaſionne l'apparence de la lumiere ou de la couleur. Premiérement il eſt évident que le feu, le ſeul corps lumineux qui ſoit ſur la terre, agit ou ſe meut également en tout ſens; au point que ſi on arrête ſon mouvement ou ſi on l'enveloppe, il s'éteint & n'eſt plus du feu. De plus, il eſt démontré par l'expérience que le feu agit de lui-même par un mouvement alternatif d'expanſion & de contraction que l'on nomme vulgairement *flâme*, ou *ſcintillation*. De ce mouvement dans le feu, il doit néceſſairement réſulter une preſſion ou répulſion d'une partie du *medium* qui lui eſt contigu, par laquelle cette partie preſſe ou repouſſe la plus proche, & ainſi ſucceſſivement

une partie en chaſſe une autre vers l'œil même ; & en même tems la partie extérieure de l'œil preſſe la partie intérieure ſuivant les loix de la réfraction. Or l'enveloppe intérieure de l'œil n'eſt qu'une portion du nerf optique, ce qui fait que le mouvement eſt par ſon moyen continué juſqu'au cerveau, qui par ſa réſiſtance ou réaction meut à ſon tour le nerf optique ; & faute de concevoir cet effet comme réaction ou rebond du dedans, nous le croyons du dehors, & l'appellons *lumiere*, ainſi qu'on l'a déjà prouvé par l'expérience du coup ſur l'œil. Nous n'avons point de raiſon pour douter que le ſoleil, qui eſt la ſource de la lumiere, agiſſe, au moins dans le cas dont il s'agit, autrement que le feu. Cela poſé, toute viſion tire ſon origine d'un mouvement, tel que celui qui vient d'être décrit ; car où il n'y a point de lumiere il n'y a point de viſion ; ainſi la couleur doit être la même choſe que la lumiere, comme étant l'ef-

fet des corps lumineux ; la ſeule différence qu'il y ait, c'eſt que quand la lumiere vient directement de la fontaine de l'œil, ou indirectement de la réflexion des corps unis & polis & qui n'ont point de mouvement interne particulier propre à l'altérer, nous l'appellons *lumiere*; au lieu que lorſqu'elle vient frapper l'œil par réflexion ou qu'elle eſt renvoyée par des corps inégaux, raboteux, ou qui ont un mouvement propre capable de l'altérer, nous l'appellons *couleur*; la lumiere ou la couleur ne different qu'en ce que la premiere eſt pure, & l'autre eſt une lumiere troublée. Ce qui a été dit nous prouve non ſeulement la vérité de la troiſieme propoſition, mais encore nous fait connoître la façon dont ſe produiſent la lumiere & les couleurs.

§. 9. Comme la couleur n'eſt point inhérente à l'objet, mais n'eſt que l'action de cet objet ſur nous, cauſée par un mouvement tel que nous l'avons décrit, de même le ſon n'eſt pas dans

l'objet que nous entendons, mais dans nous-mêmes. Une preuve de cette vérité, c'eſt que de même qu'un homme peut voir double ou triple, il peut auſſi entendre deux ou trois fois par le moyen des échos multipliés, leſquels échos ſont des ſons comme leur générateur. Or ces ſons n'étant pas dans le même lieu, ne peuvent pas être inhérens au corps qui les produit. Rien ne peut produire ce qui n'eſt pas en lui-même; le battant n'a pas de ſon en lui-même; mais il a du mouvement & en produit dans les parties internes de la cloche; de même la cloche a du mouvement, mais n'a pas de ſon; elle donne du mouvement à l'air; cet air a du mouvement, mais non du ſon; il communique ce mouvement au cerveau par l'oreille & ſes nerfs; le cerveau a du mouvement & non du ſon; l'impulſion reçue par le cerveau rebondit ſur les nerfs qui émanent de lui, & alors elle devient une apparence que nous appellons *le ſon*.

Si nous étendons nos expériences ſur les autres ſens il ſera facile de s'appercevoir que l'*odeur* & la *ſaveur* d'une même ſubſtance ne ſont pas les mêmes pour tous les hommes, & nous en conclurons qu'elles ne réſident point dans la ſubſtance que l'on ſent ou que l'on goûte, mais dans les organes. Par la même raiſon, la chaleur que le feu nous fait éprouver eſt évidemment en nous, & elle eſt très-différente de la chaleur qui exiſte dans le feu; car la chaleur que nous éprouvons eſt ou un plaiſir ou une douleur ſuivant qu'elle eſt douce ou violente, tandis qu'il ne peut y avoir ni plaiſir ni douleur dans les charbons.

Cela ſuffit pour nous prouver la quatrieme & derniere propoſition, ſçavoir, que, de même que dans la viſion, dans toutes les conceptions qui réſultent des autres ſens, le ſujet de leur inhérence n'eſt point dans l'objet mais dans celui qui ſent.

§. 10. Il ſuit encore de là que tous

les accidens ou toutes les qualités que nos ſens nous montrent comme exiſtans dans le monde, n'y ſont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences ; il n'y a réellement dans le monde, hors de nous, que les mouvemens par leſquels ces apparences ſont produites. Voilà la ſource des erreurs de nos ſens, que ces mêmes ſens doivent corriger ; car de même que mes ſens me diſent qu'une couleur réſide dans l'objet que je vois directement, mes ſens m'apprennent que cette couleur n'eſt point dans l'objet, lorſque je le vois par réflexion.

CHAP-

CHAPITRE III.

§. 1. *Définition de l'Imagination.* 2. *Définition du Sommeil & des Rêves.* 3. *Cause des Rêves.* 4. *La Fiction définie.* 5. *Définition des Phantômes.* 6. *Définition de la Mémoire.* 7. *En quoi la Mémoire consiste.* 8. *Pourquoi dans les Rêves l'homme ne croit jamais rêver.* 9. *Pourquoi il y a peu de choses qui paroissent étranges dans les Rêves.* 10. *Qu'un Rêve peut être pris pour une réalité ou pour une vision.*

§. 1. COMME un eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jettée ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussi-tôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse ; de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne

ceſſe pas auſſi-tôt que cet objet ceſſe d'agir ſur les organes. C'eſt-à-dire, que, quoique le ſentiment ne ſubſiſte plus, ſon image ou ſa conception reſte, mais plus confuſe lorſqu'on eſt éveillé, parce qu'alors quelque objet préſent remue ou ſollicite continuellement les yeux ou les oreilles, & en tenant l'eſprit dans un mouvement plus fort, l'empêche de s'appercevoir d'un mouvement plus foible. C'eſt cette conception obſcure & confuſe que nous nommons *Fantaiſie* ou *Imagination*. Ainſi l'on peut définir l'Imagination une conception qui reſte & qui s'affoiblit peu à peu à la ſuite d'un acte des ſens.

§. 2. Mais lorſqu'il n'y a point de ſenſation actuelle, comme dans le ſommeil, alors les images qui reſtent à la ſuite de la ſenſation quand elles ſont en grand nombre, comme dans les rêves, ne ſont point obſcures, mais ſont auſſi fortes, auſſi claires que dans la ſenſation même. La raiſon en eſt que la cauſe qui obſcur-

ciſſoit & affoibliſſoit les conceptions, je veux dire la ſenſation ou l'opération actuelle de l'objet, eſt écartée; en effet le ſommeil eſt la privation de l'acte de la ſenſation, quoique le pouvoir de ſentir reſte toujours; & les rêves ſont les imaginations de ceux qui dorment.

§. 3. Les cauſes des ſonges & des rêves, quand ils ſont naturels, ſont les actions ou les efforts des parties internes d'un homme ſur ſon cerveau, efforts par leſquels les paſſages de la ſenſation engourdis par le ſommeil ſont reſtitués dans leur mouvement. Les ſignes qui nous prouvent cette vérité, ſont les différences des ſonges, (les vieillards rêvant plus ſouvent & plus péniblement que les jeunes gens), différences qui ſont dues aux différens accidens ou états du corps humain. C'eſt ainſi que des rêves voluptueux ou des rêves de colere dépendent du plus ou du moins de chaleur avec lequel le cœur ou les parties internes agiſſent ſur le cerveau. C'eſt

encore ainſi que la deſcente ou l'action de différentes ſortes de liqueurs animales ſur les organes nous procure des rêves dans leſquels nous goûtons ou nous buvons des mets ou des breuvages différens. Et je crois qu'il y a un mouvement réciproque du cerveau & des parties vitales qui agiſſent & réagiſſent les uns ſur les autres, ce qui fait que non ſeulement l'imagination produit du mouvement dans ces parties, mais encore que le mouvement de ces parties produit une imagination ſemblable à celle qui l'avoit excité. Si le fait eſt vrai, & ſi des imaginations triſtes ſont propres à nourrir la mélancolie, nous reconnoîtrons la raiſon pour laquelle la mélancolie, quand elle eſt forte, produit réciproquement des rêves fâcheux, & les effets de la volupté peuvent dans un rêve produire l'image de la perſonne qui les a cauſés. Un autre ſigne qui prouve que les rêves ſont produits par l'action des parties intérieures, c'eſt le désordre ou la liaiſon

accidentelle d'une conception ou d'une image à une autre : car lorſque nous ſommes éveillés, la conception ou la penſée antécédente amene la ſubſéquente ou en eſt la cauſe, de même que ſur une table unie & ſeche l'eau ſuit le doigt; au lieu que dans le rêve il n'y a pour l'ordinaire aucune liaiſon, & quand il y en a, ce n'eſt que par hazard; ce qui doit venir néceſſairement de ce que dans les rêves le cerveau ne jouit pas de ſon mouvement dans toutes ſes parties également, ce qui fait que nos penſées ſont ſemblables aux étoiles lorſqu'elles ſe montrent aux travers de nuages qui paſſent avec rapidité, non dans l'ordre néceſſaire pour être obſervées, mais ſuivant que le vol incertain des nuages le permet.

§. 4. De même que l'eau, ou tout fluide agité en même tems par des forces diverſes, prend un mouvement compoſé de toutes ces forces, ainſi le cerveau ou l'eſprit qu'il contient, ayant été remué par des objets divers, com-

pose une imagination totale dont les conceptions diverses que la sensation avoit fourni séparées, sont les élémens; ainsi, par exemple, les sens nous ont montré dans un tems la figure d'une montagne, & dans un autre tems la couleur de l'or, ensuite l'imagination les réunit à la fois & en fait une montagne d'or. Voilà comment nous voyons des châteaux dans les airs, des chimeres, des monstres qui ne se trouvent point dans la nature, mais qui ont été apperçus par les sens en différentes occasions: c'est cette composition que l'on désigne communément sous le nom de *fiction* de l'esprit.

§. 5. Il y a une autre espece d'imagination qui pour la clarté le dispute avec la sensation aussi-bien que les rêves; c'est celle que nous avons lorsque l'action du sens a été longue ou véhémente; le sens de la vue nous en fournit des expériences plus fréquentes que les autres. Nous en avons des exemples dans l'image qui demeure dans l'œil,

après avoir regardé le ſoleil ; dans ces bluettes que nous appercevons dans l'obſcurité, comme je crois que tout homme le ſçait par ſa propre expérience & ſur-tout ceux qui ſont craintifs & ſuperſtitieux. Ces ſortes d'images, pour les diſtinguer, peuvent être appellées des *phantômes*.

§. 6. C'eſt, comme on l'a déjà dit, par les ſens, qui ſont au nombre de cinq, que nous ſommes avertis des objets hors de nous ; cet avertiſſement forme la conception que nous en avons ; car quand la conception de la même choſe revient, nous nous appercevons qu'elle vient de nouveau, c'eſt-à-dire, que nous avons eu la même conception auparavant, ce qui eſt la même choſe que d'imaginer une choſe paſſée ; ce qui eſt impoſſible à la ſenſation, qui ne peut avoir lieu que quand les choſes ſont préſentes. Ainſi cela peut être regardé comme un ſixieme ſens, mais interne, & non extérieur comme les autres ; c'eſt ce que

l'on désigne communément sous le nom de *ressouvenir*.

§. 7. Quant à la maniere dont nous appercevons une conception passée, il faut se rappeller qu'en donnant la définition de l'imagination nous avons dit que c'étoit une conception qui s'affoiblissoit ou s'obscurcissoit peu à peu. Une conception obscure est celle qui représente un objet entier à la fois, sans nous montrer ses plus petites parties; & l'on dit qu'une conception ou représentation est plus ou moins claire selon qu'un nombre plus ou moins grand des parties de l'objet conçu antérieurement, nous est représenté. Ainsi en trouvant que la conception, qui au moment où elle a été d'abord produite par les sens, étoit claire, & représentoit distinctement les parties de l'objet, est obscure & confuse lorsqu'elle revient, nous nous appercevons qu'il lui manque quelque chose que nous attendions, ce qui nous fait juger qu'elle est passée & qu'elle a

ſouffert du déchet. Par exemple, un homme qui ſe trouve dans une ville étrangere voit non ſeulement des rues entieres, mais peut encore diſtinguer des maiſons particulieres & des parties de maiſons, mais lorſqu'il eſt une fois ſorti de cette ville, il ne peut plus les diſtinguer dans ſon eſprit auſſi particuliérement qu'il avoit fait, parce qu'alors il y a des maiſons ou des parties qui lui échappent; cependant alors ils ſe reſſouvient mais moins parfaitement; par la ſuite des tems l'image de la ville qu'il a vue ne ſe repréſente à lui que comme un amas confus de bâtimens, & c'eſt preſque tout comme s'il l'avoit oubliée. Ainſi en voyant que le ſouvenir eſt plus ou moins marqué ſelon que nous lui trouvons plus ou moins d'obſcurité, pourquoi ne dirions-nous pas que le ſouvenir n'eſt que le défaut des parties que chaque homme s'attend à voir ſuccéder, après avoir eu la conception d'un tout? Voir un objet à une grande diſtance de

lieu ou se rappeller un objet à une grande distance de tems, c'est avoir des conceptions semblables de la chose : car il manque dans l'un & l'autre cas la distinction des parties ; l'une de ces conceptions étant foible par la grande distance, d'où la sensation se fait ; l'autre par le déchet qu'elle a souffert.

§. 8. De ce qui vient d'être dit il suit qu'un homme ne peut jamais sçavoir qu'il rêve ; il peut rêver qu'il doute s'il rêve ou non ; la clarté de l'imagination lui représentant la chose avec autant de parties que le sens même, il ne peut l'appercevoir que comme présente ; tandis que de sçavoir qu'il rêve, ce seroit penser que ces conceptions, (c'est-à-dire ses rêves) sont plus obscures qu'elles ne l'étoient par le sens : de sorte qu'il faudroit qu'il crût qu'elles sont tout à la fois aussi claires & non pas aussi claires que le sens, ce qui est impossible.

§. 9. C'est par la même raison que dans les rêves les hommes ne sont point

ſurpris des lieux & des perſonnes qu'ils voient, comme ils le ſeroient s'ils étoient éveillés ; en effet un homme éveillé ſeroit étonné de ſe trouver dans un lieu où il n'auroit point été précédemment, ſans ſçavoir ni comment ni par où il y ſeroit arrivé ; mais dans un rêve on ne fait que peu ou point réflexion à ces choſes ; la clarté de la conception dans le rêve ôte la défiance, à moins que la choſe ne ſoit très-extraordinaire, comme, par exemple, ſi l'on rêvoit que l'on eſt tombé de fort haut ſans ſe faire aucun mal : en pareil cas communément on ſe réveille.

§. 10. Il n'eſt pas impoſſible qu'un homme ſe trompe au point de croire que ſon rêve eſt une réalité après qu'il eſt paſſé : car s'il rêve de choſes qui ſont ordinairement dans ſon eſprit & dans le même ordre que lorſqu'il eſt éveillé, & ſi à ſon réveil il ſe trouve au même lieu où il s'étoit couché, ce qui peut très bien arriver ; je ne vois aucun ſigne

propre à lui faire discerner s'il a rêvé ou non ; & par conséqueut je ne suis point surpris de voir un homme raconter quelquefois son rêve comme si c'étoit une vérité, ou le prendre pour une vision.

* * * * * * * * * *
* * * * * * * *
* * * * * * *
* * * * * *
* * * * *
* * *
* *
*

CHAPITRE IV.

§. 1. *Du Discours.* 2. *De la liaison des Pensées.* 3. *De l'Extravagance.* 4. *De la Sagacité.* 5. *De la Réminiscence.* 6. *De l'Expérience.* 7. *De l'Attente.* 8. *De la Conjecture.* 9. *Des Signes.* 10. *De la Prudence.* 11. *Des précautions à conclure d'après l'expérience.*

§. 1. La succession des conceptions dans l'esprit, leur suite ou leur liaison, peut être casuelle & incohérente, comme il arrive dans les songes pour la plupart du tems, ou peut être ordonnée, comme lorsqu'une premiere pensée amene la suivante, & alors cette suite ou série de pensées se nomme *Discours.* Mais comme le mot *Discours* est pris communément pour une liaison ou une conséquence dans les mots, afin

d'éviter toute équivoque je l'appellerai *Raiſonnement*.

§. 2. La cauſe de la liaiſon ou conſéquence d'une conception à une autre, eſt leur liaiſon ou conſéquence dans le tems que ces conceptions ont été produites par le ſens. Par exemple, de *Saint André* l'eſprit ſe porte ſur *Saint Pierre*, parce que leurs noms ſe trouvent enſemble dans l'Ecriture. De *Saint Pierre* l'eſprit ſe porte ſur une *Pierre*, & une pierre nous conduit à penſer à une fondation, parce que nous les voyons enſemble; par la même raiſon une fondation nous conduit à penſer à l'Egliſe; l'Egliſe nous préſente l'idée d'un peuple; l'idée d'un peuple nous mene à celle du tumulte. D'après cet exemple on voit que l'eſprit en partant d'un point peut ſe porter où il veut: mais comme dans la ſenſation la conception de cauſe & celle d'effet peuvent ſe ſuccéder l'une à l'autre, la même choſe, d'après la ſenſation, peut ſe faire dans l'imagi-

nation, & cela arrive pour l'ordinaire; ce qui vient de l'appétence ou du desir de ceux qui ayant une conception de la fin, ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. C'est ainsi qu'un homme de l'idée de l'*honneur* dont il a appétence ou le desir, vient à l'idée de la *sagesse* qui est un moyen de parvenir à l'honneur, & de là passe à l'idée de l'*étude*, qui est le moyen d'acquérir de la sagesse.

§. 3. Indépendamment de cette espece de discours ou de raisonnement par lequel nous procédons d'une chose à une autre, il y en a encore de différentes sortes. D'abord il y a, par exemple, dans les sensations des liaisons de conceptions que nous pouvons appeller extravagances ou *écarts*. C'est ce que nous voyons dans un homme qui regarde à terre pour chercher autour de lui quelque petit objet qu'il aura perdu; les chiens de chasse en défaut, quand ils portent le nez en l'air pour reprendre

la voye ; la façon desordonnée dont un petit chien court, &c ; alors nous partons d'un point arbitraire.

§. 4. Une autre ſorte de raiſonnement, c'eſt celui qui commence par l'appétence ou le deſir de recouvrer une choſe perdue, & qui du préſent remonte en arriere, c'eſt-à-dire, de la penſée du lieu où nous nous appercevons de la perte, à la penſée du lieu d'où nous ſommes venus récemment, & de la penſée de ce dernier lieu à celle du lieu où nous avons été auparavant, & ainſi de ſuite juſqu'à ce que nous nous remettions d'idée, dans l'endroit où nous avions encore la choſe qui nous manque; voilà ce que nous appellons *réminiſcence*.

§. 5. Le ſouvenir de la ſucceſſion d'une choſe relativement à une autre, c'eſt-à-dire, de ce qui l'a précédé, ſuivi & accompagné s'appelle *expérience*, ſoit qu'elle ait été faite volontairement, comme lorſqu'un homme expoſe quelque choſe au feu pour en connoître l'effet réſultant,

tant, ſoit qu'elle ſe faſſe indépendamment de nous, comme quand nous nous rappellons que l'on a du beau tems le matin qui vient à la ſuite d'une ſoirée durant laquelle l'air étoit rouge. Avoir fait un grand nombre d'obſervations eſt ce que nous appellons avoir de l'expérience, ce qui n'eſt que le ſouvenir d'effets ſubſéquens produits par des cauſes antécédentes.

§. 7. Nul homme ne peut avoir dans l'eſprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'exiſte point encore; c'eſt de nos conceptions du paſſé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au paſſé relativement le nom de futur. Ainſi quand un homme a été accoutumé à voir les mêmes cauſes ſuivies des mêmes effets, lorſqu'il voit arriver les mêmes choſes qu'il a vues auparavant, il s'attend aux mêmes conſéquences. Par exemple, un homme qui a vu ſouvent des offenſes ſuivies de châtiment, lorſqu'il voit commettre une

offenſe actuellement il s'imagine qu'elle ſera punie. Ainſi les hommes appellent *futur* ce qui eſt conſéquent à ce qui eſt préſent. Voilà comme le ſouvenir devient une prévoyance des choſes à venir, c'eſt-à-dire, nous donne l'attente ou la préſomption de ce qui doit arriver.

§. 8. De la même maniere, ſi un homme voit actuellement ce qu'il a vu précédemment, il penſe que ce qui a précédé ce qu'il a vu auparavant, a auſſi précédé ce qu'il voit préſentement. Par exemple, celui qui a vu qu'il reſtoit des cendres après le feu, lorſqu'il revoit des cendres en conclut qu'il y a eu du feu. C'eſt-là ce qu'on nomme *Conjecture* du paſſé, ou *préſomption* d'un fait.

§. 9. Lorſqu'un homme a obſervé aſſez ſouvent que les mêmes cauſes antécédentes ſont ſuivies des mêmes conſéquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la conſéquence; ou que lorſqu'il voit la conſé-

quence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent & le conséquent sont des *signes* l'un de l'autre ; c'est ainsi qu'il dit que les nuages sont des signes de la pluie qui doit venir, & que la pluie est un signe des nuages passés.

§. 10. C'est dans la connoissance de ces signes, acquise par l'expérience, que l'on fait consister ordinairement la différence entre un homme & un autre homme relativement à la *sagesse*, nom par lequel on désigne communément la somme totale de l'habileté ou la faculté de connoître ; mais c'est une erreur, car les signes ne sont que des conjectures ; leur certitude augmente & diminue suivant qu'ils ont plus ou moins souvent manqué ; ils ne sont jamais pleinement évidens. Quoiqu'un homme ait vu constamment jusqu'ici le jour & la nuit se succéder, cependant il n'est pas pour cela en droit de conclure qu'ils se succéderont toujours de même, ou qu'ils

ſe ſont ainſi ſuccédé de toute éternité. L'expérience ne fournit aucune conclusion univerſelle. Si les ſignes montrent juſte vingt fois contre une qu'ils manquent, un homme pourra bien parier vingt contre un ſur l'événement, mais il ne pourra pas conclure que cet événement eſt certain. On voit par-là clairement que ceux qui ont le plus d'expérience peuvent le mieux conjecturer, parce qu'ils ont le plus grand nombre de ſignes propres à fonder leurs conjectures : voilà pourquoi, toutes choſes égales, les vieillards ont plus de prudence que les jeunes gens ; car ayant vécu plus long-tems ils ſe ſouviennent d'un plus grand nombre de choſes, & l'expérience n'eſt fondée que ſur le ſouvenir. Pareillement les hommes d'une imagination prompte ont, toutes choſes égales, plus de prudence que ceux dont l'imagination eſt lente, parce qu'ils obſervent plus en moins de tems. La prudence n'eſt que la conjecture d'après l'expérience,

ou d'après les ſignes donnés par l'expérience & conſultés avec précaution & de maniere à ſe bien rappeller toutes les circonſtances des expériences qui ont fourni ces ſignes, vu que les cas qui ont de la reſſemblance ne ſont pas toujours les mêmes.

§. 11. Comme dans les conjectures que l'on forme ſur une choſe paſſée ou future, la prudence exige que l'on conclue d'après l'expérience, ſur ce qui arrivera ou ſur ce qui eſt arrivé, c'eſt une erreur d'en inférer le nom qu'on doit donner à la choſe, c'eſt-à-dire, nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une choſe doit être appellée juſte ou injuſte, vraie ou fauſſe, ou généraliſer aucune propoſition, à moins que ce ne ſoit d'après le ſouvenir de l'uſage des noms que les hommes ont arbitrairement impoſés. Par exemple, avoir vu rendre mille fois un même jugement dans un cas pareil, ne ſuffit pas pour en conclure qu'un jugement eſt juſte, quoique

la plupart des hommes n'ayent pas d'autre regle ; mais pour tirer une telle conclusion il faut à l'aide d'un grand nombre d'expériences découvrir ce que les hommes entendent par *juste* & *injuste*. De plus, pour conclure d'après l'expérience il y a une autre précaution à prendre ; & cette précaution est indiquée dans la Section X. du Chapitre II. Elle consiste à se bien garder de conclure qu'il y ait hors de nous des choses telles que celles qui sont en nous.

CHAPITRE V.

§ 1. *Des Marques.* 2. *Des Noms ou Appellations.* 3. *Des Noms positifs & négatifs.* 4. *L'avantage des Noms nous rend susceptibles de Science.* 5. *Des Noms généraux & particuliers.* 6. *Les Universaux n'existent point dans la nature des choses.* 7. *Des Noms équivoques.* 8. *De l'Entendement.* 9. *De l'Affirmation, de la Négation, de la Proposition.* 10. *Du Vrai & du Faux.* 11. *De l'Argumentation ou Raisonnement.* 12. *De ce qui est conforme ou contraire à la Raison.* 13. *Les Mots causes de la Science ainsi que de l'Erreur.* 14. *Translation du Discours de l'Esprit dans le Discours de la Langue & de l'erreur qui en résulte.*

§. 1. En voyant que la succession des conceptions de l'esprit est due,

comme on l'a dit ci-devant, à la ſucceſſion ou à l'ordre qui ſubſiſtoit entre elles quand elles ont été produites par les ſens, & qu'il n'y a point de conception qui n'ait été produite immédiatement devant ou après un nombre innombrable d'autres par les actes innombrables des ſens, il faut néceſſairement en conclure qu'une conception ou idée n'en ſuit point une autre ſuivant notre choix & le beſoin que nous en avons, mais ſelon que le hazard nous fait entendre ou voir les choſes propres à les préſenter à notre eſprit. Nous en avons l'expérience dans des bêtes brutes qui ayant la prévoyance de cacher les reſtes ou le ſuperflu de leur manger, ne laiſſent pas de manquer de mémoire & d'oublier le lieu où elles l'ont caché, & par-là n'en tirent aucun parti lorſqu'elles ſont affamées. Mais l'homme, qui, à cet égard, eſt en droit de ſe placer au deſſus des bêtes, a obſervé la cauſe de ce défaut, & pour y remédier il a ima-

giné de placer des marques visibles & sensibles qui, quand il les revoit, rappellent à son esprit la pensée du tems, du lieu où il a placé ces marques. Cela posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeller un fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens. C'est ainsi que des matelots qui en mer ont évité un écueil y font quelque marque afin de se rappeller le danger qu'ils ont couru & de pouvoir l'éviter par la suite.

§. 2. L'on doit mettre au nombre de ces marques les voix humaines que nous appellons des *Noms*, ou ces dénominations sensibles aux oreilles, à l'aide desquelles nous rappellons à notre esprit certaines idées ou conceptions des objets auxquelles nous avons assigné ces noms. C'est ainsi que le mot *blanc* nous rappelle une certaine qualité de certains objets qui produisent cette couleur ou

cette conception en nous. Ainſi un nom ou une dénomination eſt un ſon de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque deſtinée à rappeller à ſon eſprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été impoſé.

§. 3. Les choſes déſignées par des noms, ſont ou les objets eux-mêmes, comme un *homme*; ou la conception elle-même que nous avons de l'homme, telle que ſa forme & ſon mouvement; ou quelque privation, comme lorſque nous concevons qu'il y a en lui quelque choſe que nous ne concevons pas: comme lorſque nous concevons qu'il eſt non juſte, non fini; alors nous lui donnons le nom d'*injuſte*, d'*infini*, &c. Ce qui annonce une privation ou un défaut; & nous déſignons ces privations mêmes ſous les noms d'*injuſtice* & d'*infinité*. D'où l'on voit qu'il y a deux ſortes de noms, les uns pour les choſes dans leſquelles nous concevons quelque choſe, ou pour

les conceptions elles-mêmes, noms que l'on appelle *positifs* ; les autres pour les choses dans lesquelles nous concevons privation ou défaut, & ces noms sont appellés *privatifs*.

§. 4. C'est par le secours des noms que nous sommes capables de science tandis que les bêtes à leur défaut n'en sont point susceptibles. L'homme lui-même sans ce secours ne peut devenir sçavant ; car de même qu'une bête ne s'apperçoit pas qu'il lui manque un ou deux de ses petits quand elle en a beaucoup, faute d'avoir les noms d'ordre *un*, *deux*, *trois*, &c. que nous appellons *nombres*; de même un homme ne pourroit sçavoir combien de pièces d'argent ou d'autres choses il a devant lui sans répéter de bouche ou mentalement les mots des nombres.

§. 5. Nous voyons qu'il y a plusieurs conceptions d'une seule & même chose & que pour chaque conception nous lui donnons un nom différent, il s'ensuit

donc que nous avons plusieurs noms & attributs pour une seule & même chose; c'est ainsi que nous donnons à un même homme les appellations de *juste*, de *vaillant* &c. à cause de différentes vertus; celles de *fort*, de *beau* &c. à cause de différentes qualités du corps. D'un autre côté, comme diverses choses nous donnent des conceptions semblables, il faut nécessairement que plusieurs choses ayent les mêmes appellations. C'est ainsi que nous donnons le nom de *visible* à toutes les choses que nous voyons, celui de *mobile* à toutes les choses que nous voyons se mouvoir. Les noms que nous donnons à plusieurs choses se nomment *universels* à toutes. C'est ainsi que nous donnons le nom d'*homme* à chaque individu de l'espece humaine. Les appellations que nous donnons à une chose seule se nomment *individuelles*; tels sont les noms de *Socrate* & les autres noms propres: ou bien nous nous servons d'une circonlocution, & pour désigner *Homere*

nous disons *celui qui a fait l'Iliade.*

§. 6. L'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses est cause que les hommes ont cru que ces choses étoient universelles elles-mêmes, & ont soutenu sérieusement qu'outre *Pierre*, *Jean* & le reste des hommes existans qui ont été ou qui seront dans le monde, il devoit encore y avoir quelqu'autre chose que nous appellons l'*homme en général*; ils se sont trompés en prenant la dénomination générale ou universelle pour la chose qu'elle signifie. En effet lorsque quelqu'un demande à un Peintre de lui faire la peinture d'un homme ou de l'homme en général, il ne lui demande que de choisir tel homme dont il voudra tracer la figure, & celui-ci sera forcé de copier un des hommes qui ont été, qui sont ou qui seront, dont aucun n'est l'homme en général. Mais lorsque quelqu'un demande à ce Peintre de lui peindre le Roi ou toute autre personne particuliere, il borne le Peintre à représen-

ter uniquement la perſonne dont il a fait choix. Il eſt donc évident qu'il n'y a rien d'univerſel que les noms, qui pour cette raiſon ſont appellés indéfinis, parce que nous ne les limitons point nous-mêmes, & que nous laiſſons à celui qui nous entend la liberté de les appliquer, au lieu qu'un nom particulier eſt reſtraint à une ſeule choſe parmi le grand nombre de celles qu'il ſignifie, comme il arrive lorſque nous diſons *cet homme* en le montrant ou en le déſignant ſous le nom qui lui eſt propre.

§. 7. Les appellations ou dénominations qui ſont univerſelles & communes à beaucoup de choſes ne ſe donnent pas toujours à toutes les choſes particulieres, comme on devroit le faire, à raiſon de conceptions ou de conſidérations ſemblables en tout : voilà pourquoi pluſieurs de ces appellations n'ont point une ſignification conſtante, mais offrent à notre eſprit d'autres penſées que celles qu'elles ſont deſtinées à nous repréſen-

ter, alors on les nomme *équivoques*. Par exemple, le mot *foi* ſignifie la même choſe que *croyance*, quelquefois il ſignifie l'obſervation d'une promeſſe. Ainſi toutes les métaphores ſont équivoques par profeſſion, & il ſe trouve à peine un mot qui ne devienne équivoque par le tiſſu du diſcours, ou par l'inflexion de la voix, ou par le geſte qui l'accompagne.

§. 8. Ces équivoques des noms font qu'il eſt difficile de retrouver les conceptions pour leſquelles le nom avoit été fait; cette difficulté ſe rencontre non ſeulement dans le langage des autres hommes où nous devons autant conſidérer le but, l'occaſion, la texture du diſcours que les mots mêmes, mais encore dans notre propre diſcours, qui étant dérivé de la coutume & de l'uſage commun ne nous repréſente pas à nous-mêmes nos propres conceptions. Il faut donc qu'un homme ſoit très-habile pour ſe tirer de l'embarras des mots, de la texture du

discours & des autres circonstances, s'expliquer sans équivoque & découvrir le vrai sens de ce qui se dit, & c'est cette habileté que nous appellons *intelligence*.

§. 9. A l'aide du petit mot *est* ou de quelque équivalent, de deux appellations nous faisons une affirmation ou une négation, dont l'une ou l'autre désignée dans les Ecoles sous le nom de proposition, est composée de deux appellations jointes ensemble par le mot *est*. C'est ainsi que nous disons l'*homme EST une créature vivante*; ou bien, l'*homme n'est point juste*. La premiere de ces propositions se nomme *affirmation* parce que l'appellation de créature vivante est positive; la seconde se nomme *négation* ou proposition négative, parce que *n'est point juste* est une privation.

§. 10. Dans toute proposition, soit affirmative soit négative, la derniere appellation comprend la premiere; comme dans cette proposition *la charité est une vertu*, le nom de *vertu* renferme

le

le nom de *charité* ainſi qu'un grand nombre d'autres vertus, & alors on dit que la propoſition eſt *vraie* ou eſt une *vérité*; en effet la vérité eſt la même choſe qu'une propoſition véritable: ou la derniere appellation ne comprend pas tout homme, vu que les hommes ſont injuſtes pour la plupart; & alors l'on dit que la propoſition eſt *fauſſe* ou une *fauſſeté*, vu qu'une fauſſeté ou une propoſition fauſſe ſont la même choſe.

§. 11. Je ne m'arrête point ici à faire voir de quelle maniere on forme un ſyllogiſme de deux propoſitions, ſoit que toutes les deux ſoient affirmatives, ſoit que l'une ſoit affirmative & l'autre négative. Tout ce qui a été dit ſur les noms ou propoſitions, quoique très-néceſſaire, eſt un diſcours aride, & je ne prétends pas donner ici un traité complet de Logique, dont il faudroit voir la fin ſi je m'y engageois davantage. De plus, cela n'eſt point néceſſaire, car il y

aura très-peu de gens qui n'auront pas assez de logique naturelle pour discerner si les conclusions que je tirerai dans la suite de cet ouvrage sont justes ou non. Je me contenterai donc de dire ici que former des syllogismes est ce que nous nommons *raisonnement*.

§. 12. Lorsqu'un homme raisonne d'après des principes que l'expérience a montrés indubitables, en évitant toutes les illusions qui peuvent naître des sens ou de l'équivoque des mots, on dit que la conclusion qu'il en tire est conforme à la droite raison. Mais quand par de justes conséquences un homme peut tirer de sa conclusion la contradictoire d'une vérité évidente quelconque, alors on dit que sa conclusion est contraire à la raison, & une telle conclusion se nomme *absurdité*.

§. 13. Comme il a été nécessaire d'inventer des noms pour tirer les hommes de l'ignorance en leur rappellant la liai-

ſon néceſſaire qui ſubſiſte entre une conception & une autre ; d'un autre côté ces noms ont précipité les hommes dans l'erreur, au point qu'ils ſurpaſſent les bêtes brutes en erreur autant qu'à l'aide des avantages que leur procurent les mots & le raiſonnement, ils les ſurpaſſent en ſcience & dans les avantages qui l'accompagnent. Le vrai & le faux ne produiſent aucun effet ſur les bêtes vû qu'elles n'ont point de langage, n'adherent point à des propoſitions, & n'ont pas comme les hommes des raiſonnemens par le moyen desquels les fauſſetés ſe multiplient.

§. 14. Il eſt de la nature de preſque tous les corps qui ſont ſouvent mûs de la même maniere, d'acquérir de plus en plus de la facilité ou de l'aptitude au même mouvement : par-là ce mouvement leur devient ſi *habituel* que pour le leur faire prendre il ſuffit de la plus légere impulſion. Comme les paſſions

de l'homme ſont les principes de ſes mouvemens volontaires, elles ſont auſſi les principes de ſes diſcours, qui ne ſont que des mouvemens de ſa langue. Les hommes deſirant de faire connoître aux autres les connoiſſances, les opinions, les conceptions, les paſſions qui ſont en eux-mêmes, & ayant dans cette vue inventé le langage, ils ont par ce moyen fait paſſer tout le diſcours de leur eſprit, dont nous avons parlé dans le Chapitre précédent, à l'aide du mouvement de la langue dans le diſcours des mots. Et la raiſon (*ratio*) n'eſt plus qu'une oraiſon (*oratio*) pour la plus grande partie, ſur laquelle l'habitude a tant de pouvoir que l'eſprit ne fait que ſuggérer le premier mot, le reſte ſuit machinalement ſans que l'eſprit s'en mêle. Il en eſt comme des mendians lorſqu'ils récitent leur *Pater-noſter*, dans lequel ils ne font que combiner des mots de la maniere qu'ils l'ont appris de leurs nourrices ou

de leurs camarades ou de leurs inſtructeurs ſans avoir dans l'eſprit aucunes images ou conceptions qui répondent aux mots qu'ils prononcent. Ces mendians apprennent à leurs enfans ce qu'ils ont appris eux-mêmes. Si nous conſidérons le pouvoir de ces illuſions des ſens, dont nous avons parlé dans la Section 10. du Chapitre II., le peu de conſtance ou de fixité que l'on a mis dans les mots, à quel point ils ſont ſujets à des équivoques, combien ces mots ſont diverſifiés par les paſſions qui font que l'on trouve à peine deux hommes qui ſoient d'accord ſur ce qui doit être appellé bien ou mal, libéralité ou prodigalité, valeur ou témérité : enfin ſi nous conſidérons combien les hommes ſont ſujets à faire des paralogiſmes ou de faux raiſonnemens, nous ſerons forcés de conclure qu'il eſt impoſſible de rectifier un ſi grand nombre d'erreurs ſans tout refondre & ſans reprendre les premiers

fondemens des connoiſſances humaines & des ſens. Au lieu de lire des livres, il faut lire ſes propres conceptions, & c'eſt dans ce ſens que je crois que le mot fameux *Connois-toi toi-même* peut être digne de la réputation qu'il s'eſt acquiſe.

CHAPITRE VI.

§. 1. *Des deux sortes de Sciences.* 2. *La Vérité & l'Evidence nécessaires à la Science.* 3. *Définition de l'Evidence.* 4. *Définition de la Science.* 5. *Définition de la Supposition.* 6. *Définition de l'Opinion.* 7. *Définition de la Croyance.* 8. *Définition de la Conscience.* 9. *Il est des cas où la Croyance ne vient pas moins du Doute que de la Science.*

Part II Chap. the Sixth

§. 1. J'AI lu quelque part l'histoire d'un Aveugle-né, qui prétendoit avoir été guéri miraculeusement par *Saint Alban*; le Duc *de Glocester* se trouvant sur les lieux & voulant s'assûrer de la vérité du miracle, demanda à l'aveugle de quelle couleur étoit ce qu'il tenoit; celui-ci répondit qu'il étoit verd, par où il découvrit sa fourberie dont il

fut puni. Car quoiqu'à l'aide de la vue qu'il venoit d'obtenir tout récemment, il fût en état de diſtinguer le rouge du verd & les autres couleurs, auſſi bien que ceux qui lui faiſoient des queſtions, cependant il lui étoit impoſſible de diſtinguer au premier coup d'œil quelle étoit la couleur appellée verte ou rouge. Ce fait nous montre qu'il y a deux ſortes de ſciences ou de connoiſſances, dont l'une n'eſt que l'effet du ſens ou la ſcience originelle & ſon ſouvenir, comme je l'ai dit au commencement du Chapitre II. L'autre eſt appellée ſcience ou connoiſſance de la vérité des propoſitions & des noms que l'on donne aux choſes, & celle-ci vient de l'eſprit. L'une & l'autre ne ſont que l'expérience ; la premiere eſt l'expérience des effets produits ſur nous par les Etres extérieurs qui agiſſent ſur nous ; & la derniere eſt l'expérience que les hommes ont ſur l'uſage propre des noms dans le langage. Mais, comme j'ai dit, toute expérience

n'étant que ſouvenir, il en faut conclure que toute ſcience eſt ſouvenir. L'on appelle hiſtoire la premiere ſcience enregiſtrée dans les livres, l'on appelle les ſciences les regiſtres de la derniere.

§. 2. Le mot de ſcience ou de connoiſſance renferme néceſſairement deux choſes : l'une eſt la vérité & l'autre eſt l'évidence ; en effet ce qui n'eſt point vérité ne peut être connu. Qu'un homme nous diſe tant qu'il voudra qu'il connoît très-bien une choſe, ſi ce qu'il en dit ſe trouve faux par la ſuite, il ſera forcé d'avouer qu'il n'avoit point une connoiſſance mais une opinion. Pareillement ſi une vérité n'eſt point évidente, la connoiſſance de l'homme qui la ſoutient ne ſera pas plus ſûre que celle de ceux qui ſoutiennent le contraire, car ſi la vérité ſuffiſoit pour conſtituer la connoiſſance ou la ſcience, toute vérité ſeroit connue, ce qui n'eſt pas.

§. 3. Nous avons défini la Vérité dans le Chapitre précédent, je vais donc

examiner ce que c'eſt que l'Evidence. Je dis donc que c'eſt la concomitance de la conception d'un homme avec les mots qui ſignifient cette conception dans l'acte du raiſonnement ; car quand un homme ne raiſonne que des lèvres, après que l'eſprit ne lui a ſuggéré que le commencement de ſon diſcours, & lorſqu'il ne ſuit pas ſes paroles avec les conceptions de ſon eſprit ou ne parlant que par habitude, quoiqu'il débute dans ſon raiſonnement par des propoſitions vraies & qu'il procede par des ſyllogiſmes certains dont il tire des concluſions véritables, cependant ſes concluſions ne ſeront point évidentes pour lui-même, parce que ces conceptions n'accompagnent point ſes paroles. En effet ſi les mots ſeuls ſuffiſoient, on parviendroit à enſeigner à un perroquet à connoître & à dire la vérité. L'évidence eſt pour la vérité ce que la sève eſt pour l'arbre ; tant que cette sève s'éleve dans le tronc & circule dans les branches, elle les tient

en vie, mais ils meurent dès que cette sève les abandonne, attendu que l'évidence qui consiste à penser ce que nous disons, est la vie de la vérité.

§. 4. Ainsi je définis la connoissance que nous nommons Science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens : car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente jusqu'à ce que nous concevions le sens des mots ou termes qui la composent qui sont toujours des conceptions de l'esprit, & nous ne pouvons nous rappeller ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. Le premier principe de connoissance est d'avoir telles & telles conceptions; le second est d'avoir nommé de telle ou telle maniere les choses dont elles sont les conceptions; le troisieme est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies; le quatrieme & dernier principe est d'avoir rassemblé ces propositions de maniere à être concluantes,

& que la vérité de la conclusion soit connue. La premiere de ces deux sortes de connoissances qui est fondée sur l'expérience des faits s'appelle *Prudence*, & la seconde fondée sur l'évidence de la vérité est appellée *Sagesse* par les Auteurs tant anciens que modernes. Il n'y a que l'homme qui soit susceptible de cette derniere, tandis que les bêtes participent à la premiere.

§. 5. On dit qu'une proposition est supposée, lorsque n'étant point évidente, elle ne laisse pas d'être admise pour quelque tems, afin qu'en y joignant d'autres propositions, nous puissions en tirer quelque conclusion, & procéder de conclusion en conclusion pour voir si elle nous conduira à quelque conclusion absurde ou impossible, & lorsque cela arrive nous sçavons que la supposition a été fausse.

§. 6. Mais si en passant par un grand nombre de conclusions nous n'en rencontrons aucune qui soit absurde, alors

nous jugeons que la propoſition d'où nous ſommes partis eſt probable. Pareillement nous regardons comme probable toute propoſition que par l'erreur du raiſonnement ou par la confiance en d'autres hommes, nous admettons pour une vérité, & toutes les propoſitions ainſi admiſes par confiance ou par erreur ne nous ſont point connues, mais nous croyons qu'elles ſont vraies, & leur admiſſion ſe nomme *Opinion.*

§. 7. Quand une opinion eſt admiſe par confiance en d'autres hommes, on dit que nous la *croyons* & ſon admiſſion eſt appellée *Croyance* ou *Foi.*

§. 8. C'eſt ou la Science ou l'Opinion que nous déſignons communément ſous le nom de *Conſcience.* Les hommes diſent que telle ou telle choſe eſt vraie ſur leur conſcience, ce qu'ils ne diſent jamais quand ils la croient douteuſe; ainſi lorſqu'ils le font ils ſçavent ou ils croyent ſçavoir que la choſe eſt véritable. Cependant quand les hom-

mes assurent des choses sur leur conscience, on ne présume pas pour cela qu'ils sçavent avec certitude la vérité de ce qu'ils disent; il suit donc que le mot de conscience est employé par ceux qui ont une opinion non seulement de la vérité de la chose mais encore de la connoissance qu'ils en ont, opinion dont la vérité de la proposition est une conséquence. Cela posé, je définis la Conscience l'opinion de l'évidence.

§. 9. La croyance qui consiste à admettre des propositions par la confiance ou sur l'autorité des autres, est en plusieurs cas aussi exempte de doute que la connoissance parfaite & claire; car comme il n'y a point d'effet sans cause, lorsqu'il y a doute, il faut qu'on en ait conçu quelque cause. Il y a beaucoup de choses que nous recevons sur le rapport des autres sur lesquelles il est impossible d'imaginer aucune cause de doute. En effet que peut-on opposer au consentement de tous les hommes dans les cho-

ſes qu'ils ſont à portée de ſçavoir & qu'ils n'ont aucun motif de rapporter autrement qu'elles ſont, cas dans lequel ſe trouve une partie de nos hiſtoires? A moins qu'un homme ne prétendît que tout l'univers a conſpiré pour le tromper.

Voilà ce que j'avois à dire ſur les ſens, l'imagination, le diſcours, le raiſonnement & la connoiſſance ou ſcience, qui ſont des actes de notre faculté cognitive ou conceptive. La faculté de l'eſprit que nous appellons *motrice* differe de la faculté motrice du corps; car cette faculté dans le corps eſt le pouvoir qu'il a de mouvoir d'autres corps & nous la nommons *force*; mais la faculté motrice de l'eſprit eſt le pouvoir qu'il a de donner le mouvement animal au corps dans lequel il exiſte, ſes actes ſe nomment *affections* ou *paſſions*, dont je vais parler en général.

CHAPITRE VII.

§. 1. *Du Plaisir, de la Douleur, de l'Amour & de la Haine.* 2. *Du Desir, de l'Aversion, de la Crainte.* 3. *Du Bien & du Mal, du Beau & du Honteux.* 4. *De la Fin, de la Jouissance.* 5. *Du Profitable, de l'Usage, de la Vanité.* 6. *De la Félicité.* 7. *Du mêlange du Bien & du Mal.* 8. *Du Plaisir & de la Douleur des Sens; de la Joie & du Chagrin.*

§. 1. On a fait voir dans le Paragraphe 8. du Chapitre II. que les conceptions & les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête; ce mouvement ne s'arrêtant point là mais se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouve-

vement que l'on nomme *vital*. Lorsqu'il l'aide & le favorise on l'appelle *Plaisir*, *Contentement*, *Bien-être*, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appellés *agréables*, *délicieux* &c. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable est nommé *Amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affoiblit ou arrête le mouvement vital, on le nomme *Douleur*. Et relativement à l'objet qui le produit on le désigne sous le nom de *Haine*. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium* & d'autres fois par *tædium*.

§. 2. Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plaît, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît.

Cette ſollicitation eſt un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui ſe nomme *Appétit* ou *Deſir* quand l'objet eſt agréable, qui ſe nomme *Averſion* lorſque l'objet déplaît actuellement, & qui ſe nomme *Crainte* relativement au déplaiſir que l'on attend. Ainſi le Plaiſir, l'Amour, l'Appétit ou Deſir ſont des mots divers dont on ſe ſert pour déſigner une même choſe enviſagée diverſement.

§. 3. Chaque homme appelle *Bon* ce qui eſt agréable pour lui-même & appelle *Mal* ce qui lui déplaît. Ainſi chaque homme différant d'un autre par ſon tempérament ou ſa façon d'être, il en differe ſur la diſtinction du Bien & du Mal; & il n'exiſte point une bonté abſolue conſidérée ſans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'eſt que ſa bonté relativement à nous. Comme nous appellons *bonnes* ou *mauvaiſes* les choſes qui nous plaiſent ou

nous déplaiſent, nous appellons bonté & méchanceté les facultés par leſquelles elles produiſent ces effets : les Latins déſignent par le mot ſeul *pulchritudo* les ſignes de la bonté, & ils déſignent ſous le nom de *turpitudo* les ſignes de la méchanceté.

Toutes les conceptions que nous recevons immédiatement par les ſens étant ou plaiſir ou douleur, produiſent ou le deſir ou la crainte ; il en eſt de même de toutes les imaginations qui viennent à la ſuite de l'action des ſens. Mais comme il y a des imaginations foibles, il y a auſſi des plaiſirs & des douleurs plus ou moins foibles.

§. 4. L'appétit ou le deſir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque choſe qui nous plaît, la cauſe finale de ce mouvement eſt d'en atteindre la fin que nous nommons auſſi le *but* ; & lorſque nous atteignons cette fin, le plaiſir qu'elle nous

cause se nomme *Jouissance*. Ainsi le bien (*bonum*) & la fin (*finis*) sont la même chose envisagée diversement.

§. 5. Parmi les fins, les unes sont nommées *prochaines* & les autres *éloignées*; mais lorsqu'on compare les fins les plus prochaines avec les plus éloignées, on ne les appelle plus des fins mais des moyens ou des voyes pour parvenir. Quant à la fin la plus éloignée dans laquelle les anciens Philosophes ont placé la félicité, elle n'existe point dans le monde, & il n'y a pas de voye qui y conduise; car tant que nous vivons nous avons des desirs, & le desir suppose toujours une fin. Les choses qui nous plaisent comme des moyens ou des voyes pour parvenir à une fin sont appellées *utiles* ou *profitables*; leur jouissance se nomme *usage*, & celles qui ne nous rendent aucun profit s'appellent *vaines*.

§. 6. Puisque nous voyons que tout

plaiſir eſt appétence & ſuppoſe une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter. Il ne faut donc pas être émerveillés que les deſirs des hommes aillent en augmentant à meſure qu'ils acquierent plus de richeſſes, d'honneurs ou de pouvoir; & qu'une fois parvenus au plus haut dégré d'un pouvoir quelconque, ils ſe mettent à la recherche de quelque autre tant qu'ils ſe jugent inférieurs à quelqu'autre homme. Voilà pourquoi parmi ceux qui ont joui de la puiſſance ſouveraine, quelques-uns ont affecté de ſe rendre éminens dans les Arts. C'eſt ainſi que *Néron* s'eſt adonné à la Muſique & à la Poëſie; l'Empereur *Commode* s'eſt fait Gladiateur; ceux qui n'affectent point de pareilles choſes ſont obligés de chercher à s'amuſer ou à récréer leur imagination par l'application que donnent le jeu, ou les affaires, ou l'étude &c. C'eſt avec raiſon que les

hommes éprouvent du chagrin quand ils ne ſçavent que faire. Ainſi la félicité, par laquelle nous entendons le plaiſir continuel, ne conſiſte point à avoir réuſſi mais à réuſſir.

§. 7. Il y a peu d'objets dans ce monde qui ne ſoient mélangés de bien & de mal ; ils ſont ſi intimement & ſi néceſſairement liés que l'on ne peut obtenir l'un ſans l'autre. C'eſt ainſi que le plaiſir qui réſulte d'une faute eſt joint à l'amertume du châtiment ; c'eſt ainſi que l'honneur eſt joint communément avec le travail & la peine. Lorſque dans la ſomme totale de la chaîne le bien fait la plus grande partie, le tout eſt appellé *bon* ; mais quand le mal fait pancher la balance, le tout eſt appellé *mauvais*.

§. 8. Il y a deux ſortes de plaiſirs ; les uns ſemblent affecter les organes du corps ou les ſens, & je les appelle *ſenſuels*, parmi leſquels le plus grand eſt celui qui nous invite à la propagation de

notre eſpece ; vient enſuite celui qui nous invite à manger pour la conſervation de notre individu. Le plaiſir de l'autre eſpece n'affecte aucune portion de notre corps en particulier, on le nomme plaiſir de l'eſprit, & c'eſt ce que je nomme la joie. Il en eſt de même des peines dont les unes affectent le corps & d'autres ne l'affectent point & ſont appellées *chagrins*.

* * * * * * * * * *
* * * * * * * *
* * * * * * *
* * * * *
* * * *
* * *
* *
*

CHAPITRE VIII.

§ 1. & 2. *En quoi consistent les plaisirs des sens.* 3. & 4. *De l'imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme.* 5. *De l'Honneur, de l'Honorable, du Mérite.* 6. *Des marques d'Honneur.* 7. *Du Respect.* 8. *Des Passions.*

§. 1. COMME dans le premier Paragraphe du Chapitre précédent, j'ai avancé que le mouvement ou l'ébranlement du cerveau que nous appellons conception, est continué jusqu'au cœur où il prend le nom de passion, je me suis par-là engagé à chercher & à faire connoître, autant qu'il est en mon pouvoir, de quelle conception procede chacune des passions que nous remarquons être les plus communes. Car en considérant que les choses qui plai-

ſent & déplaiſent ſont innombrables & agiſſent d'une infinité de façons, il eſt évident qu'on n'a fait attention qu'à un très-petit nombre dont pluſieurs même n'ont aucun nom.

§. 2. D'abord il eſt à propos d'obſerver que les conceptions ſont de trois ſortes; les unes ſont préſentes, elles viennent du ſens ou ſont la ſenſation actuelle; les autres ſont paſſées & conſtituent la mémoire; les troiſiemes ont pour objet l'avenir & produiſent l'attente. Nous avons indiqué ces diſtinctions dans le ſecond & le troiſieme Chapitre; de chacune de ces conceptions naiſſent ou un plaiſir ou une douleur préſente. En premier lieu les plaiſirs du corps qui affectent les ſens du tact & du goût, entant qu'ils ſont organiques, leur conception eſt ſenſation; tels ſont encore les plaiſirs qu'on éprouve toutes les fois que la nature ſe débarraſſe; j'ai déſigné toutes ces paſſions ſous le nom de plaiſirs *ſenſuels*, & leurs contraires ſous ce-

lui de douleurs ſenſuelles. On peut y joindre les plaiſirs & les déplaiſirs qui réſultent des odeurs, ſi quelques-unes ſont organiques, ce qu'elles ne ſont point pour la plupart; en effet l'expérience de chaque homme démontre que les mêmes odeurs quand elles paroiſſent venir des autres, nous offenſent, bien qu'elles émanent de nous; tandis qu'au contraire quand nous croyons qu'elles émanent de nous, elles ne nous déplaiſent pas, lors même qu'elles émanent des autres. Le déplaiſir que nous éprouvons dans ce cas naît de la conception ou de l'idée que ces odeurs peuvent nous nuire ou ſont mal-ſaines, & par conſéquent ce déplaiſir eſt une conception d'un mal à venir & non d'un mal préſent. A l'égard du plaiſir que nous procure le ſens de l'ouïe, il eſt différent, & l'organe lui-même n'en eſt point affecté; les ſons ſimples, tels que ceux d'une cloche ou d'un luth, plaiſent par leur égalité; en effet il paroît qu'il réſulte du plaiſir de

la percuſſion égale & continuée d'un objet ſur l'oreille. Les ſons contraires s'appellent durs : tel eſt celui du frottement aigre de deux corps & quelques autres ſons qui n'affectent pas toujours le corps, qui ne l'affectent que quelquefois, & cela avec une eſpece d'horreur qui commence par les dents. L'harmonie ou l'aſſemblage de pluſieurs ſons qui s'accordent nous plaiſent par la même raiſon que l'uniſſon ou le ſon produit par des cordes égales & également tendues. Les ſons qui different les uns des autres par leurs dégrés du grave à l'aigu, nous plaiſent par les alternatives de leur égalité & de leur inégalité, c'eſt-à-dire que le ſon le plus aigu nous frappe deux fois contre un coup de l'autre ; ou qu'ils nous frappent enſemble à chaque ſecond tems, comme *Galilée* l'a très-bien prouvé dans ſon premier dialogue ſur le mouvement local, où il fait voir de plus que deux ſons qui different d'une quinte plaiſent à l'oreille parce qu'ils nous affec-

tent d'une égalité après deux inégalités, car alors le ſon le plus aigu frappe l'oreille trois fois tandis que l'autre ne la frappe que deux. Il montre de la même maniere en quoi conſiſte le plaiſir du conſonant & le déplaiſir du diſſonant dans d'autres différences de ſons. Il y a encore un autre plaiſir & un autre déplaiſir réſultant des ſons ; il naît de la ſucceſſion de deux ſons diverſifiés par le dégré & la meſure. On appelle air une ſucceſſion de ſons qui plaît ; cependant j'avoue que j'ignore pour quelle raiſon une ſucceſſion de ſons diverſifiés par le dégré & la meſure produit un air plus agréable qu'un autre, je préſume ſeulement que quelques airs imitent ou font revivre en nous quelque paſſion cachée, tandis que d'autres ne produiſent point cet effet.

Pareillement le plaiſir des yeux conſiſte dans une certaine égalité de couleurs ; car la lumiere qui eſt la plus belle des couleurs, eſt produite par une

opération égale de l'objet, tandis que la couleur en général eſt une lumiere inégale & troublée, comme on l'a dit au Chapitre II. Paragraphe 8. Voilà pourquoi les couleurs ſont d'autant plus éclatantes qu'elles ont plus d'égalité. Et comme l'harmonie cauſe du plaiſir à l'oreille par la diverſité de ſes ſons, de même il eſt des mélanges & des combinaiſons de couleurs qui ſont plus harmonieuſes à l'œil que d'autres. Il y a encore un plaiſir pour l'oreille, mais qui n'eſt fait que pour les perſonnes verſées dans la muſique; il eſt d'une nature différente & n'eſt pas comme ceux dont on vient de parler, une conception du préſent; il conſiſte à ſe complaire dans ſon propre talent; les paſſions dont je vais bientôt parler ſont de la même nature.

§. 3. La conception de l'avenir n'en eſt qu'une ſuppoſition, produite par la mémoire du paſſé: nous concevons qu'une choſe ſera par la ſuite parce que nous

ſçavons qu'il exiſte quelque choſe à préſent qui a le pouvoir de la produire ; or nous ne pouvons concevoir qu'une choſe a le pouvoir d'en produire une autre par la ſuite, que par le ſouvenir qu'elle a produit la même choſe ci-devant. Ainſi toute conception de l'avenir eſt la conception d'un pouvoir capable de produire quelque choſe. Cela poſé, quiconque attend un plaiſir futur doit concevoir en lui-même un pouvoir à l'aide duquel ce plaiſir peut être atteint. Et comme les paſſions dont je parlerai bientôt conſiſtent dans la conception de l'avenir, c'eſt-à-dire, dans la conception d'un pouvoir paſſé & d'un acte futur, avant d'aller plus loin il faut que je parle de ce pouvoir.

§. 4. Par ce pouvoir j'entends les facultés du corps nutritives, génératives, motrices, ainſi que les facultés de l'eſprit, la ſcience, & de plus, les pouvoirs acquis par leur moyen, tels que les richeſſes, le rang, l'autorité, l'amitié, la

faveur, la bonne fortune, qui n'eſt à proprement parler que la faveur du Tout-puiſſant. Les contraires de ces facultés ſont l'impuiſſance, les infirmités, les défauts de ces pouvoirs reſpectivement. Comme le pouvoir d'un homme réſiſte & empêche les effets du pouvoir d'un autre homme, le pouvoir pris ſimplement n'eſt autre choſe que l'excès du pouvoir de l'un ſur le pouvoir d'un autre; car deux pouvoirs égaux & oppoſés ſe détruiſent, & cette oppoſition qui ſe trouve entre eux ſe nomme contention ou conflict.

§. 5. Les ſignes auxquels nous connoiſſons notre propre pouvoir ſont les actions que nous lui voyons produire; les ſignes auxquels les autres hommes le reconnoiſſent ſont les actes, les geſtes, les diſcours, l'extérieur que l'on voit communément réſulter de ce pouvoir. L'on appelle *Honneur* l'aveu du pouvoir; honorer un homme intérieurement c'eſt concevoir ou reconnoître que cet hom-

me a un excédent de pouvoir ſur un autre homme avec qui il lutte ou auquel il ſe compare. L'on appelle *honorables* les ſignes pour leſquels un homme reconnoît le pouvoir ou l'excédent du pouvoir qu'un autre a ſur ſon concurrent : par exemple, la beauté du corps qui conſiſte dans un coup d'œil animé ou d'autres ſignes de la chaleur naturelle ſont honorables, étant des ſignes qui précedent le pouvoir génératif & qui annoncent beaucoup de poſtérité, ainſi qu'une réputation établie généralement dans l'autre ſexe par des ſignes qui promettent les mêmes avantages. Et les actions qui ſont dues à la force du corps & à la force ouverte ſont des choſes honorables comme des ſignes conſéquens au pouvoir moteur, tels que ſont une victoire remportée dans une bataille ou dans un düel, d'avoir tué ſon homme, de tenter quelque entrepriſe accompagnée de danger, ce qui eſt un ſigne conſéquent à l'opinion que nous avons de no-

notre propre force, opinion qui eſt elle-même un ſigne de cette force. Il eſt honorable d'enſeigner ou de perſuader les autres parce que ce ſont des ſignes de nos talens & de notre ſçavoir. Les richeſſes ſont honorables comme étant des ſignes du pouvoir qu'il a fallu pour les acquérir. Les préſens, les dépenſes, la magnificence des bâtimens & des habits, &c. ſont honorables autant qu'ils ſont des ſignes de la richeſſe. La nobleſſe eſt honorable par réflexion comme étant un ſigne du pouvoir qu'ont eu les ancêtres. L'autorité eſt honorable parce qu'elle eſt un ſigne de force, de ſageſſe, de faveur ou des richeſſes par leſquelles on y eſt parvenu. La bonne fortune ou la proſpérité accidentelle eſt honorable parce qu'elle eſt regardée comme un ſigne de la faveur divine à laquelle on attribue tout ce qui nous vient par hazard & tout ce que nous obtenons par notre induſtrie. Les contraires ou

les défauts de ces ſignes ſont réputés déshonorans, & c'eſt d'après les ſignes de l'honneur ou du déshonneur que nous eſtimons & apprécions la valeur d'un homme, le prix de chaque choſe dépendant de ce qu'on voudroit donner pour l'uſage de tout ce qu'elle peut procurer.

§. 6. Les ſignes d'honneur ſont ceux par leſquels nous appercevons qu'un homme reconnoît le pouvoir & la valeur d'un autre; telles ſont les loüanges qu'il lui donne, le bonheur qu'il lui attribue, les prieres & les ſupplications qu'il lui fait, les actions de grace qu'il lui rend, les dons qu'il lui offre, l'obéiſſance qu'il a pour lui, l'attention qu'il prête à ſes diſcours, le reſpect avec lequel il lui parle, la façon dont il l'aborde, la diſtance où il ſe tient de lui, la façon dont il ſe range pour lui céder le pas, & d'autres choſes ſemblables qui ſont des marques d'honneur que l'inférieur rend

à ſon ſupérieur.

Mais les ſignes d'honneur que le ſupérieur rend à ſon inférieur conſiſtent à le loüer ou à le préférer à ſon concurrent, à l'écouter plus favorablement, à lui parler plus familiérement, à lui permettre un accès plus facile, à l'employer par préférence, à le conſulter plus volontiers, à ſuivre ſon avis, à lui faire plutôt des préſens que de lui donner de l'argent, ou s'il lui donne de l'argent de lui en donner aſſez pour empêcher de ſoupçonner qu'il avoit beſoin d'un peu; car le beſoin de peu marque une plus grande pauvreté que le beſoin de beaucoup. Voilà ſuffiſamment d'exemples des ſignes d'honneur & de pouvoir.

§. 7. Le reſpect ou la vénération eſt la conception que nous avons qu'un autre a le pouvoir de nous faire du bien & du mal, mais non la volonté de nous nuire.

§. 8. C'eſt le plaiſir ou le déplaiſir que cauſent aux hommes les ſignes d'honneur ou de déshonneur qu'on leur donne, qui conſtitue la nature des paſſions dont nous allons parler dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE IX.

§. 1. *De la Gloire, de la fausse Gloire, de la vaine Gloire.* 2. *De l'Humilité & de l'Abjection.* 3. *De la Honte.* 4. *Du Courage.* 5. *De la Colere.* 6. *De la Vengeance.* 7. *Du Repentir.* 8. *De l'Espérance, du Désespoir, de la Défiance.* 9. *De la Confiance.* 10. *De la Pitié & de la Dureté.* 11. *De l'Indignation.* 12. *De l'Emulation & de l'Envie.* 13. *Du Rire.* 14. *Des Pleurs.* 15. *De la Luxure.* 16. *De l'Amour.* 17. *De la Charité.* 18. *De l'Admiration & de la Curiosité.* 19. *De la passion de ceux qui courent en foule pour voir le danger.* 20. *De la grandeur d'ame & de la pusillanimité.* 21. *Vue générale des passions comparées à une course.*

§. 1. LA Gloire, ce sentiment intérieur de complaisance, ce

triomphe de l'esprit, est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons. Les signes de cette passion, indépendamment de ceux qui se peignent sur le visage & se montrent par des gestes que l'on ne peut décrire, sont la jactance dans les paroles, l'insolence dans les actions; cette passion est nommée *orgueil* par ceux à qui elle déplaît; mais ceux à qui elle plaît l'appellent une juste appréciation de soi-même. Cette imagination de notre pouvoir ou de notre mérite personnel peut être fondée sur la certitude d'une expérience tirée de nos propres actions; alors la gloire est juste & bien fondée, & elle produit l'opinion qu'on peut l'accroître par de nouvelles actions; opinion qui est la source de cette appétence ou desir qui nous fait aspirer à nous élever d'un dégré de pouvoir à un autre.

Cette même paſſion peut bien ne pas venir de la conſcience que nous avons de nos propres actions, mais de la réputation & de la confiance en autrui, par où nous pouvons avoir une bonne opinion de nous mêmes & pourtant nous tromper; c'eſt-là ce qui conſtitue la fauſſe Gloire, & le deſir qu'elle fait naître n'a qu'un mauvais ſuccès. De plus, ce que l'on appelle ſe *glorifier* & ce qui eſt auſſi une imagination, c'eſt la fiction d'actions faites par nous-mêmes tandis que nous ne les avons point faites; comme elle ne produit aucun deſir & ne fait faire aucun effort pour aller en avant, elle eſt inutile & vaine; comme ſi un homme s'imaginoit qu'il eſt l'auteur des actions qu'il lit dans un Roman ou qu'il reſſemble à quelque héros dont il admire les exploits. C'eſt-là ce qu'on nomme *vaine Gloire*, elle eſt dépeinte dans la fable de la *Mouche* qui placée ſur l'eſſieu d'une voiture s'applaudit de la pouſſiere qu'elle excite. L'ex-

preſſion de la vaine gloire eſt ce ſouhait, que dans les Ecoles on a cru mal à propos devoir diſtinguer par le nom de *velléité*; on a cru qu'il falloit inventer un nouveau mot pour exprimer une nouvelle paſſion que l'on croyoit ne point exiſter auparavant. Les ſignes extérieurs de la vaine gloire conſiſtent à imiter les autres, à uſurper les marques des vertus qu'on n'a pas, à en faire parade, à montrer de l'affectation dans ſes manieres, à vouloir ſe faire honneur de ſes rêves, de ſes avantures, de ſa naiſſance, de ſon nom &c.

§. 2. La paſſion contraire à la gloire qui eſt produite par l'idée de notre propre foibleſſe, eſt appellée *humilité* par ceux qui l'approuvent, les autres lui donnent le nom de *baſſeſſe* & d'*abjection*. Cette conception peut être bien ou mal fondée; lorſqu'elle eſt bien fondée, elle produit la crainte d'entreprendre quelque choſe d'une façon inconſidérée; ſi elle eſt mal fondée, elle dégrade l'hom-

me au point de l'empêcher d'agir, de parler en public, d'espérer un bon succès d'aucune de ses entreprises.

§. 3. Il arrive quelquefois qu'un homme qui a bonne opinion de lui-même & avec fondement, peut toutefois en conséquence de la témérité que cette passion lui inspire, découvrir en lui quelque foiblesse ou défaut dont le souvenir l'abbat, & ce sentiment se nomme *honte*; celle-ci en calmant ou refroidissant son ardeur le rend plus circonspect pour l'avenir. Cette passion est un signe de foiblesse, ce qui est un déshonneur; elle peut être aussi un signe de science, ce qui est honorable. Elle se manifeste par la rougeur, qui se montre moins fortement dans les personnes qui ont la conscience de leurs propres défauts parce qu'elles se trahissent d'autant moins sur les foiblesses qu'elles se reconnoissent.

§. 4. Le *Courage*, dans une signification étendue, est l'absence de la crainte en présence d'un mal quelconque;

mais pris dans un ſens plus commun & plus ſtrict, c'eſt le mépris de la douleur & de la mort lorſqu'elles s'oppoſent à un homme dans la voie qu'il prend pour parvenir à une fin.

§. 5. La *Colere*, ou le courage ſoudain, n'eſt que l'appétence ou le deſir de vaincre un obſtacle ou une oppoſition préſente ; on l'a communément définie un chagrin produit par l'opinion du mépris, mais cette définition ne s'accorde point avec l'expérience qui nous prouve très-ſouvent que nous nous mettons en colere contre des objets inanimés, & par conſéquent incapables de nous mépriſer.

§. 6. La *Vengeance* eſt une paſſion produite par l'attente ou l'imagination de faire enſorte que l'action de celui qui nous a nui lui devienne nuiſible à lui-même, & qu'il le reconnoiſſe. C'eſt-là la vengeance pouſſée à ſon plus haut point, car quoiqu'il ne ſoit pas difficile d'obliger un ennemi à ſe repentir de ſes

actions en lui rendant le mal pour le mal, il eſt bien plus difficile de le lui faire avouer, & bien des hommes aimeroient mieux mourir que d'en convenir. La vengeance ne fait point deſirer la mort de l'ennemi mais de l'avoir en ſa puiſſance & de le ſubjuguer. Cette paſſion fut très-bien exprimée par une exclamation de *Tibere*, à l'occaſion d'un homme qui, pour fruſtrer ſa vengeance, s'étoit tué dans la priſon, *il m'a donc échappé?* Un homme qui hait a le deſir de tuer, afin de ſe débarraſſer de la peur, mais la vengeance ſe propoſe un triomphe que l'on ne peut plus exercer ſur les morts.

§. 7. Le *Repentir* eſt une paſſion produite par l'opinion ou la connoiſſance qu'une action qu'on a faite, n'eſt point propre à conduire au but qu'on ſe propoſe; ſon effet eſt de faire quitter la route que l'on ſuivoit afin d'en prendre une autre qui conduiſe à la fin que l'on enviſage. L'attente ou la conception de

rentrer dans la vraie route eſt la *Joye*; ainſi le Repentir eſt compoſé de l'une & de l'autre, mais c'eſt la joye qui prédomine ſur la peine, ſans quoi tout y ſeroit douloureux, ce qui ne peut être vrai, vu que celui qui s'achemine vers une fin qu'il croit bonne & avantageuſe le fait avec deſir ou appétence, or l'appétence eſt une joye, comme on a vu dans le Chapitre II. Paragraphe 2.

§. 8. L'*Eſpérance* eſt l'attente d'un bien à venir, de même que la crainte eſt l'attente d'un mal futur. Mais lorsque des cauſes dont quelques-unes nous font attendre du bien & d'autres nous font attendre du mal, agiſſent alternativement ſur notre eſprit, ſi les cauſes qui nous font attendre le bien ſont plus fortes que celles qui nous font attendre le mal, la paſſion eſt toute eſpérance; ſi le contraire arrive, toute la paſſion devient crainte. La privation totale d'eſpérance ſe nomme *déſespoir*, dont la défiance eſt un dégré.

§. 9. La *Confiance* eſt une paſſion produite par la croyance ou la foi que nous avons en celui de qui nous attendons ou nous eſpérons du bien; elle eſt ſi dégagée d'incertitude que dans cette croyance nous ne prenons point d'autre route pour obtenir ce bien. La *Défiance* eſt un doute qui fait que nous nous pourvoyons d'autres moyens. Il eſt évident que c'eſt-là ce qu'on entend par les mots *confiance* & *défiance*, un homme n'ayant recours à un ſecond moyen pour réuſſir que dans l'incertitude ſur le ſuccès du premier.

§. 10. La *Pitié* eſt l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le ſentiment du malheur d'un autre. Lorſque ce malheur arrive à une perſonne qui ne nous ſemble point l'avoir mérité, la pitié devient plus forte, parce qu'alors il nous paroît qu'il y a plus de probabilité que le même malheur nous peut arriver, le mal qui arrive à un homme innocent

pouvant arriver à tout homme. Mais lorſque nous voyons un homme puni pour de grands crimes dans leſquels nous ne pouvons aiſément imaginer que nous tomberons nous-mêmes, la pitié eſt beaucoup moindre. Voilà pourquoi les hommes ſont diſpoſés à compâtir à ceux qu'ils aiment ; ils penſent que ceux qu'ils aiment ſont dignes d'être heureux, & par conſéquent ne méritent point le mal. C'eſt encore la raiſon pourquoi l'on a pitié des vices de quelques perſonnes, dès le premier coup d'oeil, parce qu'on avoit pris du goût pour elles ſur leur phyſionomie. Le contraire de la pitié eſt la *dureté* du cœur ; elle vient ſoit de la lenteur de l'imagination, ſoit d'une forte opinion où l'on eſt d'être exempt d'un pareil malheur, ſoit de la myſanthropie ou de l'averſion qu'on a pour les hommes.

§. 11. L'*Indignation* eſt le déplaiſir que nous cauſe l'idée du bon ſuccès de ceux que nous en jugeons indignes.

Cela posé, comme les hommes s'imaginent que tous ceux qu'ils haïssent sont indignes du bonheur, ils croient qu'ils sont indignes non seulement de la fortune dont ils jouissent mais même des vertus qu'ils possedent. De toutes les passions il n'en est pas qui soient plus fortement excitées par l'éloquence que l'indignation & la pitié; l'aggravation du malheur & l'exténuation de la faute augmentent la pitié; l'exténuation du mérite d'une personne & l'augmentation de ses succès sont capables de changer ces deux passions en fureur.

§. 12. L'*Emulation* est un déplaisir que l'on éprouve en se voyant surpassé par un concurrent, accompagné de l'espérance de l'égaler ou de le surpasser à son tour avec le tems. L'*Envie* est ce même déplaisir accompagné du plaisir que l'on conçoit dans son imagination par l'idée du malheur qui peut arriver à son rival.

§. 13. Il existe une passion qui n'a

point de nom, mais elle se manifeste par un changement dans la physionomie que l'on appelle le *Rire*, qui annonce toujours la joye. Jusqu'à présent personne n'a pu nous dire de quelle nature est cette joye, ce que nons pensons & en quoi consiste notre triomphe quand nous rions. L'expérience suffit pour réfuter l'opinion de ceux qui disent que c'est l'esprit renfermé dans un bon mot qui excite cette joye, puisque l'on rit d'un accident, d'une sottise, d'une indécence dans lesquels il n'y a ni esprit ni mot plaisant. Comme une même chose cesse d'être risible quand elle est usée, il faut que ce qui excite le rire soit nouveau & inattendu. Souvent l'on voit des personnes, & sur-tout celles qui sont avides d'être applaudies de tout ce qu'elles font, rire de leurs propres actions, quoique ce qu'elles disent ou font ne soit nullement inattendu pour elles; elles rient de leurs propres plaisanteries, & dans ce cas il est évident que la passion

du rire eſt produite par une conception ſubite de quelque talent dans celui qui rit. L'on voit encore des hommes rire des foibleſſes des autres, parce qu'ils s'imaginent que ces défauts d'autrui ſervent à faire mieux ſortir leurs propres avantages. On rit des plaiſanteries dont l'effet conſiſte toujours à découvrir finement à notre eſprit quelque abſurdité; dans ce cas la paſſion du rire eſt encore produite par l'imagination ſoudaine de notre propre excellence. En effet n'eſt-ce pas nous confirmer dans la bonne opinion de nous-mêmes que de comparer nos avantages avec les foibleſſes ou les abſurdités des autres? Nous ne ſommes point tentés de rire lorſque nous ſommes nous-mêmes les objets de la plaiſanterie, ou lorſquelle s'adreſſe à un ami au deshonneur duquel nous prenons part. On pourroit donc en conclure que la paſſion du rire eſt un mouvement ſubit de vanité produit par une conception ſoudaine de quelque avantage per-

ſonnel, comparé à une foibleſſe que nous remarquons actuellement dans les autres, ou que nous avions auparavant; les hommes ſont diſpoſés à rire de leurs foibleſſes paſſées lorſqu'ils ſe les rappellent, à moins qu'elles ne leur cauſent un deshonneur actuel. Il n'eſt donc pas ſurprenant que les hommes s'offenſent grièvement quand on les tourne en ridicule, c'eſt-à-dire, quand on triomphe d'eux. Pour plaiſanter ſans offenſer il faut s'adreſſer à des abſurdités ou des défauts, abſtraction faite des perſonnes; & alors toute la compagnie peut ſe joindre à la riſée; rire pour ſoi tout ſeul excite la jalouſie des autres, & les oblige de s'examiner. De plus, il y a de la vaine gloire & c'eſt une marque de peu de mérite que de regarder le défaut d'un autre comme un objet de triomphe pour ſoi-même.

§. 14. Les *Pleurs* annoncent une paſſion contraire à celle qui excite le rire. Elle eſt due à un mécontentement ſou-

dain de nous-mêmes ou à une conception ſubite de quelque défaut en nous. Les enfans pleurent très-aiſément; perſuadés qu'on ne doit jamais s'oppoſer à leurs deſirs, tout refus eſt un obſtacle inattendu qui leur montre qu'ils ſont trop foibles pour ſe mettre en poſſeſſion des choſes qu'ils voudroient avoir. Pour la même raiſon les femmes ſont plus ſujettes à pleurer que les hommes, non ſeulement parce qu'elles ſont moins accoutumées à la contradiction, mais encore parce qu'elles meſurent leur pouvoir ſur celui de l'amour de ceux qui les protegent. Les hommes vindicatifs ſont ſujets à pleurer lorſque leur vengeance eſt arrêtée ou fruſtrée par le repentir de leur ennemi; voilà la cauſe des larmes que la réconciliation fait verſer. Les perſonnes vindicatives ſont encore ſujettes à pleurer à la vue des gens dont elles ont compaſſion lorſqu'elles viennent à ſe rappeller ſoudain qu'elles n'y peuvent rien faire. Les autres pleurs dans les

hommes ſont communément produits par les mêmes cauſes que ceux des femmes & des enfans.

§. 15. L'appétit que l'on nomme *Luxure* & la jouiſſance qui en eſt la ſuite, eſt non ſeulement un plaiſir des ſens, mais de plus il renferme un plaiſir de l'eſprit ; en effet il eſt compoſé de deux appétits différens, le deſir de plaire & le deſir d'avoir du plaiſir. Or le deſir de plaire n'eſt point un plaiſir des ſens, mais c'eſt un plaiſir de l'eſprit qui conſiſte dans l'imagination du pouvoir que l'on a de donner du plaiſir à un autre. Le mot de *Luxure* étant pris dans un ſens défavorable, l'on déſigne cette paſſion ſous le nom d'*Amour* qui annonce le deſir indéfini qu'un ſexe a pour l'autre, deſir auſſi naturel que la faim.

§. 16. Nous avons déjà parlé de l'amour entant que l'on déſigne par ce mot le plaiſir que l'homme trouve dans la jouiſſance de tout bien préſent. Sous cette dénomination il faut comprendre

l'affection que les hommes ont les uns pour les autres, ou le plaisir qu'ils trouvent dans la compagnie de leurs semblables, en vertu duquel on les dit *sociables*. Il est une autre espece d'amour que les Grecs nomment Ερως, c'est celui dont on parle quand on dit qu'un homme est amoureux; comme cette passion ne peut avoir lieu sans une diversité de sexe, on ne peut disconvenir qu'il participe de cet amour indéfini dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Mais il y a une grande différence entre le desir indéfini d'un homme, & ce même desir limité à un objet; c'est celui-ci qui est le grand objet des peintures des Poëtes; cependant nonobstant tous les éloges qu'ils en font, on ne peut le définir qu'en disant que c'est un *besoin*; en effet c'est une conception qu'un homme a du besoin où il est de la personne qu'il desire. La cause de cette passion n'est pas toujours la beauté ou quelque autre qualité dans la personne

aimée, il faut de plus qu'il y ait eſpérance dans la perſonne qui aime : pour s'en convaincre il n'y a qu'à faire réflexion que parmi les perſonnes d'un rang très-différent, les plus élevées prennent ſouvent de l'amour pour celles qui ſont d'un rang inférieur, tandis que le contraire n'arrive que peu ou point. Voilà pourquoi ceux qui fondent leurs eſpérances ſur quelque qualité perſonnelle, ont communément de meilleurs ſuccès en amour que ceux qui ſe fondent ſur leurs diſcours ou leurs ſervices; ceux qui ſe donnent le moins de peines & de ſoucis réuſſiſſent mieux que ceux qui s'en donnent beaucoup. Faute d'y faire attention bien des gens perdent leur tems, & finiſſent par perdre & l'eſpérance & l'eſprit.

§. 17. Il y a encore une autre paſſion que l'on déſigne quelquefois ſous le nom d'*Amour*, mais que l'on doit plus proprement appeller *Bienveillance* ou *Charité*. Un homme ne peut point avoir de plus

grande preuve de ſon propre pouvoir que lorſqu'il ſe voit en état, non ſeulement d'accomplir ſes propres deſirs, mais encore d'aſſiſter les autres dans l'accompliſſement des leurs. C'eſt en cela que conſiſte la conception que l'on nomme *charité*, *tendreſſe*, *bienveillance*. Elle renferme d'abord l'affection naturelle que les parens ont pour leurs enfans que les Grecs ont appellé Σοργὴ; ainſi que la diſpoſition qui porte à aſſiſter ceux qui leur ſont attachés. Mais l'affection qui nous porte ſouvent à répandre des bienfaits ſur des étrangers ne doit point être appellée *charité* : ou c'eſt un contract par lequel nous cherchons à acquérir leur amitié, ou c'eſt une crainte qui fait que nous en achetons la paix.

Voici l'opinion de *Platon* ſur l'amour honnête que ſuivant ſa coutume il met dans la bouche de *Socrate* dans ſon Dialogue intitulé *le Banquet*. Il croit qu'un homme rempli de ſageſſe & de vertu cherche naturellement une per-

ſonne agréable, qui ſoit d'un âge & d'une capacité propre à concevoir, avec laquelle, abſtraction faite de tout plaiſir ſenſuel, il puiſſe engendrer & produire la ſageſſe & la vertu. C'eſt-là l'idée que l'on doit ſe faire de cet amour ſage & réglé que *Socrate* avoit pour le beau & le jeune *Alcibiade*, en qui ce Philoſophe ne cherchoit qu'à faire germer la ſcience & la vertu, ſentiment bien oppoſé à l'amour vulgaire ; par lequel quoique l'on génere, cependant ce n'eſt pas-là le but que l'on ſe propoſe ; c'eſt uniquement de donner & de recevoir du plaiſir. Ainſi il s'agit dans ce cas de cette charité dont nous parlons, ou du deſir d'être utile & de faire du bien aux autres ; mais pourquoi le ſage doit-il rechercher l'ignorant & montrer plus de charité à un bel homme qu'aux autres? Il paroît qu'en cela *Socrate* ſe conformoit à quelques égards au goût de ſon tems, & quoiqu'il fût très-continent & réglé dans ſes mœurs, cependant un

homme continent doit avoir les paſſions qu'il contient, & les avoir autant & plus peut-être que ceux qui ſatisfont leurs deſirs; ce qui me fait ſoupçonner que cet *Amour Platonique* étoit purement ſenſuel, mais ſe couvroit d'un prétexte qui pût fournir à un vieillard un motif honnête de fréquenter un jeune homme d'une figure agréable.

§. 18. Comme l'expérience eſt la baſe de toute connoiſſance, de nouvelles expériences ſont la ſource de nouvelles ſciences, & les expériences accumulées doivent contribuer à les augmenter. Cela poſé, tout ce qui arrive de neuf à un homme lui donne lieu d'eſpérer qu'il ſçaura quelque choſe qu'il ignoroit auparavant. Cette eſpérance & cette attente d'une connoiſſance future que nous pouvons acquérir par tout ce qui nous arrive de nouveau & d'étrange eſt la paſſion que nous déſignons ſous le nom d'*Admiration*. La même paſſion conſidérée comme un deſir eſt ce qu'on nom-

me *Curiosité*, qui n'est que le desir de sçavoir ou de connoître.

Comme dans l'examen des facultés du jugement l'homme rompt toute communauté avec les bêtes par celle d'imposer des noms aux choses, il les surpasse encore par la passion de la curiosité; en effet quand une bête apperçoit quelque chose de nouveau & d'étrange pour elle, elle ne la considere uniquement que pour s'assûrer si cette chose peut lui être utile ou lui nuire, en conséquence elle s'en approche ou la fuit; au lieu que l'homme, qui dans la plupart des événemens se rappelle la maniere dont ils ont été causés ou dont ils ont pris naissance, cherche le commencement ou la cause de tout ce qui se présente de neuf à lui. Cette passion d'admiration & de curiosité a produit non seulement l'invention des mots, mais encore la supposition des causes qui pouvoient engendrer toutes choses. Voilà la source de toute Philosophie. L'As-

tronomie eſt due à l'admiration des corps céleſtes. La Phyſique eſt due aux effets étranges des élémens & des corps. Les hommes acquierent des connoiſſances à proportion de leur curioſité; un homme occupé du ſoin d'amaſſer des richeſſes ou de ſatisfaire ſon ambition, qui ne ſont que des objets ſenſuels relativement aux ſciences, ne trouve que très-peu de ſatisfaction à ſçavoir ſi c'eſt le mouvement du Soleil ou celui de la Terre qui produit le jour; il ne fera attention à aucun événement étrange qu'autant qu'il peut être utile ou nuiſible à ſes vues.

La curioſité étant un plaiſir, la nouveauté doit en être un auſſi, ſur-tout quand cette nouveauté fait concevoir à l'homme une opinion vraie ou fauſſe d'améliorer ſon état; dans ce cas un homme éprouve les mêmes eſpérances qu'ont tous les joüeurs tandis qu'on bat les cartes.

§. 19. Il y a pluſieurs autres paſſions,

mais elles n'ont point de nom ; néanmoins quelques-unes d'entre elles ont été obſervées par la plupart des hommes. Par exemple, d'où peut venir le plaiſir que les hommes trouvent à contempler du rivage le danger de ceux qui ſont agités par une tempête, ou engagés dans un combat, ou à voir d'un château bien fortifié deux armées qui ſe chargent dans la plaine? On ne peut douter que ce ſpectacle ne leur donne de la joye, ſans quoi ils n'y courroient pas avec empreſſement. Cependant cette joye doit être mêlée de chagrin; car ſi dans ce ſpectacle il y a nouveauté, idée de ſécurité préſente & par conſéquent plaiſir ; il y a auſſi ſentiment de pitié qui eſt déplaiſir : mais le ſentiment du plaiſir prédomine tellement que les hommes, pour l'ordinaire, conſentent en pareil cas à être ſpectateurs du malheur de leurs amis.

§. 20. La *grandeur d'ame* n'eſt que la gloire dont j'ai parlé dans le premier pa-

paragraphe; gloire bien fondée ſur l'expérience certaine d'un pouvoir ſuffiſant pour parvenir ouvertement à ſa fin. La *puſillanimité* eſt le doute de pouvoir y parvenir. Ainſi tout ce qui eſt ſigne de vaine gloire eſt auſſi ſigne de puſillanimité vû qu'un pouvoir ſuffiſant fait de la gloire un aiguillon pour atteindre ſon but. Se réjoüir ou s'affliger de la réputation vraie ou fauſſe eſt encore un ſigne de puſillanimité, parce que celui qui compte ſur la réputation n'eſt pas le maître d'y parvenir. L'artifice & la fourberie ſont pareillement des ſignes de puſillanimité, parce qu'on ne s'en repoſe pas ſur leur pouvoir, mais ſur l'ignorance des autres. La facilité à ſe mettre en colere marque de la foibleſſe & de la puſillanimité, parce qu'elle montre de la difficulté dans la marche. Il en eſt de même de l'orgueil, fondé ſur la naiſſance & les ancêtres, parce que

tous les hommes ſont plus diſpoſés à faire parade de leur propre pouvoir, quand ils en ont, que de celui des autres; de l'inimitié & des diſputes avec les inférieurs, puiſqu'elles montrent que l'on n'a pas le pouvoir de terminer la diſpute; & du penchant à ſe moquer des autres, parce que c'eſt une affectation à tirer gloire de leurs foibleſſes & non de ſon propre mérite, & de l'irréſolution qui vient de ce qu'on n'a pas aſſez de pouvoir pour mépriſer les petites difficultés qui ſe preſentent dans la délibération.

§. 21. La vie humaine peut être comparée à une courſe, & quoique la comparaiſon ne ſoit pas juſte à tous égards, elle ſuffit pour nous remettre ſous les yeux toutes les paſſions dont nous venons de parler. Mais nous devons ſuppoſer que dans cette courſe on n'a d'autre but & d'autre récompenſe que de devancer ſes concurrens.

S'efforcer, c'eſt appéter ou deſirer.

Se relâcher, c'eſt ſenſualité.

Regarder ceux qui ſont en arriere, c'eſt gloire.

Regarder ceux qui précedent, c'eſt humilité.

Perdre du terrein en regardant en arriere, c'eſt vaine gloire.

Etre retenu, c'eſt haine.

Retourner ſur ſes pas, c'eſt repentir.

Etre en haleine, c'eſt eſpérance.

Etre excédé, c'eſt déſespoir.

Tâcher d'atteindre celui qui précede, c'eſt émulation.

Le ſupplanter ou le renverſer, c'eſt envie.

Se réſoudre à franchir un obſtacle prévu, c'eſt courage.

Franchir un obſtacle ſoudain, c'eſt colere.

Franchir avec aiſance, c'eſt grandeur d'ame.

Perdre du terrein par de petits obſtacles, c'eſt puſillanimité.

Tomber ſubitement, c'eſt diſpoſition à pleurer.

Voir tomber un autre, c'eſt diſpoſition à rire.

Voir ſurpaſſer quelqu'un contre notre gré, c'eſt pitié.

Voir gagner le devant à celui que nous n'aimons pas, c'eſt indignation.

Serrer de près quelqu'un, c'eſt amour.

Pouſſer en avant celui qu'on ſerre, c'eſt charité.

Se bleſſer par trop de précipitation, c'eſt honte.

Etre continuellement devancé, c'eſt malheur.

Surpaſſer continuellement celui qui précédoit, c'eſt félicité.

Abandonner la courſe, c'eſt mourir.

CHAPITRE X.

§. 1. *Autres causes des variétés dans les capacités & les talens.* 2. *La différence des esprits vient de la différence des passions.* 3. *De la sensualité & de la stupidité.* 4. *Ce qui constitue le Jugement.* 5. *De la légéreté d'esprit.* 6. *De la gravité ou fermeté.* 7. *De la stolidité.* 8. *De l'indocibilité.* 9. *De l'extravagance ou folie.* 10. & 11. *différentes especes de folies.*

§. 1. APRÈS avoir montré dans les Chapitres précédens que la sensation est due à l'action des objets extérieurs sur le cerveau ou sur une substance renfermée dans la tête, & que les passions viennent du changement qui s'y fait & qui est transmis jusqu'au cœur,

en voyant que la diverſité des dégrés de connoiſſance ou de ſcience qui ſe trouvent dans les hommes eſt trop grande pour pouvoir être attribuée aux différentes conſtitutions de leurs cerveaux, il convient de faire connoître ici quelles peuvent être les autres cauſes qui produiſent tant de variétés dans les capacités & les talens par leſquels nous remarquons tous les jours qu'un homme en ſurpaſſe un autre. Quant à la différence que produiſent la maladie & les infirmités accidentelles, je n'en parle point comme étant étrangere à mon ſujet, & je ne conſidere que l'homme en ſanté, ou dont les organes ſont bien diſpoſés. Si la différence dans les facultés étoit due au tempérament naturel du cerveau, je n'imagine point de raiſon pourquoi cette différence ne ſe manifeſteroit pas d'abord & de la façon la plus marquée dans tous les ſens, qui étant les mêmes dans les plus ſages que dans les moins ſages, indiquent une même nature dans

le cerveau, qui eſt l'organe commun de tous les ſens.

§. 2. L'expérience nous montre que les mêmes cauſes ne produiſent pas la joie & la triſteſſe dans tous les hommes, & qu'ils different conſidérablement les uns des autres dans la conſtitution de leurs corps; d'où il arrive que ce qui ſoutient & favoriſe la conſtitution vitale dans l'un, & par conſéquent lui plaît, nuit à celle d'un autre & lui cauſe du déplaiſir. Ainſi la différence des eſprits tire ſon origine de la différence des paſſions & des fins différentes auxquelles l'appétence les conduit.

§. 3. En premier lieu les hommes dont le but eſt d'obtenir les plaiſirs des ſens, & qui communément cherchent leurs aiſes, les mets délicats, à charger & à décharger leur corps, doivent trouver beaucoup moins de plaiſir dans les imaginations qui ne conduiſent point à ces fins, telles que ſont les idées de l'hon-

neur, de la gloire, &c. qui, comme je l'ai dit ci-devant, ſont relatives au futur. En effet la ſenſualité conſiſte dans les plaiſirs des ſens, qu'on n'éprouve que dans le moment; ils ôtent l'inclination d'obſerver les choſes qui procurent de l'honneur, & par conſéquent font que les hommes ſont moins curieux ou moins ambitieux, ce qui les rend moins attentifs à la route qui conduit à la ſcience, fruit de la curioſité, ou à tout autre pouvoir iſſu de l'ambition: car c'eſt dans ces deux choſes que conſiſte l'excellence du pouvoir de connoître; & c'eſt le défaut abſolu de ce pouvoir qui produit ce qu'on nomme *ſtupidité*; c'eſt la ſuite de l'appétit des plaiſirs ſenſuels, & l'on pourroit conjecturer que cette paſſion a ſa ſource dans la groſſiéreté des eſprits & dans la difficulté du mouvement du cœur.

§. 4. La diſpoſition contraire eſt ce mouvement rapide de l'eſprit (décrit au Chapitre IV. §. 3.) qui eſt accompagné

de la curiosité de comparer les uns avec les autres les objets qui se présentent à nous; comparaison dans laquelle l'homme se plaît à découvrir une ressemblance inattendue entre des choses qui sembloient disparates, en quoi l'on fait consister l'excellence de l'imagination qui produit ces agréables similitudes, ces métaphores, ces figures à l'aide desquelles les Orateurs & les Poëtes ont le pouvoir de rendre les objets agréables ou désagréables, & de les montrer bien ou mal aux autres de la façon qu'il leur plaît : ou bien l'homme découvre promptement de la dissimilitude entre des objets qui sembloient être les mêmes : c'est au moyen de cette qualité de l'esprit qu'il s'avance à une connoissance exacte & parfaite des choses; le plaisir qui en résulte consiste dans une instruction continuelle, dans la juste distinction des tems, des lieux, des personnes, ce qui constitue le *Jugement*. *Juger* n'est autre chose que distinguer ou discerner; l'i-

magination & le jugement ſont compris communément ſous le nom d'*eſprit*, qui paroît conſiſter dans une agilité ou ténuité des liqueurs ſubtiles, oppoſée à la langueur de ceux que l'on traite de ſtupides.

§. 5. Il y a un autre défaut de l'eſprit que l'on nomme *légéreté* qui décele pareillement une mobilité dans les eſprits, mais portée à l'excès ; nous en avons des exemples dans les perſonnes qui au milieu d'un diſcours ſérieux ſont detournées par une bagatelle ou une plaiſanterie, ce qui leur fait faire des parenthèſes, les écarte de leur ſujet & donne à ce qu'elles diſent l'air d'un rêve ou d'un délire étudié. Cette diſpoſition eſt produite par une curioſité, mais trop égale ou trop indifférente ; puiſque les objets faiſant tous une impreſſion égale & plaiſant également, ils ſe préſentent en foule pour être exprimés & ſortir à la fois.

§. 6. La vertu oppoſée à ce défaut

eſt la gravité ou fermeté ; l'atteinte du but étant ſon principal plaiſir, elle ſert à diriger & à retenir dans la route qui y mene toutes les autres penſées.

§. 7. L'extrême de la ſtupidité eſt cette ſottiſe naturelle que l'on peut nommer *ſtolidité*; mais je ne ſçai quel nom donner à l'extrême de la légéreté, quoiqu'elle ſoit une ſottiſe diſtinguée de l'autre & que chaque homme ſoit à portée de l'obſerver.

§. 8. Il y a un défaut de l'eſprit que les Grecs ont déſigné ſous le nom d'Ἀμαθία *indocibilité*, ou difficulté d'apprendre & de s'inſtruire ; cette diſpoſition paroît venir de la fauſſe opinion où l'on eſt que l'on connoît déjà la vérité ſur l'objet dont il s'agit, car il eſt certain qu'il y a moins d'inégalité de capacité entre les hommes, que d'inégalité d'évidence entre ce qu'enſeignent les Mathématiciens & ce qui ſe trouve dans les autres livres. Si donc les eſprits des hommes étoient comme un papier blanc

ou comme une table rase, ils seroient également disposés à reconnoître la vérité de tout ce qui leur seroit présenté suivant une méthode convenable & par de bons raisonnemens; mais lorsqu'ils ont une fois acquiescé à des opinions fausses & les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits, il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d'écrire lisiblement sur un papier déjà barbouillé d'écriture. Ainsi la cause immédiate de l'indocibilité est le préjugé, & la cause du préjugé est une opinion fausse de notre propre sçavoir.

§. 9. Un autre défaut essentiel de l'esprit est celui que l'on nomme *extravagance*, *folie*, qui paroît être une imagination tellement prédominante qu'elle devient la source de toutes les autres passions. Cette conception n'est qu'un effet de vaine gloire ou d'abbattement, comme on peut en juger par les exemples suivans, qui tous semblent être dus soit à l'orgueil soit à la foiblesse d'ame.

En premier lieu nous avons l'exemple d'un homme qui, dans le Quartier nommé *Chéapſide* à Londres, prêchoit du haut d'une charette qui lui ſervoit de chaîre & diſoit qu'il étoit le Chriſt, ce qui étoit l'effet d'une folie & d'un orgueil ſpirituel. Nous avons encore eu pluſieurs exemples d'une folie ſçavante dans un grand nombre d'hommes qui entroient en délire toutes les fois que quelque occaſion les faiſoit reſſouvenir de leur propre habileté. On peut mettre au nombre de ces Sçavans inſenſés ceux qui prétendent fixer le tems de la fin du monde & qui débitent de ſemblables prophéties. L'extravagance galante de *Dom Quichotte* n'eſt qu'une expreſſion de vaine gloire au plus haut point où la lecture des romans puiſſe porter un homme d'un eſprit rétréci. Les fureurs cauſées par l'amour ne ſont que des effets d'une forte indignation produite dans le cerveau par l'idée de ſe voir mépriſé d'une maîtreſſe. L'or-

gueil affecté dans le maintien extérieur & les procédés a rendu fous bien des gens, & les a fait paſſer pour tels ſous le nom d'hommes fantaſques & bizarres.

§. 10. Voilà des exemples des extrêmes, mais nous en avons encore des différens dégrés auxquels l'on eſt porté par ces paſſions que l'on peut mettre au nombre des folies. C'eſt, par exemple, une folie du premier ordre dans un homme de ſe croire *inſpiré* ſans en avoir de preuves évidentes, ou de s'imaginer que l'on éprouve des effets de l'eſprit de Dieu que n'éprouvent point les autres perſonnes pieuſes. Nous avons un exemple du ſecond ordre dans ceux qui ne parlent que par ſentences tirées des Auteurs Grecs ou Latins. La galanterie, les amours, les düels qui ſont maintenant en vogue ſont encore des folies d'une autre nuance. La malice eſt une nuance de la fureur & l'af-

fectation eſt un commencement de phrénéſie.

§. 11. Les exemples qui viennent d'être rapportés nous montrent les dégrés de folie réſultans d'un excès d'orgueil ou de bonne opinion de ſoi-même ; mais nous avons encore des exemples de folies & de leurs différentes nuances produites par un excès de crainte & d'abjection d'ame. Tels ſont ces hypocondriaques qui ſe croyent fragiles comme du verre, ou qui ſont affectés par des imaginations pareilles. Nous remarquons les différens dégrés de cette démence dans toutes les perſonnes mélancoliques qui ſont communément tourmentées de craintes chimériques.

CHAPITRE XI.

§. 1. 2. & 3. *De la Divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, & ce que signifient les attributs qu'on lui donne.* 4. *Ce qu'on entend par le mot Esprit.* 5. *Ce qu'on peut penser sur la nature des Anges ou Esprits, d'après l'Ecriture Sainte.* 6. *L'opinion des Payens touchant les Esprits, ne prouve point leur existence.* 7. *Elle n'est fondée que sur la foi que nous avons dans la Révélation. Caracteres du bon & du mauvais Esprit, de la bonne & de la mauvaise Inspiration.* 8. *La divinité des Ecritures n'est fondée que sur la foi.* 9. *La foi n'est que la confiance en des hommes vraiment inspirés.* 10. *Dans le doute on doit préférer, à sa propre opinion, celle de l'Eglise.* 11. *Affections des hommes envers Dieu.* 12. *Comment on honore Dieu.*

§. 1.

§. 1. NOus avons parlé jusqu'ici des choses naturelles & des passions qu'elles produisent naturellement: maintenant comme nous donnons des noms non seulement aux objets naturels mais encore aux surnaturels, & comme nous devons attacher une conception ou un sens à tous les noms, il faut que nous considérions quelles sont les pensées ou les imaginations que nous avons dans l'esprit lorsque nous prononçons le saint nom de *Dieu*, & les noms des vertus ou qualités que nous lui attribuons. Nous examinerons aussi quelle est l'image qui se présente à notre esprit quand nous entendons prononcer le mot *Esprit* ou celui des *Anges* bons ou mauvais.

§. 2. Comme le Dieu Tout-puissant est incompréhensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité; conséquemment tous ses attributs n'annoncent que l'impossibilité de concevoir quelque chose touchant sa nature dont nous n'avons

d'autre conception, ſinon que Dieu exiſte. Nous reconnoiſſons naturellement que les effets annoncent un pouvoir de les produire avant qu'ils aient été produits, & ce pouvoir ſuppoſe l'exiſtence antérieure de quelque Etre revêtu de ce pouvoir. L'Etre exiſtant avec ce pouvoir de produire, s'il n'étoit point éternel, devroit avoir été produit par quelque Etre antérieur à lui, & celui-ci par un autre Etre qui l'auroit précédé. Voilà comme en remontant de cauſes en cauſes nous arrivons à un pouvoir *éternel*, c'eſt-à-dire, antérieur à tout, qui eſt le pouvoir de tous les pouvoirs & la cauſe de toutes les cauſes. C'eſt-là ce que tous les hommes conçoivent par le nom de *Dieu*, qui renferme éternité, incompréhenſibilité, toute-puiſſance. Ainſi tous ceux qui veulent y faire attention ſont à portée de ſçavoir que Dieu eſt, quoiqu'ils ne puiſſent point ſçavoir ce qu'il eſt. Un aveugle-né, quoiqu'il lui ſoit im-

possible de se faire une idée du feu, ne peut pas ne point sçavoir qu'il existe une chose que les hommes appellent du feu, vu qu'il est à portée de sentir sa chaleur.

§. 3. Lorsque nous disons de Dieu qu'il voit, qu'il entend, qu'il parle, qu'il sçait, qu'il aime, &c. mots par lesquels nous comprenons quelque chose dans les hommes à qui nous les attribuons, nous ne concevons plus rien lorsque nous les attribuons à la nature divine. C'est très-bien raisonner que de dire: *le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il pas; le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas?* Et ce n'est pas moins bien raisonner que de dire: le Dieu qui a fait l'œil n'est-il pas en état de voir sans œil? ou celui qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas sans oreilles? celui qui a fait le cerveau ne sçaura-t-il pas sans cerveau? celui qui a fait le cœur n'aimera-t-il pas sans avoir un cœur? Ainsi les attributs que l'on donne à la Divi-

nité ne ſignifient que notre incapacité ou le reſpect que nous avons pour lui. Ils annoncent notre incapacité lorſque nous diſons qu'il eſt incompréhenſible & infini. Ils annoncent notre reſpect quand nous lui donnons les noms qui parmi nous ſervent à déſigner les choſes que nous louons & que nous exaltons, tels que ceux de tout-puiſſant, d'omniſcient, de juſte, de miſéricordieux, &c. Quand Dieu ſe donne à lui-même ces noms dans les Saintes Ecritures, ce n'eſt que ἀνθρωποπαθῶς, c'eſt-à-dire, pour s'accommoder à notre façon de parler, ſans quoi nous ſerions dans l'impoſſibilité de l'entendre.

§. 4. Par le mot *Eſprit*, nous entendons un corps naturel d'une telle ſubtilité qu'il n'agit point ſur les ſens, mais qui remplit une place, comme pourroit la remplir l'image d'un corps viſible. Ainſi la conception que nous avons d'un *Eſprit* eſt celle d'une figure ſans couleur : dans la figure nous concevons di-

menſion ; par conſéquent concevoir un Eſprit c'eſt concevoir quelque choſe qui a des dimenſions : mais qui dit un Eſprit ſurnaturel dit une ſubſtance ſans dimenſions, deux mots qui ſe contrediſent. Ainſi quand nous attribuons le mot *Eſprit* à Dieu, nous ne le lui attribuons non plus ſelon l'expreſſion d'une choſe que nous concevons, que quand nous lui attribuons le ſentiment & l'intellect ; c'eſt une maniere de lui marquer notre reſpect, que cet effort en nous de faire abſtraction en lui de toute ſubſtance corporelle & groſſiere.

§. 5. Il n'eſt pas poſſible par les ſeuls moyens naturels de connoître même l'exiſtence des autres Etres que les hommes appellent *Eſprits incorporels*. Nous qui ſommes des Chrétiens nous admettons l'exiſtence des *Anges* bons & mauvais, & des Eſprits ; nous diſons que l'ame humaine eſt un Eſprit & que ces Eſprits ſont immortels, mais il eſt impoſſible de le ſçavoir, c'eſt-à-dire, d'a-

voir une évidence naturelle de ces choſes. Car, comme on a dit dans le Chapitre VI. §. 3., toute évidence eſt conception, & par le Chapitre III. §. 1. toute conception eſt imagination & vient des ſens. Or nous ſuppoſons que les Eſprits ſont des ſubſtances qui n'agiſſent point ſur les ſens, d'où il ſuit qu'ils ne ſont point poſſibles à concevoir.

Mais quoique l'Ecriture admette des Eſprits, elle ne dit en aucun endroit qu'ils ſoient *incorporels*, dans le ſens qu'ils ſoient privés de dimenſions & de qualités; & même je ne penſe pas que le mot *incorporel* ſe trouve dans toute la Bible; mais il y eſt dit que l'Eſprit habite dans les hommes, qu'il deſcend ſur les hommes, qu'il va & qu'il vient, que des Eſprits ſont des *Anges*, c'eſt-à-dire, des Meſſagers; tous ces mots impliquent localité qui eſt une dimenſion; or tout ce qui a dimenſion eſt corps, quelque ſubtil qu'on le ſuppoſe. Il me paroît donc que l'Ecriture eſt plus fa-

vorable à ceux qui prétendent que les Anges & les Esprits sont corporels qu'à ceux qui soutiennent le contraire ; c'est une contradiction palpable dans le discours naturel que de dire en parlant de l'ame humaine qu'elle est toute dans le tout & toute dans chaque partie du tout, *tota in toto*, *& tota in qualibet parte corporis:* proposition qui n'est fondée ni sur la raison, ni sur la révélation, mais qui vient de l'ignorance de ce que sont les choses que l'on nomme des Spectres, ces images qui se montrent dans l'obscurité aux enfans & à ceux qui sont peureux, & d'autres imaginations étranges dont j'ai parlé dans le Chapitre III. §. 5. où je les appelle des *Phantômes*. Car en les prenant pour des choses réelles placées hors de nous comme les corps, & en les voyant paroître & se dissiper d'une façon si étrange & si peu semblable à la façon d'agir des corps, comment les désigner autrement que sous le nom de *corps in-*

corporels? Ce qui n'eſt pas un nom, mais une abſurdité du langage.

§. 6. Il eſt vrai que les Payens & toutes les nations du monde ont reconnu qu'il y avoit des *Eſprits* que l'on a regardés comme incorporels, d'où l'on pourroit vouloir conclure qu'un homme ſans le ſecours des Saintes Ecritures peut à l'aide des ſeules lumieres de la raiſon parvenir à connoître qu'il exiſte des Eſprits, mais les idées que les Payens ont eu des Eſprits ſont, comme je l'ai dit ci-devant, les ſuites de l'ignorance de la cauſe des phantômes & des apparitions. Ce fut cette ignorance qui fit éclore chez les Grecs une foule de Dieux & de Démons bons & mauvais & de Génies pour chaque homme. Mais cela ne prouve pas qu'il exiſte des Eſprits. Cela n'eſt qu'une opinion fauſſe de la force de l'imagination.

§. 7. En voyant donc que la connoiſſance que nous avons des Eſprits n'eſt point une connoiſſance naturelle, mais

eſt fondée ſur la foi que nous avons dans la révélation ſurnaturelle faite à ceux de qui nous tenons les Saintes Ecritures, il ſuit encore que c'eſt ſur l'Ecriture que doit ſe fonder la connoiſſance que nous avons de l'inſpiration qui eſt l'opération de l'eſprit en nous. Les ſignes qu'on nous y donne de l'inſpiration ſont les *miracles* lorſqu'ils ſont tels qu'il ſoit impoſſible à l'impoſture humaine d'en faire de ſemblables. C'eſt ainſi, par exemple, que l'inſpiration du Prophête *Elie* fut prouvée par le feu du ciel qui tomba miraculeuſement & conſuma l'offrande du ſacrifice.

Mais les ſignes auxquels nous pouvons reconnoître ſi un Eſprit eſt bon ou mauvais, ſont les mêmes que ceux par lesquels nous diſtinguons ſi un homme ou un arbre ſont bons ou mauvais, ſçavoir, les actions & les fruits; en effet il y a des Eſprits ſéducteurs & menteurs par qui les hommes ſont quelquefois inſpi-

rés, de même qu'il y en a qui reçoivent leurs inſpirations des Eſprits de vérité. L'Ecriture nous dit de juger des Eſprits par leur doctrine & non de la doctrine par les Eſprits ; car Jéſus-Chriſt notre Sauveur nous a défendu de régler notre foi ſur les miracles (Voyez *S. Mathieu Chapitre XXIV. verſet* 24.) Et S. Paul dit dans l'*Epitre aux Galates* Chap. I. verſ. 8. *Quand un Ange du ciel vous prêcheroit un autre Evangile, qu'il ſoit anathême.* Cela nous prouve clairement que nous ne devons point juger d'après l'Ange ſi une doctrine eſt vraie ou non. S. Jean nous dit de même Chap. IV. ℣. 1. de ne pas croire à tout Eſprit vu qu'il s'eſt répandu des faux Prophêtes dans le monde. *Voici*, dit-il, *à quoi vous reconnoîtrez l'Eſprit de Dieu ; tout Eſprit qui ne confeſſe pas que Jéſus-Chriſt eſt venu dans la chair, n'eſt point de Dieu, & c'eſt-là l'Eſprit de l'Antechriſt.* Au verſet 15. il ajoute *quicon-*

que reconnoît que Jésus-Christ est le fils de Dieu, Dieu habitera en lui & il habitera en Dieu.

Ainsi la connoissance que nous avons de la bonne & de la mauvaise inspiration, ne nous vient pas par la vision d'un Ange qui nous l'enseignera, ni par un miracle qui paroîtra confirmer ses paroles, mais elle doit se fonder sur la conformité de sa doctrine avec cet article fondamental de la foi chrétienne; & suivant St. Paul, le seul fondement de cette foi *est que Jésus-Christ est venu dans la chair*. I. Corinth. Chap. III. vers. 2.

§. 8. Mais si c'est à ce caractere que l'on doit reconnoître l'inspiration, & si ce caractere doit être reconnu & cru sur l'autorité des Saintes Ecritures, quelqu'un demandera, peut-être, comment l'on peut sçavoir que ces Ecritures méritent d'avoir une si grande autorité, une autorité égale à celle de la voix de Dieu même, en un mot com-

ment on ſçait que l'Ecriture eſt la parole de Dieu ?

En premier lieu il eſt évident que ſi par connoiſſance nous entendons une ſcience infaillible & naturelle telle que celle qui a été définie au Chapitre VI. §. 4. c'eſt-à-dire, qui nous vienne des ſens, nous ne pouvons pas nous flatter de ſçavoir de cette maniere que l'Ecriture eſt la parole de Dieu, cette connoiſſance n'étant pas fondée ſur des conceptions produites par les ſens. Si par-là nous entendons une connoiſſance ſurnaturelle, nous ne pouvons l'avoir que par inſpiration, & nous ne pouvons juger de cette inſpiration que par la doctrine, d'où il ſuit que nous n'avons point là-deſſus une ſcience que l'on puiſſe proprement nommer infaillible ni par une voie naturelle ni par une voie ſurnaturelle. Cela poſé, la connoiſſance que nous avons que les Ecritures ſont la parole de Dieu ne peut être fondée que ſur la foi, que St. Paul définit dans

l'*Epitre aux Hébreux* Chap. XI. verset 1. l'*évidence des choses invisibles*, c'est-à-dire, qui ne sont évidentes que par la foi. En effet tout ce qui est évident soit par la raison naturelle, soit par la révélation surnaturelle, ne s'appelle point foi; sans cela la foi ne cesseroit pas plus que la charité, quand nous serons dans le ciel, ce qui est contraire à la doctrine de l'Ecriture, & il n'est pas dit que nous croyons mais que nous sçavons les choses qui sont évidentes.

§. 9. En voyant donc que la confession ou la reconnoissance que les Ecritures sont la parole de Dieu n'est point fondée sur l'évidence mais sur la foi, & la foi suivant ce qui a été dit dans le Chapitre VI. §. 7. consistant dans la confiance que nous avons en d'autres hommes, il paroît clairement que les hommes en qui nous avons cette confiance sont les saints personnages de l'Eglise de Dieu qui se sont succédé les uns aux autres depuis le tems de ceux

qui ont été les témoins des merveilles que Dieu a opérées lorſqu'il étoit dans la chair; & cela n'indique pas que Dieu ne ſoit pas l'auteur ou la cauſe efficiente de la foi, ou que la foi ſoit produite dans l'homme ſans le ſecours de l'Eſprit de Dieu, car toutes ces opinions ſalutaires que nous admettons & que nous croyons, quoiqu'elles procedent de l'ouïe, & l'ouïe de l'enſeignement qui ſont des voies naturelles, ne laiſſent pas d'être l'œuvre de Dieu : car il eſt l'auteur de toutes les œuvres de la nature & elles ſont attribuées à ſon Eſprit. Par exemple, il eſt dit dans l'Exode Chap. XXVIII. verſ. 3. *Vous parlerez à tous les ouvriers que j'ai remplis de l'Eſprit de ſageſſe, & vous leur direz de faire les habillemens* deſtinés à la conſécration d'Aaron, afin qu'il me ſerve dans l'office de Prêtre. D'où l'on voit que la foi par laquelle nous croyons, eſt l'ouvrage de l'Eſprit de Dieu, entant que l'Eſprit de Dieu accorde à un homme

plus de ſageſſe & d'adreſſe qu'à un autre, ce qui le met en état d'agir plus ou moins bien dans les choſes qui concernent la vie commune. De là vient qu'un homme croit fermement une choſe qu'un autre ne croit pas ; un homme reſpecte une opinion & obéit aux commandemens de ſon ſupérieur, tandis qu'un autre ne reſpecte pas cette opinion & désobéit à ce ſupérieur.

§. 10. Après avoir trouvé que la foi ou la croyance que les Ecritures ſont la parole de Dieu tire ſa ſource de la confiance que nous avons dans l'Egliſe, il n'eſt pas douteux que le parti le plus ſûr pour tout homme eſt de s'en rapporter plutôt à l'interprétation de l'Egliſe qu'à ſon propre raiſonnement ou à ſon propre eſprit, c'eſt-à-dire, à ſa propre opinion toutes les fois qu'il s'élevera quelque doute ou diſpute pour ſçavoir à quoi s'en tenir ſur ce point fondamental que *Jéſus-Chriſt eſt venu dans la chair*.

§. 11. A l'égard des affections des hommes envers Dieu, elles ne ſont pas toujours les mêmes que celles qui ont été décrites dans le Chapitre des Paſſions; nous y diſions qu'*aimer* c'eſt trouver du plaiſir dans l'image ou la conception de l'objet que l'on aime, mais Dieu eſt inconcevable; ainſi dans l'Ecriture aimer Dieu, c'eſt obéir à ſes commandemens & nous aimer les uns les autres. Cela poſé, ſe confier à Dieu n'eſt pas la même choſe que ſe confier les uns aux autres; car quand un homme a de la confiance dans un autre homme, comme on a vu dans le Chapitre IX. §. 8., il ne fait plus d'efforts; mais ſi nous agiſſions de même dans notre confiance en Dieu tout-puiſſant, nous lui désobéirions; & comment pourrions-nous avoir de la confiance en celui à qui nous ſçaurions que nous désobéiſſons? Ainſi nous confier à Dieu, c'eſt nous en rapporter à ſa volonté ſur tout ce qui eſt au deſſus de notre pouvoir,

ce

ce qui eſt la même choſe que de ne reconnoître qu'un ſeul Dieu ſuivant le premier commandement du Décalogue. Avoir confiance en Jéſus-Chriſt ce n'eſt que le reconnoître pour Dieu, ce qui eſt l'article fondamental de la foi des Chrétiens; conſéquemment ſe confier ou s'abandonner à Jéſus-Chriſt eſt la même choſe que l'article fondamental de la foi qui conſiſte à croire que Jéſus-Chriſt eſt le fils de Dieu.

§. 12. Honorer Dieu dans le fond de notre cœur eſt la même choſe que ce que nous appellons honorer parmi les hommes; ce n'eſt que reconnoître ſon pouvoir; les ſignes de l'honneur que nous lui rendons ſont les mêmes que ceux que ceux que nous montrons à nos ſupérieurs; &, comme on l'a dit dans le Chapitre VIII. §. 6., ils conſiſtent à le louer, le bénir, l'exalter, à lui adreſſer nos prieres, à lui rendre des actions de grace, à lui faire des offrandes & des ſacrifices, à prêter attention

à ſa parole, à lui parler d'une façon respectueuſe, à nous préſenter à lui avec humilité dans le maintien, à lui rendre un culte pompeux & magnifique; voilà les ſignes par leſquels nous lui montrons que nous l'honorons intérieurement; ainſi une conduite oppoſée, comme de négliger de prier, de lui parler ſans préparation, d'aller à l'Egliſe mal vêtu, de ne pas mieux orner ſa maiſon que la notre, d'employer ſon nom dans des diſcours frivoles, ſont des ſignes évidens du mépris de ſa Majeſté Divine. Il y a d'autres ſignes encore, mais qui ſont arbitraires, comme de parler à Dieu la tête découverte, comme nous faiſons en ce pays; d'ôter ſes ſouliers, comme fit Moyſe dans le buiſſon ardent, & autres cérémonies du même genre qui ſont indifférentes en elles-mêmes juſqu'à ce que d'un commun accord on ſoit convenu de s'y conformer; ce qu'il faut faire alors pour éviter la discorde & l'indécence.

CHAPITRE XII.

§. 1. *De la délibération.* 2. *Deux conditions pour la délibération.* 3. 4. 5. & 6. *Des actions volontaires, involontaires & mixtes.* 7. *Du consentement, & du conflict ou contention.* 8. *De l'union.* 9. *De l'intention ou dessein.*

§. 1. Nous avons déjà expliqué de quelle maniere les objets extérieurs produisent des conceptions, & ces conceptions le desir ou la crainte qui sont les premiers mobiles cachés de nos actions; car ou les actions suivent immédiatement la premiere appétence ou desir, comme lorsque nous agissons subitement; ou bien à notre premier desir il succede quelque conception du mal qui peut résulter pour nous d'une telle action, ce qui est une crainte qui nous

retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut ſuccéder une nouvelle appétence ou deſir, & à cette appétence une nouvelle crainte qui nous balotte alternativement; ce qui continue juſqu'à ce que l'action ſe faſſe ou ſoit impoſſible à faire par quelque accident qui ſurvient. Alors ces alternatives de deſir & de crainte ceſſent.

L'on nomme *délibération* ces deſirs & ces craintes qui ſe ſuccedent les uns aux autres auſſi long tems qu'il eſt en notre pouvoir de faire ou de ne pas faire l'action ſur laquelle nous délibérons, c'eſt-à-dire, que nous deſirons & craignons alternativement; car tant que nous ſommes en liberté de faire ou de ne pas faire, l'action demeure en notre pouvoir, & la délibération nous ôte cette liberté.

§. 2. Ainſi la délibération demande deux conditions dans l'action ſur laquelle on délibère; l'une eſt que cette action ſoit future; l'autre qu'il y ait eſpé-

rance de la faire ou possibilité de ne la pas faire; car le desir & la crainte sont des attentes de l'avenir, & il n'y a point d'attente d'un bien sans espérance, ni d'attente d'un mal sans possibilité; il n'y a donc point de délibération sur les choses nécessaires. Dans la délibération le dernier desir, ainsi que la derniere crainte, se nomme *volonté*. Le dernier desir veut faire ou veut ne pas faire. Ainsi la volonté ou la derniere volonté sont la même chose; car quoiqu'un homme exprime son inclination ou son desir présent relativement à la disposition de ses biens par des paroles ou par des écrits, cependant son testament n'est point encore réputé sa volonté, parce qu'il lui reste la liberté d'en disposer autrement; mais lorsque la mort lui ôte cette liberté, alors ses dispositions sont réputées sa volonté.

§. 3. Les actions & les omissions volontaires sont celles qui tirent leur source de la volonté; toutes les autres sont

involontaires ou mixtes telles que celles que l'homme produit par desir ou par crainte. Les involontaires sont celles qu'il fait par la nécessité de nature, comme quand il est poussé, qu'il tombe & fait par sa chute du mal à quelqu'un. Les mixtes sont celles qui participent de l'un & de l'autre; comme quand un homme est conduit en prison, il marche volontairement, mais il va dans la prison involontairement. L'action de celui qui pour sauver son vaisseau & sa vie jette ses marchandises dans la mer, est volontaire, car il n'y a dans cette action d'involontaire que la dureté du choix qui n'est pas son action mais l'action des vents: ce qu'il fait alors n'est pas plus contre sa volonté que de fuir un danger est contre la volonté de celui qui ne voit pas d'autre moyen de se conserver.

§. 4. Les actions produites par une colere subite ou par tout autre appétit soudain, dans les personnes qui sont en

état de diſtinguer le bien du mal, ſont des actions volontaires ; car en elles le tems qui a précédé eſt réputé délibération, & par conſéquent elles ſont cenſées avoir délibéré ou examiné les cas dans leſquels c'eſt un bien de frapper, d'injurier ou de faire telle autre action qui eſt l'effet de la colere ou d'une paſſion ſoudaine.

§. 5. Le deſir, la crainte, l'eſpérance & les autres paſſions ne ſont point appellées volontaires, car elles ne procedent point de la volonté, mais elles ſont la volonté même, & la volonté n'eſt point une action volontaire, car un homme ne peut pas plus dire qu'il *veut vouloir* qu'il ne peut dire qu'il *veut vouloir vouloir*, & répéter ainſi à l'infini le mot vouloir, ce qui ſeroit abſurde ou dépourvu de ſens.

§. 6. Comme vouloir faire eſt deſir, & vouloir ne pas faire eſt crainte, la cauſe du deſir ou de la crainte eſt auſſi la cauſe de notre volonté ; mais l'action

de peſer les avantages & les désavantages, c'eſt-à-dire, la récompenſe & le châtiment, eſt la cauſe de nos deſirs & de nos craintes, & par conſéquent de nos volontés, entant que nous croyons que les récompenſes ou les avantages que nous peſons nous arriveront : en conſéquence nos volontés ſuivent nos opinions de même que nos actions ſuivent nos volontés; c'eſt dans ce ſens que l'on a raiſon de dire que l'opinion gouverne le monde.

§. 7. Si les volontés de pluſieurs concourent à la même action, l'on nomme *conſentement* ce concours de volontés, par où nous ne devons pas entendre une même volonté de pluſieurs hommes, car chaque homme a ſa volonté particuliere, mais pluſieurs volontés produiſant le même effet. Si les volontés de pluſieurs hommes produiſent des actions qui réſiſtent les unes aux autres, cela s'appelle *conflict* ou *contention*; il y a *combat* lorſque les perſonnes agiſſent corps à

corps les unes contre les autres; aide au contraire lorſque les actions ſont unies par le conſentement.

§. 8. Lorſque pluſieurs volontés ſont renfermées dans la volonté d'une perſonne ou de pluſieurs qui conſentent; (nous dirons par la ſuite comment cela peut avoir lieu) cette concluſion de pluſieurs volontés en une ou plus ſe nomme *union*.

§. 9. Dans les délibérations interrompues, comme elles peuvent l'être par des diſtractions, des amuſemens, par le ſommeil &c., la derniere appétence ou deſir de cette délibération partielle ſe nomme *intention* ou *deſſein*.

CHAPITRE XIII.

§. 1. *Facultés de l'esprit considérées dans les rapports des hommes entre eux.* 2. *Ce qu'on nomme enseigner, apprendre, persuasion, controverse.* 3. *Signe d'un enseignement exact & sans erreur. Sciences qui en sont susceptibles, & celles qui ne le sont pas.* 4. *Toutes les disputes viennent des Dogmatiques : les Mathématiciens n'en font naître aucune.* 5. *Ce que c'est que conseil.* 6. *Ce que signifient l'interrogation, la priere, la promesse, la menace, le commandement. Ce qu'on appelle Loi.* 7. *La passion & l'opinion produisent la persuasion.* 8. *Difficulté de découvrir le vrai sens des Ecrivains qui ont vécu longtems avant nous.* 9. *Ce qu'il faut faire lorsqu'un homme avance deux opinions contradictoires.* 10. *Lorsqu'il parle un langage que ne comprend point celui à qui il parle.* 11. *Et lorsqu'il garde le silence.*

§. 1. APRÈS avoir parlé des facultés & des actes de l'esprit tant cognitifs que moteurs, considérés dans chaque homme en particulier, abstraction faite de ses rapports avec les autres, il est à propos de traiter dans ce Chapitre des effets de ces facultés les unes sur les autres, effets qui sont les signes auxquels un homme connoît ce qu'un autre conçoit & se propose de faire. Parmi ces signes il y en a qui ne peuvent être aisément dissimulés ; tels sont les actions & les gestes, surtout quand ils sont soudains ; j'en ai rapporté des exemples dans le Chapitre IX, & j'ai parlé des passions diverses dont ils sont des signes. Il y en a d'autres qui peuvent être dissimulés ou feints, tels sont les mots & les discours dont je dois développer les effets dans ce Chapitre.

§. 2. Le premier usage du langage est d'exprimer nos conceptions, c'est-à-dire, de produire dans un autre les mê-

mes conceptions qui ſont au dedans de nous-mêmes ; c'eſt-là ce qu'on nomme *enſeigner*. Si la conception de celui qui enſeigne, accompagne continûment ſes paroles en partant d'une vérité fondée ſur l'expérience, alors elle produit la même évidence dans celui qui écoute & qui comprend ce qu'on lui dit, & lui fait connoître quelque choſe : c'eſt ce que l'on nomme *apprendre*. Mais s'il n'y a point une pareille évidence, cet enſeignement ſe nomme *perſuaſion* ; elle ne produit dans celui qui écoute que ce qui eſt uniquement dans l'opinion de celui qui parle. L'on appelle *controverſe* les ſignes de deux opinions contradictoires, ſçavoir, l'*affirmation* & la *négation* de la même choſe, mais les deux affirmations ou deux négations ſont conſentement dans les opinions.

§. 3. Il y a ſigne infaillible d'un enſeignement exact & ſans erreur, lorſque nul homme n'a enſeigné le contraire, quelque petit que ſoit le nombre de ceux

qui l'ont pu faire ; car la vérité eſt communément plutôt du côté du petit nombre que du côté de la multitude. Mais lorſque dans des opinions & des questions conſidérées ou diſcutées par bien des gens, il arrive qu'aucun des hommes qui les ont ainſi diſcutées, n'ont différé les uns des autres, l'on peut justement en conclure qu'ils ſçavent ce qu'ils enſeignent : à ce défaut l'on peut ſoupçonner qu'ils ne ſçavent ce qu'ils diſent. C'eſt ce qui paroît très-clairement à ceux qui ont conſidéré les ſujets divers ſur leſquels ces hommes ont exercé leurs plumes, les routes différentes qu'ils ont employées pour réuſſir, ainſi que leurs ſuccès divers. Les hommes qui ne ſe ſont propoſé d'examiner que la comparaiſon des grandeurs, des nombres, des tems, des mouvemens & leurs proportions, ont été en cette qualité les auteurs de tous les avantages dont nous jouiſſons ſur les Sauvages qui habitent certaines parties de l'Amérique,

ou les premiers habitans des contrées où l'on voit aujourd'hui fleurir les Arts & les Sciences. En effet c'eſt aux études de ces hommes que font dus & l'utile & l'agréable que nous avons tirés de la navigation, de la géographie, de la diviſion, de la diſtinction & des deſcriptions qu'ils ont faites de la terre : c'eſt à eux que nous devons les calculs des tems & la faculté de prévoir la marche des corps céleſtes, ainſi que de meſurer les diſtances, les ſolides, &c. ; c'eſt d'eux que nous vient l'architecture & l'art de nous fortifier & de nous défendre. Dépouillés de ces connoiſſances, en quoi différerions-nous des Indiens les plus barbares ? Cependant juſqu'à ce jour on n'a point entendu dire qu'il y ait eu aucune diſpute ſur les conſéquences tirées de ces ſortes de Sciences qui ſe ſont au contraire continuellement enrichies de concluſions qui ont été des réſultats des ſpéculations les plus profondes. Tout homme qui jettera les yeux ſur leurs

écrits en ſentira la raiſon ; c'eſt qu'ils partent de principes très-ſimples & dont l'évidence eſt frappante pour les eſprits les plus ordinaires, & s'avancent peu à peu en mettant beaucoup de ſévérité dans leurs raiſonnemens ; de l'impoſition des noms ils concluent la vérité de leurs premieres propoſitions ; des deux premieres propoſitions ils en inferent une troiſieme ; de ces trois une quatrieme, & ſuivent ainſi la route de la ſcience pas à pas ſelon la méthode indiquée dans le Chapitre VI. §. 4. D'un autre côté ceux qui ont écrit ſur les facultés, les paſſions & les noms des hommes, c'eſt-à-dire, ſur la Philoſophie morale, la Politique, le Gouvernement & les Loix, ſujets qui font la matiere d'une infinité de volumes, bien loin de diminuer les doutes & les diſputes ſur les queſtions qu'ils ont traitées, n'ont fait que les multiplier. Il n'y a perſonne aujourd'hui qui puiſſe ſe flatter d'en ſçavoir plus ſur ces matieres que ce qu'*Ariſtote*

en a dit il y a deux mille ans ; chacun s'imagine en ſçavoir là-deſſus autant qu'un autre, & ſe perſuade qu'il ſuffit pour ces choſes d'avoir de l'eſprit naturel & qu'elles n'exigent point une étude particuliere & ne doivent pas détourner des amuſemens ou des ſoins qu'on ſe donne pour acquérir des richeſſes & des emplois. La raiſon du peu de progrès de ces Auteurs, c'eſt que dans leurs ouvrages & leurs diſcours ils prennent pour principes les opinions vulgaires ſans s'embarraſſer ſi elles ſont vraies ou fauſſes, tandis qu'elles ſont fauſſes pour la plupart. Il y a donc une très-grande différence entre enſeigner & perſuader ; le ſigne de la perſuaſion eſt la diſpute ; le ſigne de l'enſeignement eſt, point de diſpute.

§. 4. Parmi ceux que l'on nomme Sçavans, il y en a de deux eſpeces ; les uns partent de principes ſimples & communs comme ceux dont on a parlé dans le Paragraphe précédent & on les

les nomme *Mathématiciens* ; les autres ſont ceux qui ſe fondent ſur des maximes qu'ils ont adoptées dans leur éducation & d'après l'autorité des hommes ou de l'uſage, & qui regardent le mouvement habituel de la langue comme du raiſonnement, & ceux-ci ſont appellés *Dogmatiques*. Mais comme nous venons de voir que ceux que l'on nomme Mathématiciens ne ſe rendent pas coupables du crime de faire éclore des diſputes & qu'on ne peut point accuſer des hommes qui ne prétendent point être ſçavans, c'eſt aux Dogmatiques qu'il faut s'en prendre c'eſt-à-dire, à ceux qui ne ſont qu'imparfaitement ſçavans, & qui veulent avec hauteur faire paſſer leurs opinions pour des vérités ſans en fournir aucune démonſtration fondée ſur l'expérience ou ſur des paſſages de l'Ecriture dont l'interprétation ne ſoit point ſujette à diſpute.

§. 5. L'expreſſion & des conceptions qui nous procurent l'expérience du bien

pendant que nous délibérons, & de celles qui font naître en nous l'attente du mal, eſt ce que nous appellons *Conſeil*; c'eſt une délibération intérieure de l'esprit concernant ce que nous devons faire ou ne pas faire. Les conſéquences de nos actions ſont nos conſeillers par leur ſucceſſion alternative dans l'eſprit. Dans les conſeils qu'un homme prend des autres, ſes conſeillers ne font que lui montrer alternativement les conſéquences d'une action: aucun d'eux ne délibere, mais tous enſemble fourniſſent à celui qui les conſulte des objets ſur leſquels il puiſſe délibérer avec lui-même.

§. 6. Un autre uſage du langage eſt d'exprimer le deſir, l'intention, la volonté. C'eſt ainſi que l'interrogation exprime le deſir de ſçavoir; la priere annonce le deſir d'engager un autre à faire une choſe; la promeſſe qui eſt l'affirmation ou la négation d'une action qui doit ſe faire par la ſuite, indique le des-

ſein ou l'intention ; la menace eſt la promeſſe d'un mal ; un commandement eſt un diſcours par lequel nous faiſons ſçavoir à un autre le deſir que nous avons qu'une choſe ſe faſſe ou ne ſe faſſe pas pour les raiſons contenues dans la volonté même ; car ce n'eſt pas parler proprement que de dire *ſic volo*, *ſic jubeo*, ſi l'on n'y ajoute l'autre clauſe *ſtet pro ratione voluntas.* Et lorſque le commandement eſt une raiſon ſuffiſante pour nous faire agir, ce commandement eſt nommé *Loi.*

§. 7. Le langage ſert encore à exciter ou appaiſer, à échauffer ou éteindre les paſſions dans les autres ; c'eſt la même choſe que la perſuaſion ; il n'y a point de différence réelle, car inſpirer des opinions ou faire naître des paſſions eſt la même choſe : mais comme dans la perſuaſion nous nous propoſons de faire naître l'opinion par l'entremiſe de la paſſion, dans le cas dont il s'agit on ſe propoſe d'exciter la paſſion à l'aide de

l'opinion. Or comme pour faire naître l'opinion de la paſſion il eſt néceſſaire de faire adopter une concluſion de tels principes qu'on veut; de même en excitant la paſſion à l'aide de l'opinion, il n'importe que l'opinion ſoit vraie ou fauſſe, que le récit qu'on fait ſoit hiſtorique ou fabuleux; car ce n'eſt pas la vérité, c'eſt l'image qui excite la paſſion : une Tragédie bien jouée affecte autant que la vue d'un aſſaſſinat.

§. 8. Quoique les mots ſoient les ſignes que nous avons des opinions & des intentions, comme ils ſont ſi ſouvent équivoques ſuivant la diverſité de la texture du diſcours & celle des perſonnes en la compagnie deſqueles ces mots ſe débitent, & comme pour nous en faire démêler le vrai ſens il faut voir celui qui parle, être témoin de ſes actions & conjecturer ſes intentions, il s'enſuit qu'il doit être extrêmement difficile de découvrir les opinions & le vrai ſens de ceux qui ont vécu longtems

avant nous, & qui ne nous ont laissé que leurs ouvrages pour nous en instruire, vu que nous ne pouvons les entendre qu'à l'aide de l'histoire, par le moyen de laquelle nous suppléerons, peut-être, au défaut des circonstances passées, mais non sans beaucoup de sagacité.

§. 9. Lorsqu'il arrive qu'un homme nous annonce deux opinions contradictoires dont l'une est exprimée clairement & directement, & dont l'autre ou a été tirée de la premiere par induction ou lui a été associée faute d'en avoir senti la contradiction; alors quand l'homme n'est pas présent pour s'expliquer lui-même, nous devons prendre la premiere proposition pour son opinion, car c'est celle qu'il a exprimée clairement & directement comme la sienne, tandis que l'autre peut venir de quelque erreur dans la déduction ou de l'ignorance où il étoit de la contradiction qu'elle renfermoit. Il faut en user de même & pour la même raison lorsqu'un homme exprime son

intention de deux manieres contradictoires.

§. 10. Tout homme qui s'adresse à un autre se proposant de lui faire entendre ce qu'il lui dit, s'il lui parle dans un langage qu'il ne puisse comprendre, ou s'il emploie des mots dans un sens autre que celui qu'il croit y devoir être attaché par l'homme qui l'écoute, on doit présumer qu'il n'a pas dessein d'en être entendu & en cela il se contredit lui-même. Il faut donc toujours supposer qu'un homme qui n'a pas l'intention de tromper permet une interprétation particuliere de son discours à celui à qui ce discours est adressé.

§. 11. Le silence dans celui qui croit qu'il sera pris pour un signe de son intention, en est réellement le signe; car s'il n'y consentoit pas, la peine d'en dire assez pour faire connoître son intention est si petite qu'il est à présumer qu'il auroit bien voulu la prendre.

CONCLUSION.

Nous avons considéré la nature humaine autant qu'il étoit nécessaire pour découvrir les premiers & les plus simples élémens dans lesquels les regles & les loix de la politique peuvent se résoudre ; & c'est le but que je m'étois proposé.

FIN.

* * * * * * * * * *
* * * * * * * *
* * * * * * *
* * * * * *
* * * * *
* * *
* *
*

TABLE DES CHAPITRES.

FIN de la Table.