

autres, et d'aller contre l'ordre qu'on s'est prescrit, lorsque cet ordre n'apporte que de la confusion, comme il arrive nécessairement en quelques rencontres. Cependant avec tout cela il n'est jamais possible de faire sentir aux autres tout ce qu'on pense. Ce que l'on doit prétendre pour l'ordinaire, c'est de mettre les lecteurs en état de découvrir tout seuls, avec plaisir et facilité, ce que l'on a découvert soi-même avec beaucoup de peine et de fatigue. Et parce qu'on ne peut rien découvrir sans attention, l'on doit principalement s'étudier aux moyens de rendre les autres attentifs. C'est ce qu'on a tâché de faire, quoique l'on reconnaisse l'avoir assez mal exécuté; et l'on avoue sa faute d'autant plus volontiers, que l'aveu qu'on en fait doit exciter ceux qui liront ceci à se rendre attentifs par eux-mêmes pour y remédier, et pour pénétrer à fond des sujets qui méritent sans doute d'être pénétrés.

Les erreurs où nous jette l'inclination que nous avons pour les plaisirs, et généralement pour tout ce qui nous touche, sont infinies; parce que cette inclination dissipe la vue de l'esprit, qu'elle l'applique sans cesse aux idées confuses des sens et de l'imagination, et qu'elle nous porte à juger de toutes choses avec précipitation par le seul rapport qu'elles ont avec nous.

I. On ne voit la vérité que lorsque l'on voit les choses comme elles sont, et on ne les voit jamais comme elles sont, si on ne les voit dans celui qui les renferme d'une manière intelligible. Lorsque nous voyons les choses en nous, nous ne les voyons que d'une manière fort imparfaite; ou plutôt nous ne voyons que nos sentiments, et non pas les choses que nous souhaitons de voir et que nous croyons faussement que nous voyons.

Pour voir les choses comme elles sont en elles-mêmes, il faut de l'application, parce que présentement on ne s'unit pas à Dieu sans peine et sans effort.

Mais pour voir les choses en nous, il ne faut aucune application de notre part, parce que nous sentons même malgré nous ce qui nous touche. Nous ne trouvons point naturellement de plaisir prévenant dans l'union que nous avons avec Dieu, les idées pures des choses ne nous touchent point. Ainsi l'inclination que nous avons pour le plaisir ne nous applique et ne nous unit point à Dieu; au contraire, elle nous en détache et nous en éloigne sans cesse. Car cette inclination nous porte continuellement à considérer les choses par leurs idées sensibles, à cause que ces idées fausses et impures nous touchent. L'amour du plaisir, et la jouissance actuelle du plaisir qui en réveille et qui en fortifie l'amour, nous éloigne donc sans cesse de la vérité, pour nous jeter dans l'erreur.

Ainsi ceux qui veulent s'approcher de la vérité pour être éclairés de sa lumière doivent commencer par la privation du plaisir. Ils doivent éviter avec soin tout ce qui touche et tout ce qui partage agréablement l'esprit; car il faut que les sens et les passions se taisent, si l'on veut entendre la parole de la vérité, l'éloignement du monde et le mépris de toutes les choses sensibles étant nécessaires, aussi bien pour la perfection de l'esprit que pour la conversion du cœur.

Lorsque nos plaisirs sont grands, lorsque nos sentiments sont vifs, nous ne sommes pas capables des vérités les plus simples, et nous ne demeurons pas même d'accord des notions communes, si elles ne renferment quelque chose de sensible. Lorsque nos plaisirs ou nos autres sentiments sont modérés, nous pouvons connaître quelques vérités simples et faciles : mais s'il se pouvait faire que nous fussions entièrement délivrés des plaisirs et des sentiments, nous serions capables de découvrir avec facilité les vérités les plus abstraites et les plus difficiles que l'on sache. Car à proportion

que nous nous éloignons de ce qui n'est point Dieu, nous nous approchons de Dieu même; nous évitons l'erreur et nous découvrons la vérité. Mais depuis le péché, depuis l'amour déréglé du plaisir prévenant, dominant et victorieux, l'esprit est devenu si faible qu'il ne peut rien pénétrer, et si matériel et dépendant de ses sens, qu'il ne peut trouver de prise à ce qui n'a point de corps, se rendre attentif aux vérités abstraites et qui ne le touchent pas. Ce n'est même qu'avec peine qu'il aperçoit les notions communes; et souvent il juge, faute d'attention, qu'elles sont fausses ou obscures. Il ne peut discerner la vérité des choses d'avec leur utilité, le rapport qu'elles ont entre elles d'avec le rapport qu'elles ont avec lui; et il croit souvent que celles-là sont les plus vraies, qui lui sont les plus utiles, les plus agréables, et qui le touchent le plus. Enfin cette inclination infecte et trouble toutes les perceptions que nous avons des objets, et par conséquent tous les jugements que nous en faisons : voici quelques exemples.

II. C'est une notion commune que la vertu est plus estimable que le vice, qu'il vaut mieux être sobre et chaste qu'intempérant et voluptueux. Mais l'inclination pour le plaisir brouille si fort cette idée en de certaines occasions, qu'on ne la fait plus qu'entrevoir, et qu'on ne peut en tirer les conséquences qui sont nécessaires pour la conduite de la vie. L'âme s'occupe si fort des plaisirs qu'elle espère, qu'elle les suppose innocents et qu'elle ne cherche que les moyens de les goûter.

Tout le monde sait bien qu'il vaut mieux être juste que d'être riche, que la justice rend un homme plus grand que la possession des plus superbes bâtiments, qui souvent ne montrent pas tant la grandeur de celui qui les a fait bâtir que la grandeur de ses injustices et de ses crimes. Mais le plaisir que des gens de néant

reçoivent dans la vaine ostentation de leur fausse grandeur, remplit suffisamment la petite capacité de leur esprit pour leur cacher et leur obscurcir une vérité si évidente. Ils s'imaginent sottement qu'ils sont de grands hommes, parce qu'ils ont de grandes maisons.

L'analyse ou l'algèbre spéciouse est assurément la plus belle, je veux dire la plus féconde et la plus certaine de toutes les sciences. Sans elle l'esprit n'a ni pénétration ni étendue ; et avec elle il est capable de savoir presque tout ce qui se peut savoir avec certitude et avec évidence. Tout imparfaite qu'ait été cette science, elle a rendu célèbres tous ceux qui en ont été instruits, et qui ont su en faire usage ; ils ont découvert par son moyen des vérités qui paraissaient comme incompréhensibles aux autres hommes. Elle est si proportionnée à l'esprit humain que, sans partager sa capacité à des choses inutiles pour ce qu'on recherche, elle le conduit infailliblement à son but. En un mot, c'est une science universelle et comme la clef de toutes les autres sciences. Cependant quelque estimable qu'elle soit en elle-même, elle n'a rien d'éclatant ni de charmant pour la plupart des hommes, par cette seule raison qu'elle n'a rien de sensible. Elle a été tout à fait dans l'oubli durant plusieurs siècles. Il y a encore bien des gens qui n'en connaissent pas même le nom ; et de mille personnes à peine y en a-t-il un ou deux qui en sachent quelque chose. Les plus savants qui l'ont renouvelée en nos jours ne l'ont point encore poussée fort avant, et ne l'ont point traitée avec l'ordre et la netteté qu'elle mérite. Étant hommes, comme les autres, ils se sont enfin dégoûtés de ces vérités pures que le plaisir sensible n'accompagne pas, et l'inquiétude de leur volonté corrompue par le péché, la légèreté de leur esprit qui dépend de l'agitation et de la

circulation du sang, ne leur a pas permis de se nourrir davantage de ces grandes, de ces vastes et de ces fécondes vérités, qui sont les règles immuables et universelles de toutes les vérités passagères et particulières, qui se peuvent connaître avec exactitude.

La métaphysique de même est une science abstraite qui ne flatte point les sens, et à l'étude de laquelle l'âme n'est point sollicitée par quelque plaisir prévenant; c'est aussi par la même raison que cette science est fort négligée, et que l'on trouve souvent des personnes assez stupides pour nier hardiment des notions communes. Il y en a même qui nient que l'on puisse et que l'on doive assurer d'une chose ce qui est renfermé dans l'idée claire et distincte qu'on en a; que le néant n'a point de propriétés; qu'une chose ne peut être réduite à rien sans miracle; qu'aucun corps ne se peut mouvoir par ses propres forces; qu'un corps agité ne peut communiquer aux corps qu'il rencontre plus de mouvement qu'il en a, et d'autres choses semblables. Ils n'ont jamais considéré ces axiomes d'une vue assez fixe et assez nette, pour en découvrir clairement la vérité; et ils ont fait quelquefois des expériences qui les ont faussement convaincus que quelques-uns de ces axiomes n'étaient pas vrais. Ils ont vu qu'en certaines rencontres les corps qui se choquaient avaient plus de mouvement après qu'avant le choc, et que dans d'autres ils en avaient moins. Ils ont vu souvent que le simple attouchement de quelque corps visible a été subitement suivi de grands mouvements. Et cette vue sensible de quelques expériences dont ils ne voient point les raisons leur a fait conclure que les forces naturelles se pouvaient et augmenter et détruire. Ne devraient-ils pas considérer que les mouvements peuvent se répandre des corps visibles aux invisibles, lors-

que les corps mus se rencontrent; ou des corps invisibles aux visibles dans d'autres occasions? Lorsqu'un corps est suspendu à une corde, ce ne sont point les ciseaux avec lesquels on coupe la corde qui donnent le mouvement à ce corps, c'est une matière invisible. Lorsqu'on jette un charbon dans un tas de poudre à canon, ce n'est point le mouvement du charbon, mais une matière invisible qui sépare toutes les parties de cette poudre, et qui leur donne un mouvement capable de faire sauter une maison. Il y a mille manières inconnues par lesquelles la matière invisible communique son mouvement aux corps grossiers et visibles. Du moins n'est-il pas évident que cela ne se puisse faire, comme il est évident que la force mouvante des corps ne peut naturellement augmenter ni diminuer.

De même les hommes voient que le bois que l'on jette dans le feu cesse d'être ce qu'il est, et que toutes les qualités sensibles qu'ils y remarquent se dissipent : et de là ils s'imaginent avoir droit de conclure qu'il se peut faire qu'une chose rentre dans le néant dont elle est sortie. Ils cessent de voir le bois, et ne voient qu'un peu de cendres qui lui succèdent : et de là ils jugent que la plus grande partie du bois cesse d'être, comme si le bois ne pouvait pas être réduit en des parties qu'ils ne pussent voir. Du moins n'est-il pas aussi évident que cela ne se puisse faire qu'il est évident que la force qui donne l'être à toutes choses n'est pas sujette au changement, et que, par les forces ordinaires de la nature, ce qui est ne peut être réduit à rien, comme ce qui n'est point ne peut commencer d'être. Mais la plupart des hommes ne savent ce que c'est que de rentrer dans eux-mêmes pour y entendre la voix de la vérité, selon laquelle ils doivent juger de toutes choses. Ce sont leurs yeux qui règlent leurs décisions.

Ils jugent selon ce qu'ils sentent et non pas selon qu'ils conçoivent, car ils sentent avec plaisir et ils conçoivent avec peine.

Demandez à tout ce qu'il y a d'hommes au monde si l'on peut assurer, sans crainte de se tromper, que le tout est plus grand que sa partie; et je m'assure qu'il ne s'en trouvera pas un qui ne réponde d'abord ce qu'il faut répondre. Demandez-leur ensuite si l'on peut de même, sans crainte de se tromper, assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, et vous verrez qu'il s'en trouvera peu qui l'accordent sans hésiter, qu'il y en aura quelques-uns qui le nieront, et que la plupart ne sauront que répondre. Cependant cet axiome métaphysique : que l'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente ou plutôt, que tout ce que l'on conçoit clairement est précisément tel que l'on le conçoit, est plus évident que l'axiome que le tout est plus grand que sa partie, parce que ce dernier axiome n'est pas tant un axiome qu'une conclusion à l'égard du premier. On peut prouver que le tout est plus grand que sa partie par ce premier axiome, mais ce premier ne se peut prouver par aucun autre : il est absolument le premier et le fondement de toutes les connaissances claires et évidentes. D'où vient donc que personne n'hésite sur la conclusion, et que bien des gens doutent du principe dont elle est tirée, si ce n'est que les idées de tout et de partie sont sensibles, et qu'on voit pour ainsi dire de ses yeux que le tout est plus grand que sa partie, mais qu'on ne voit pas avec les yeux la vérité du premier axiome de toutes les sciences?

Comme dans cet axiome il n'y a rien qui arrête et qui applique naturellement l'esprit, il faut vouloir le considérer, et même avec un peu de constance et de

fermeté, pour en reconnaître la vérité avec évidence ; il faut que la force de la volonté supplée à l'attrait sensible. Mais les hommes ne s'avisent pas de penser aux objets qui ne flattent point leurs sens ; ou, s'ils s'en avisent, ils ne font point d'effort pour cela.

Car pour continuer notre même exemple, ils pensent qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie, qu'une montagne de marbre est possible, et qu'une montagne sans vallée est impossible, et qu'il n'est pas également évident qu'il y a un Dieu. Néanmoins on peut dire que l'évidence est égale dans toutes ces propositions, puisqu'elles sont toutes également éloignées du premier principe.

Voici le premier principe. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement qu'il y a plus de grandeur dans l'idée qu'on a du tout que dans l'idée qu'on a de sa partie ; que l'existence possible est contenue dans l'idée d'une montagne de marbre ; l'existence impossible dans l'idée d'une montagne sans vallée, et l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de Dieu, je veux dire de l'être infiniment parfait. Donc le tout est plus grand que sa partie : donc une montagne de marbre peut exister : donc une montagne sans vallée ne peut exister : donc Dieu ou l'être infiniment parfait existe nécessairement. Il est visible que ces conclusions sont également éloignées du premier principe de toutes les sciences ; elles sont donc également évidentes en elles-mêmes. Il est donc aussi évident que Dieu existe qu'il est évident que le tout est plus grand que sa partie. Mais parce que les idées d'infini, de perfection, d'existence nécessaire, ne sont pas sensibles comme les idées de tout et de partie, on s'imaginerait qu'on ne conçoit pas ce qu'on ne sent pas ; et quoique ces conclusions soient également évi-

dentes, elles ne sont pas toutefois également reçues.

Il y a des gens qui tâchent de persuader qu'ils n'ont point d'idée d'un être infiniment parfait. Mais je ne sais comment ils s'avisent de répondre positivement lorsqu'on leur demande si un être infiniment parfait est rond ou carré, ou quelque chose de semblable; car ils devraient dire qu'ils n'en savent rien, s'il est vrai qu'ils n'en aient point d'idée.

Il y en a d'autres qui accordent que c'est bien raisonner que de conclure que Dieu n'est point un être impossible de ce qu'on voit que l'idée de Dieu n'enferme point de contradiction ou l'existence impossible; et ils ne veulent pas que l'on conclue de même que Dieu existe nécessairement de ce qu'on conçoit l'existence nécessaire dans l'idée qu'on a de lui.

Il y en a d'autres enfin qui prétendent que cette preuve de l'existence de Dieu, qui est de M. Descartes, est un pur sophisme; et que l'argument ne conclut que supposé qu'il soit vrai que Dieu existe, comme si on ne le prouvait pas. Voici la preuve. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente. C'est là le principe général de toutes les sciences. L'existence nécessaire est renfermée dans l'idée qui représente un être infiniment parfait. Ils l'accordent. Et par conséquent on doit dire que l'être infiniment parfait existe. Oui, disent-ils, supposé qu'il existe.

Mais faisons une réponse pareille à un argument pareil, afin qu'on juge de la solidité de leur réponse. Voici l'argument pareil. On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente: c'est le principe. On conçoit clairement quatre angles renfermés dans l'idée qui représente un carré, ou bien on conçoit clairement que l'existence possible est renfermée dans l'idée d'une

tour de marbre; donc un carré a quatre angles; donc une tour de marbre est possible. Je dis que ces conclusions sont vraies, supposé que le carré ait quatre angles, et que la tour de marbre soit possible; de même qu'ils répondent que Dieu existe, supposé qu'il existe : c'est-à-dire, en un mot, que les conclusions de ces démonstrations sont vraies, supposé qu'elles soient vraies.

J'avoue que si je faisais un tel argument : On doit attribuer à une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, on conçoit clairement l'existence nécessaire renfermée dans l'idée d'un corps infiniment parfait; donc un corps infiniment parfait existe; il est vrai, dis-je, que si je faisais un tel argument, on aurait raison de me répondre qu'il ne conclurait pas l'existence actuelle d'un corps infiniment parfait; mais seulement que, supposé qu'il y eût un tel corps, il aurait par lui-même son existence. La raison en est que l'idée de corps infiniment parfait est une fiction de l'esprit ou une idée composée, et qui par conséquent peut être fausse ou contradictoire, comme elle l'est en effet : car on ne peut concevoir clairement de corps infiniment parfait; un être particulier et fini, tel que le corps, ne pouvant pas être conçu universel et infini.

Mais l'idée de Dieu ou de l'être en général, de l'être sans restriction, de l'être infini, n'est point une fiction de l'esprit. Ce n'est point une idée composée qui renferme quelque contradiction; il n'y a rien de plus simple, quoiqu'elle comprenne tout ce qui est et tout ce qui peut être. Or cette idée simple et naturelle de l'être ou de l'infini renferme l'existence nécessaire; car il est évident que l'être (je ne dis pas un *tel être*) a son existence par lui-même; et que l'être ne peut n'être pas actuellement, étant impossible et contradictoire que le

véritable être soit sans existence. Il se peut faire que les corps ne soient pas, parce que les corps sont de *tels êtres* qui participent de l'être et qui en dépendent. Mais l'être sans restriction est nécessaire; il est indépendant; il ne tient ce qu'il est que de lui-même : tout ce qui est vient de lui. S'il y a quelque chose, il est, puisque tout ce qui est vient de lui; mais quand il n'y aurait aucune chose en particulier, il serait, parce qu'il est par lui-même, et qu'on ne peut le concevoir clairement comme n'étant point; si ce n'est qu'on se le représente comme un être en particulier ou comme un *tel être*, et que l'on considère ainsi toute autre idée que la sienne. Car ceux qui ne voient pas que Dieu soit, ordinairement ils ne considèrent point l'être, mais un *tel être*, et par conséquent un être qui peut être ou n'être pas.

Cependant afin que l'on puisse comprendre encore plus distinctement cette preuve de M. Descartes de l'existence de Dieu, et répondre plus clairement à quelques instances que l'on pourrait y faire; voici, ce me semble, ce qu'il est nécessaire d'y ajouter. Il faut se souvenir que lorsqu'on voit une créature on ne la voit point en elle-même ni par elle-même; car on ne la voit, comme on l'a prouvé dans le troisième livre, que par la vue de certaines perfections qui sont en Dieu, lesquelles la représentent. Ainsi on peut voir l'essence de cette créature sans en voir l'existence, son idée sans elle; on peut voir en Dieu ce qui la représente sans qu'elle existe. C'est uniquement à cause de cela que l'existence nécessaire n'est point renfermée dans l'idée qui la représente, n'étant point nécessaire qu'elle soit actuellement, afin qu'on la voie, si ce n'est qu'on prétende que les objets créés soient visibles immédiatement, intelligibles par eux-mêmes, capables d'éclairer, d'affecter, de modifier des intelligences. Mais il n'en est pas de

même de l'être infiniment parfait ; on ne le peut voir que dans lui-même ; car il n'y a rien de fini qui puisse représenter l'infini. L'on ne peut donc voir Dieu qu'il n'existe ; on ne peut voir l'essence d'un être infiniment parfait sans en voir l'existence ; on ne le peut voir simplement comme un être possible ; rien ne le comprend ; rien ne le peut représenter. Si donc on y pense, il faut qu'il soit.

Ce raisonnement me paraît dans la dernière évidence. Cependant il y a des gens qui soutiennent cette proposition, que le fini peut représenter l'infini ; et que les modalités de notre âme, quoique finies, sont essentiellement représentatives de l'être infiniment parfait, et généralement de tout ce que nous apercevons : erreur grossière, et qui par ses conséquences détruit la certitude de toutes les sciences, comme il est facile de le prouver. Mais il est si faux que les modalités de l'âme soient représentatives de tous les êtres, qu'elles ne le peuvent être d'aucun, pas même de ce qu'elles sont ; car quoique nous ayons sentiment intérieur de notre existence et de nos modalités actuelles, nous ne les connaissons nullement.

Certainement l'âme n'a point d'idée claire de sa substance : on sait ce que j'entends <sup>1</sup> par *idée claire*. Elle ne peut découvrir en se considérant si elle est capable de telle et telle modification qu'elle n'a jamais eue. Elle sent véritablement sa douleur, mais elle ne la connaît point ; elle ne sait point comment sa substance doit être modifiée pour en souffrir, et pour souffrir une douleur plutôt qu'une autre. Il y a bien de la différence entre se sentir et se connaître. Dieu qui agit incessamment dans l'âme la connaît parfaitement ; il

<sup>1</sup> Voy. le ch. VII de la deuxième partie du troisième liv., et l'*Éclairc.* sur ce chapitre.

voit clairement, sans souffrir la douleur, comment l'âme doit être modifiée afin qu'elle en souffre ; mais l'âme au contraire souffre la douleur et ne la connaît pas. Dieu la connaît sans la sentir, et l'âme la sent sans la connaître. Dieu connaît clairement la nature de l'âme, parce qu'il en trouve en lui-même une idée claire et représentative.

Dieu, comme parle saint Thomas, connaît parfaitement sa substance ou son essence, et il y découvre par conséquent toutes les manières dont elle est participable par les créatures. Ainsi sa substance en est véritablement représentative parce qu'elle en renferme l'archétype ou le modèle éternel. Car Dieu ne peut tirer que de lui-même ses connaissances. Il voit dans son essence les idées ou les essences de tous les êtres possibles, et dans ses volontés leur existence et toutes les circonstances de leur existence. Mais l'âme n'est à elle-même que ténèbres, sa lumière lui vient d'ailleurs. Tous les êtres qu'elle connaît et qu'elle peut connaître, ne sont point des ressemblances de sa substance, ils n'y participent point. Elle ne contient point éminemment leurs perfections. Les modalités de l'âme ne peuvent donc point être, comme en Dieu, représentatives de l'essence ou de l'idée des êtres possibles. Il est donc nécessaire de distinguer les idées qui nous éclairent, qui nous affectent, et qui représentent ces êtres, des modalités de notre âme, c'est-à-dire des perceptions que nous en avons. Et comme l'existence des créatures ne dépend point de nos volontés, mais de celle du Créateur, il est encore clair que nous ne pouvons nous assurer de leur existence que par quelque espèce de révélation ou naturelle ou surnaturelle. Mais de plus, quand tous les êtres seraient des ressemblances de notre âme, comment pourrait-elle les voir dans ses modalités prétendues représentatives, elle qui ne con-

naît point sa substance parfaitement, *secundum omnem modum quo cognoscibilis est*; qui ne connaît point comment elle est modifiée par la perception qu'elle a des objets; que dis-je ! elle qui se confond avec le corps, et qui ne sait pas souvent quelles sont les modalités qui lui appartiennent ; elle enfin qui, lorsqu'on la touche, ou que les idées l'affectent par leur efficace, sent en elle-même ses modalités ou ses perceptions, car où pourrait-elle les sentir ailleurs ? mais qui ne découvrira jamais clairement ce qu'elle est, sa nature, ses propriétés, toutes les modalités dont elle est capable, jusques à ce que la substance lumineuse et toujours efficace de la divinité lui découvre l'idée qui la représente, l'esprit intelligible, le modèle éternel sur lequel elle a été formée ? Mais tâchons d'éclaircir encore cette matière, et de forcer tout esprit attentif à se rendre à cette proposition, qui m'avait paru claire par elle-même, que rien de fini ne peut représenter l'infini.

Il est certain que le néant ou le faux n'est point visible ou intelligible. Ne rien voir, ce n'est point voir ; penser à rien, c'est ne point penser. Il est impossible d'apercevoir une fausseté, un rapport, par exemple, d'égalité entre deux et deux et cinq ; car ce rapport ou tel autre, qui n'est point, peut être cru, mais certainement il ne peut être aperçu, parce que le néant n'est pas visible. C'est là proprement le premier principe de toutes nos connaissances ; c'est aussi celui par lequel j'ai commencé les *Entretiens sur la métaphysique*, dont il est à propos de lire les deux premiers ; car celui-ci, ordinairement reçu des cartésiens, qu'on peut assurer d'une chose ce que l'on conçoit clairement être renfermé dans l'idée qui la représente, en dépend ; et il n'est vrai qu'en supposant que les idées sont immuables, nécessaires et divines. Car si nos idées n'étaient que nos perceptions, si nos modalités étaient représen-

tatives, comment saurions-nous que les choses répondent à nos idées, puisque Dieu ne pense, et par conséquent n'agit pas selon nos perceptions, mais selon les siennes? Or, il suit de ce que le néant n'est point visible, que tout ce qu'on voit clairement, directement, immédiatement, existe nécessairement. Je dis ce qu'on voit immédiatement, qu'on y prenne garde, ou ce que l'on conçoit; car, à parler en rigueur, les objets que l'on voit immédiatement sont bien différents de ceux que l'on voit au dehors, ou plutôt que l'on croit voir, ou que l'on regarde; car il est vrai en un sens que l'on ne voit point ces derniers, puisqu'on peut voir ou plutôt croire voir au dehors des objets qui ne sont point, nonobstant que le néant ne soit point visible. Mais il y a contradiction qu'on puisse voir immédiatement ce qui n'est point, car dans le même temps on verrait et l'on ne verrait point, puisque voir rien c'est ne point voir.

Mais quoiqu'il faille être pour être aperçu, tout ce qui est actuellement n'est pas visible pour cela par lui-même; car, afin qu'il le fût, il faudrait qu'il pût agir immédiatement dans l'âme, qu'il pût par lui-même éclairer, affecter ou modifier les esprits, autrement notre âme, qui est purement passive, en tant que capable de perceptions, ne l'apercevrait jamais: car quand même on imaginerait que l'âme fût dans l'objet et le pénétrât, comme l'on suppose ordinairement qu'elle est dans le cerveau et qu'elle le pénètre, elle ne pourrait l'apercevoir, puisqu'elle ne peut pas découvrir les parties qui composent son cerveau, celle-là même où l'on dit qu'elle fait sa principale résidence. C'est qu'il n'y a rien de visible et d'intelligible par soi-même que ce qui peut agir dans les esprits.

Supposons néanmoins ces deux faussetés: 1° que toute réalité puisse être aperçue par l'action prétendue

de l'esprit; 2° que l'âme n'ait pas seulement sentiment intérieur de son être et de ses modalités, mais qu'elle les connaisse parfaitement. Pourvu qu'on m'accorde seulement que le néant ne soit pas visible, ce que je viens de démontrer, il est bien aisé d'en conclure que les modalités de l'âme ne peuvent représenter l'infini; car on ne peut voir trois réalités où il n'y en a que deux, puisqu'on verrait un néant, une réalité qui ne serait point. On ne peut voir cent réalités où il n'y en a que quarante, car on verrait soixante réalités qui ne seraient point. On ne peut donc pas voir l'infini dans l'âme ni dans ses modalités finies, car on verrait un infini qui ne serait point. Or le néant n'est ni visible ni intelligible; donc l'âme ne peut voir dans sa substance ni dans ses modalités une réalité infinie, cette étendue intelligible, par exemple, qu'on voit si clairement être infinie, que l'on est certain que l'âme ne l'épuisera jamais. Mais pouvoir représenter l'infini, ce n'est pas pouvoir l'apercevoir, pouvoir en avoir une perception fort légère ou infiniment petite, telle qu'est celle que nous en avons, c'est pouvoir le faire apercevoir en soi, et par conséquent le contenir, pour ainsi parler, puisque le néant ne peut être aperçu; et le contenir même tel qu'il soit intelligible ou efficace par lui-même, capable d'affecter la substance intelligente de l'âme.

Il est donc clair que l'âme, que ses modalités, que rien de fini ne peut représenter l'infini, qu'on ne peut voir l'infini qu'en lui-même et que par l'efficace de sa substance; que l'infini n'a point et ne peut avoir d'archétype, ou d'idée distinguée de lui, qui le représente, et qu'ainsi si l'on pense à l'infini il faut qu'il soit. Mais certainement on y pense; on en a, je ne dis pas une *compréhension*, ou une perception qui le mesure et qui l'embrasse; mais on en a quelque perception, c'est-à-dire une perception infiniment petite, comparée à une

compréhension parfaite ; car on doit bien prendre garde qu'il ne faut pas plus de pensée, ou une plus grande capacité de penser, pour avoir une perception infiniment petite de l'infini, que pour avoir une perception parfaite de quelque chose de fini, puisque toute grandeur finie, comparée à l'infini ou divisée par l'infini, est à cette grandeur finie comme cette même grandeur est à l'infini. Cela est évident, par la même raison qui prouve que  $\frac{1}{1000}$  est à 1 comme 1 est à 1000 ; que deux, trois, quatre millionnièmes est à deux, trois, quatre, comme deux, trois, quatre est à deux, trois, quatre millions : car quoiqu'on augmente infiniment les zéros, il est clair que la proportion demeure toujours la même. C'est qu'une grandeur ou une réalité finie est égale à une réalité infiniment petite de l'infini, ou par rapport à l'infini : je dis par rapport à l'infini, car le grand et le petit n'est tel que par rapport. Ainsi, il est certain qu'une modalité ou une perception finie en elle-même peut être la perception de l'infini, pourvu que la perception de l'infini soit infiniment petite par rapport à une perception infinie ou à la compréhension parfaite de l'infini.

On ne doit pas juger de la grandeur des objets ou de la réalité des idées par la force et la vivacité, ou, pour parler comme l'école, par le degré d'*intention* des modalités ou des perceptions dont les idées affectent notre âme. La pointe d'une épine qui me pique, un charbon ardent qui me brûle, n'a pas tant de réalité qu'une campagne que je vois. Cependant, la capacité que j'ai de penser est plus remplie par la douleur de la piquûre ou de la brûlure que par la vue de la campagne. De même quand j'ai les yeux ouverts au milieu d'une campagne, j'ai une perception sensible d'une étendue bornée bien plus vive et qui occupe davantage la capacité de mon âme que celle que j'ai quand je pense à

l'étendue les yeux fermés. Mais l'idée de l'étendue qui m'affecte par le sentiment de diverses couleurs n'a pas tant de réalité que celle qui ne m'affecte que de pure intellection; car par la pure intellection je vois de l'étendue infiniment au delà de celle que je vois les yeux ouverts. Il ne faut donc pas juger, je ne dis pas de l'efficace, je dis de la réalité des idées par la manière forte ou légère dont elles nous touchent; mais il en faut juger de ce qu'elles nous touchent, quelque légère que puisse être la modalité dont elles nous touchent, quelque faible que soit la perception que nous en avons. Il faut juger de leur réalité, parce que nous l'apercevons et que le néant ne peut être aperçu. Je dis ceci pour faire concevoir qu'il n'y a point de contradiction que l'infini puisse être aperçu par une capacité finie de perception, et pour désabuser ceux qui, trompés par cette contradiction prétendue, soutiennent qu'on n'a point d'idée de l'infini, nonobstant le sentiment intérieur qui nous apprend que nous pensons actuellement à l'infini, ou, pour parler comme les autres, que nous avons naturellement l'idée de Dieu ou de l'être infiniment parfait.

J'aurais pu prouver que les modalités de l'âme ne sont point représentatives de l'infini ni de quoi que ce soit, ou que les idées sont bien différentes des perceptions que nous en avons, par d'autres preuves que celle que je viens de tirer de cette notion commune, que le néant n'est pas visible. Car il est clair que les modalités de l'âme sont changeantes et que les idées sont immuables; que ses modalités sont particulières, et que les idées sont universelles et générales à toutes les intelligences; que ses modalités sont contingentes, et que les idées sont éternelles et nécessaires; que ses modalités sont obscures et ténébreuses, et que les idées sont très-claires et très-lumineuses; c'est-à-dire

que ses modalités ne sont qu'obscurément, quoique vivement senties, et que les idées sont clairement connues, comme étant le fondement de toutes les sciences. Mais j'ai déjà tant écrit sur la nature des idées dans cet ouvrage et dans plusieurs autres, que je crois avoir quelque droit d'y renvoyer le lecteur.

Il est donc aussi évident qu'il y a un Dieu qu'il l'est à moi que je suis. Je conclus que je suis parce que je me sens, et que le néant ne peut être senti. Je conclus de même que Dieu est, que l'être infiniment parfait existe, parce que je l'aperçois, et que le néant ne peut être aperçu, ni par conséquent l'infini dans le fini.

Mais il est inutile de proposer au commun des hommes de ces démonstrations. Ce sont des démonstrations que l'on peut appeler personnelles, parce qu'elles ne convainquent point généralement tous les hommes. C'est que la plupart, et quelquefois même les plus savants ou qui ont le plus de lecture, ne veulent ou ne peuvent pas donner d'attention à des preuves métaphysiques, pour lesquelles ils ont d'ordinaire un souverain mépris. Il faut donc, si l'on veut les convaincre, en apporter de plus sensibles : et certainement on n'en manque pas ; car il n'y a aucune vérité qui ait plus de preuves que celle de l'existence de Dieu. On n'apporte celle-ci que pour faire voir que les vérités abstraites n'agissant presque point sur nos sens, on les prend pour des illusions et pour des chimères ; au lieu que, les vérités grossières, palpables, et qui se font sentir, forçant l'âme à les considérer, l'on se persuade qu'elles ont beaucoup de réalité, à cause que, depuis le péché, elles font beaucoup plus d'impression sur notre esprit que les vérités purement intelligibles.

C'est encore par la même raison qu'il n'y a pas lieu d'espérer que le commun des hommes se rende jamais à cette démonstration pour prouver que les animaux

ne sentent point, savoir : qu'étant innocents, comme tout le monde en convient, et je le suppose, s'ils étaient capables de sentiment, il arriverait que, sous un Dieu infiniment juste et tout-puissant, un innocent souffrirait de la douleur, qui est une peine et la punition de quelque péché. Les hommes sont d'ordinaire incapables de voir l'évidence de cet axiome : *Sub justo Deo, quisquam, nisi mereatur, miser esse non potest* <sup>1</sup>, dont saint Augustin se sert avec beaucoup de raison, contre Julien, pour prouver le péché originel et la corruption de notre nature. Ils s'imaginent qu'il n'y a aucune force ni aucune solidité dans cet axiome et dans quelques autres qui prouvent que les bêtes ne sentent point, parce que, comme nous venons de dire, ces axiomes sont abstraits, qu'ils ne renferment rien de sensible ni de palpable, et qu'ils ne font aucune impression sur nos sens.

Les actions et les mouvements sensibles que font les bêtes pour la conservation de leur vie sont des raisons, quoique seulement vraisemblables, qui nous touchent bien davantage, et qui par conséquent nous inclinent bien plus fortement à croire qu'elles souffrent de la douleur, lorsqu'on les frappe et qu'elles crient, que cette raison abstraite de l'esprit pur, quoique très-certaine et très-évidente par elle-même; car il est certain que la plupart des hommes n'ont point d'autre raison pour croire que les animaux ont des âmes que la vue sensible de tout ce que les bêtes font pour la conservation de leur vie.

Cela paraît assez de ce que la plupart ne s'imaginent pas qu'il y ait une âme dans un œuf, quoique la transformation d'un œuf en poulet soit infiniment plus difficile que la conservation seule du poulet lorsqu'il

<sup>1</sup> *Oper. perf.*

est entièrement formé ; car, de même qu'il faut plus d'esprit pour faire une montre d'un morceau de fer que pour la faire aller quand elle est tout achevée, il faudrait plutôt admettre une âme dans un œuf pour en former un poulet que pour faire vivre ce poulet quand il est tout à fait formé. Mais les hommes ne voient pas sensiblement la manière admirable dont un poulet se forme, de même qu'ils voient toujours sensiblement la manière dont il cherche les choses qui sont nécessaires à sa conservation. - Ainsi, ils ne sont pas portés à croire qu'il y a des âmes dans les œufs par quelque impression sensible des mouvements nécessaires pour transformer les œufs en poulets ; mais ils donnent des âmes aux animaux à cause de l'impression sensible des actions extérieures que ces animaux font pour la conservation de leur vie, quoique la raison que je viens de dire soit plus forte pour donner des âmes aux œufs que pour en donner aux poulets.

Cette seconde raison, qui est que la matière est incapable de sentir et de désirer, est sans doute une raison démonstrative contre ceux qui disent que les animaux sentent, quoique leurs âmes soient corporelles. Mais les hommes confondront et brouilleront éternellement ces raisons plutôt que d'avouer une chose contraire à des preuves seulement vraisemblables, mais très-sensibles et très-touchantes ; et on ne les pourra pleinement convaincre qu'en opposant des preuves sensibles à leurs preuves sensibles, et en leur montrant visiblement comment toutes les parties des animaux ne sont que des machines, et qu'ils peuvent se remuer sans âme par la seule impression des objets et par leur constitution particulière, comme M. Descartes a commencé de le faire dans son traité *De l'homme*. Car toutes les raisons les plus certaines et les plus évidentes de l'entendement pur ne leur persuaderont ja-

mais le contraire des preuves obscures qu'ils ont par les sens; et c'est même s'exposer à la risée des esprits superficiels et peu capables d'attention que de prétendre leur prouver, par des raisons un peu relevées, que les animaux ne sentent point.

Il faut donc bien retenir que la forte inclination que nous avons pour les divertissements, les plaisirs, et généralement pour tout ce qui touche nos sens, nous jette dans un très-grand nombre d'erreurs, parce que, la capacité de notre esprit étant bornée, cette inclination nous détourne sans cesse de l'attention aux idées claires et distinctes de l'entendement pur, propres à découvrir la vérité, pour nous appliquer aux idées fausses, obscures et trompeuses de nos sens, lesquelles inclinent plus la volonté par l'espérance du bien et du plaisir qu'elles n'éclairent par leur lumière et leur évidence.

---

## CHAPITRE XII

Des effets que la pensée des biens et des maux futurs est capable de produire dans l'esprit.

S'il arrive souvent que de petits plaisirs et de légères douleurs, que l'on sent actuellement ou même que l'on s'attend de sentir, nous brouillent étrangement l'imagination et nous empêchent de juger des choses selon leurs véritables idées, il ne faut pas s'imaginer que l'attente de l'éternité n'agisse point sur notre esprit; mais il est à propos de considérer ce qu'elle est capable d'y produire.

Il faut d'abord remarquer que l'espérance d'une éternité de plaisirs n'agit pas si fort sur les esprits que la crainte d'une éternité de tourments. La raison en est que les hommes n'aiment pas tant le plaisir qu'ils haïssent la douleur. De plus, par le sentiment intérieur qu'ils ont de leurs désordres, ils savent qu'ils sont dignes de l'enfer, et ils ne voient rien dans eux-mêmes qui mérite des récompenses aussi grandes que celle de participer à la félicité de Dieu même. Ils sentent lorsqu'ils le veulent, et même souvent lorsqu'ils ne veulent pas, que, loin de mériter ces récompenses, ils sont dignes des plus grands châtimens; car leur conscience ne les quitte jamais. Mais ils ne sont pas de même incessamment convaincus que Dieu veut faire paraître sa miséricorde sur des pécheurs après avoir fait éclater

sa justice contre son fils. Ainsi, les justes mêmes appréhendent plus vivement l'éternité des tourments qu'ils n'espèrent l'éternité des plaisirs. La vue de la peine agit donc davantage que la vue de la récompense; et voici à peu près ce qu'elle est capable de produire, non pas toute seule, mais comme cause principale.

Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules, et les fortifie de telle sorte qu'il est presque impossible de s'en délivrer. Elle étend pour ainsi dire la foi jusques aux préjugés, et fait rendre le culte qui n'est dû qu'à Dieu à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtrément l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur et avec zèle des traditions humaines et des pratiques inutiles pour le salut, des dévotions juives et pharisaïques que la crainte servile a inventées. Enfin elle jette quelquefois les hommes dans un aveuglement de désespoir; de sorte que, regardant confusément la mort comme le néant, ils se hâtent brutalement de se perdre, afin de se délivrer des inquiétudes mortelles qui les agitent et qui les effraient. Les femmes, les jeunes gens, les esprits faibles sont les plus sujets aux scrupules et aux superstitions, et les hommes sont les plus capables de désespoir.

Il est facile de reconnaître les raisons de toutes ces choses; car il est visible que l'idée de l'éternité étant la plus grande, la plus terrible et la plus effrayante de toutes celles qui étonnent l'esprit et qui frappent l'imagination, il est nécessaire qu'elle soit accompagnée d'une grande suite d'idées accessoires, lesquelles font toutes un effet considérable sur l'esprit, à cause du rapport qu'elles ont à cette grande et terrible idée de l'éternité.

Tout ce qui a quelque rapport à l'infini n'est point petit; ou, s'il est petit en lui-même, il reçoit, par ce

rapport, une grandeur qui n'a point de bornes, et qui ne se peut comparer avec tout ce qui est fini. Ainsi, tout ce qui a quelque rapport, ou même que l'on s' imagine avoir quelque rapport à cette alternative nécessaire d'une éternité de tourments ou d'une éternité de délices qui nous est proposée, effraye par nécessité tous les esprits qui sont capables de quelque réflexion et de quelque sentiment.

Les femmes, les jeunes gens et les esprits faibles, ayant, comme j'ai déjà dit ailleurs, les fibres du cerveau molles et flexibles, reçoivent des vestiges très-profonds de cette alternative ; et, lorsqu'ils ont abondance d'esprits et qu'ils sont plus capables de sentiment que de juste réflexion, ils reçoivent, par la vivacité de leur imagination, un très-grand nombre de faux vestiges et de fausses idées accessoires qui n'ont point de rapport naturel avec l'idée principale. Cependant ce rapport, quoique imaginaire, ne laisse pas d'entretenir et de fortifier ces faux vestiges et ces fausses idées accessoires auxquelles il a donné la naissance.

Lorsque des plaideurs ont une grande affaire qui les occupe tout entiers et qu'ils n'entendent point le procès, ils ont souvent de vaines frayeurs, parce qu'ils craignent que de certaines choses leur nuisent, auxquelles les juges n'ont aucun égard et que les gens du métier n'appréhendent point. L'affaire est de si grande conséquence pour eux que l'ébranlement qu'elle produit dans leur cerveau se répand et se communique à des traces éloignées qui n'y ont point naturellement de rapport. Il en est de même des scrupuleux ; ils se font sans raison des sujets de crainte et d'inquiétude. Au lieu d'examiner la volonté de Dieu dans les saintes Écritures, et de s'en rapporter à ceux dont l'imagination n'est point blessée, ils pensent incessamment à une loi imaginaire que des mouvements déréglés de crainte

gravent dans leur cerveau. Et quoiqu'ils soient intérieurement convaincus de leur faiblesse et que Dieu ne leur demande point certains devoirs qu'ils se prescrivent, puisqu'ils les empêchent de le servir, ils ne peuvent s'empêcher de préférer leur imagination à leur esprit, et de se rendre plutôt à de certains sentiments confus qui les effrayent et qui les font tomber dans l'erreur, qu'à l'évidence de la raison qui les rassure et qui les remet dans le vrai chemin de leur salut.

Il se trouve souvent beaucoup de vertu et de charité dans les personnes affligées de scrupules; mais il y en a beaucoup moins dans ceux qui sont attachés à quelques superstitions et qui font leur principale occupation de quelques pratiques juives et pharisaïques. Dieu veut être adoré en esprit et en vérité; il ne se contente pas de grimaces et de civilités extérieures, qu'on se mette à genoux en sa présence et qu'on le loue par un mouvement des lèvres auquel le cœur n'ait point de part. Les hommes ne se contentent de ces marques de respect que parce qu'ils ne pénètrent point le cœur; car les hommes mêmes sont assez injustes pour vouloir être adorés en esprit et en vérité. Dieu demande donc notre esprit et notre cœur : il ne l'a fait que pour lui et il ne le conserve que pour lui. Mais il y a bien des gens qui, malheureusement pour eux, lui refusent les choses sur lesquelles il a toutes sortes de droits. Ils ont des idoles dans leur cœur, qu'ils adorent en esprit et en vérité, et auxquelles ils sacrifient tout ce qu'ils sont.

Mais, parce que le vrai Dieu les menace, dans le secret de leur conscience, d'une éternité de tourments, pour punir l'excès de leur ingratitude, et que, cependant, ils ne veulent point quitter leur idolâtrie, ils s'avisent de faire extérieurement quelques bonnes œuvres : ils jeûnent, comme les autres; ils font des

aumônes; ils disent des prières. Ils continuent quelque temps de pareils exercices, et, parce qu'ils sont pénibles à ceux qui manquent de charité, ils les quittent d'ordinaire pour embrasser certaines petites pratiques ou dévotions aisées, qui, s'accordant avec l'amour-propre, renversent nécessairement, mais d'une manière insensible, toute la morale de JÉSUS-CHRIST. Ils sont fidèles, ardents et zélés défenseurs de ces traditions humaines, que des personnes peu éclairées leur persuadent être très-utiles, et que l'idée de l'éternité, qui les effraye, leur représente sans cesse comme absolument nécessaires à leur salut.

Il n'en est pas de même des justes. Ils entendent, comme les impies, les menaces de leur Dieu; mais le bruit confus de leurs passions ne les empêche pas d'en entendre les conseils. Les fausses lueurs des traditions humaines ne les éblouissent pas jusques à ne point sentir la lumière de la vérité. Ils mettent leur confiance dans les promesses de JÉSUS-CHRIST, et ils suivent ses conseils; car ils savent que les promesses des hommes sont aussi vaines que leurs conseils. Néanmoins, on peut dire que cette crainte que l'idée de l'éternité fait naître dans leurs esprits produit quelquefois un si grand ébranlement dans leur imagination, qu'ils n'osent tout à fait condamner ces traditions humaines, et que souvent ils les approuvent par leur exemple, parce qu'elles ont *quelque apparence de sagesse dans leur superstition et dans leur fausse humilité*, comme ces traditions pharisaïques dont parle saint Paul <sup>1</sup>.

Mais ce qui est principalement ici digne de considération, et qui ne regarde pas tant le dérèglement des mœurs que celui de l'esprit, c'est que la crainte

<sup>1</sup> Col. ch. II, v. 22, 25.

dont nous venons de parler étend assez souvent la foi aussi bien que le zèle de ceux qui en sont frappés jusqu'à des choses fausses ou indignes de la sainteté de notre religion. Il y a bien des gens qui croient, mais d'une foi constante et opiniâtre, que la terre est immobile au centre du monde; que les animaux sentent une véritable douleur; que les qualités sensibles sont répandues sur les objets; qu'il y a des formes ou des accidents réels distingués de la matière, et une infinité de semblables opinions fausses ou incertaines, parce qu'ils se sont imaginé que ce serait aller contre la foi que de le nier. Ils sont effrayés par les expressions de l'Écriture sainte, qui parle pour se faire entendre, et qui, par conséquent, se sert des manières ordinaires de parler, sans dessein de nous instruire de la physique. Ils croient non-seulement ce que l'esprit de Dieu veut leur apprendre, mais encore toutes les opinions des juifs. Ils ne voient pas que Josué, par exemple, parle devant ses soldats comme Copernic même, Galilée et Descartes parleraient au commun des hommes, et que, quand même il aurait été dans le sentiment de ces derniers philosophes, il n'aurait point commandé à la terre qu'elle s'arrêtât, puisqu'il n'aurait point fait voir à son armée, par des paroles que l'on n'eût point entendues, le miracle que Dieu faisait pour son peuple. Ceux qui croient que le soleil est immobile ne disent-ils pas à leurs valets, à leurs amis, à ceux même qui sont de leur sentiment, que le soleil se lève ou qu'il se couche? s'avisent-ils de parler autrement que tous les autres hommes dans le temps que leur principal dessein n'est pas de philosopher? Josué savait-il parfaitement l'astronomie? ou, s'il la savait, ses soldats la savaient-ils? ou, si lui et ses soldats en étaient bien instruits, peut-on dire qu'ils voulaient philosopher dans le temps qu'ils ne

pensaient qu'à combattre? Josué devait donc parler comme il a fait, quand lui-même et ses soldats auraient cru ce que croient présentement les plus habiles astronomes. Cependant ces paroles de ce grand capitaine : *Arrête-toi, soleil, auprès de Gabaon*, et ce qui est dit ensuite, que le soleil s'arrêta selon son commandement, persuadent bien des gens que l'opinion du mouvement de la terre est une opinion non-seulement dangereuse, mais même absolument hérétique et insoutenable. Ils ont ouï dire que quelques personnes de piété, pour lesquelles il est juste d'avoir beaucoup de respect et de déférence, condamnaient ce sentiment : ils savent confusément quelque chose de ce qui est arrivé pour ce sujet à un savant astronome de notre siècle, et cela leur semble suffisant pour croire opiniâtrément que la foi s'étend jusqu'à cette opinion. Un certain sentiment confus, excité et entretenu par un mouvement de crainte, duquel même ils ne s'aperçoivent presque pas, les fait entrer en défiance contre ceux qui suivent la raison dans ces choses, qui sont du ressort de la raison. Ils les regardent comme des hérétiques; ce n'est qu'avec inquiétude et quelque peine d'esprit qu'ils les écoutent, et leurs appréhensions secrètes font naître dans leurs esprits les mêmes respects et les mêmes soumissions pour ces opinions et pour beaucoup d'autres de pure philosophie que pour les vérités qui sont l'objet de la foi.

---

## CHAPITRE XIII

I. De la troisième inclination naturelle, qui est l'amitié que nous avons pour les autres hommes. — II. Elle porte à approuver les pensées de nos amis et à les tromper par de fausses louanges.

De toutes nos inclinations prises en général et au sens que je l'ai expliqué dans le premier chapitre, il ne reste plus que celle que nous avons pour ceux avec qui nous vivons et pour tous les objets qui nous environnent, de laquelle je ne dirai presque rien, parce que cela regarde plutôt la morale et la politique que notre sujet. Comme cette inclination est toujours jointe avec les passions, il serait peut-être plus à propos de n'en parler que dans le livre suivant; mais l'ordre n'est pas en cela de si grande conséquence.

I. Pour bien comprendre la cause et les effets de cette inclination naturelle, il faut savoir que Dieu aime tous ses ouvrages, et qu'il les unit étroitement les uns avec les autres pour leur mutuelle conservation; car, aimant sans cesse les ouvrages qu'il produit, puisque c'est son amour qui les produit, il imprime aussi sans cesse dans notre cœur un amour pour ses ouvrages, puisqu'il produit sans cesse dans notre cœur un amour pareil au sien. Et, afin que l'amour naturel que nous avons pour nous-mêmes n'anéantisse et n'affaiblisse pas trop celui que nous avons pour les choses qui sont hors de nous, et qu'au contraire ces deux amours que Dieu met en nous s'en-

tretennent et se fortifient l'un l'autre, il nous a liés de telle manière avec tout ce qui nous environne, et principalement avec les êtres de même espèce que nous, que leurs maux nous affligent naturellement, que leur joie nous réjouit, et que leur grandeur, leur abaissement, leur diminution, semble augmenter ou diminuer notre être propre. Les nouvelles dignités de nos parents et de nos amis, les nouvelles acquisitions de ceux qui ont le plus de rapport à nous, les conquêtes et les victoires de notre prince, et même les nouvelles découvertes du nouveau monde, semblent ajouter quelque chose à notre substance. Tenant à toutes ces choses, nous nous réjouissons de leur grandeur et de leur étendue : nous voudrions même que ce monde n'eût point de bornes ; et cette pensée de quelques philosophes, que les étoiles et les tourbillons sont infinis, non-seulement semble digne de Dieu, mais elle paraît encore très-agréable à l'homme, qui sent une secrète joie de faire partie de l'infini ; parce que, tout petit qu'il est en lui-même, il lui semble qu'il devienne comme infini en se répandant dans les êtres infinis qui l'environnent.

Il est vrai que l'union que nous avons avec tous les corps qui roulent dans ces grands espaces n'est pas fort étroite. Ainsi, elle n'est pas sensible à la plupart des hommes, et il y en a qui s'intéressent si peu dans les découvertes que l'on fait dans les cieux, que l'on pourrait bien croire qu'ils n'y sont point unis par la nature, si l'on ne savait d'ailleurs que c'est ou faute de connaissance, ou parce qu'ils tiennent trop à d'autres choses.

L'âme, quoique unie au corps qu'elle anime, ne sent pas toujours tous les mouvements qui s'y passent ; ou bien, si elle les sent, elle ne s'y applique pas toujours : la passion qui l'agite étant souvent plus grande

que le sentiment qui la touche, elle semble tenir davantage à l'objet de sa passion qu'à son propre corps ; car c'est principalement par les passions que l'âme se répand au dehors et qu'elle sent qu'elle tient effectivement à tout ce qui l'environne ; comme c'est principalement par le sentiment qu'elle se répand dans son corps et qu'elle reconnaît qu'elle est unie à toutes les parties qui le composent. Mais, comme on ne peut pas conclure que l'âme d'un passionné n'est pas unie à son corps, à cause qu'il s'offre à la mort, et qu'il ne s'intéresse point pour la conservation de sa vie ; de même on ne doit pas s'imaginer que nous ne tenions point naturellement à toutes choses, à cause qu'il y en a auxquelles nous ne prenons point de part.

Voulez-vous, par exemple, savoir si les hommes tiennent à leur prince, à leur patrie ; cherchez-en qui en connaissent les intérêts et qui n'aient point d'affaires particulières qui les occupent : vous verrez alors combien grande sera leur ardeur pour les nouvelles, leur inquiétude pour les batailles, leur joie dans les victoires, leur tristesse dans les défaites. Vous verrez alors clairement que les hommes sont étroitement unis à leur prince et à leur patrie.

De même, voulez-vous savoir si les hommes tiennent la Chine et au Japon, aux planètes et aux étoiles fixes : cherchez-en, ou bien imaginez-vous-en quelques-uns dont le pays et la famille jouissent d'une profonde paix, qui n'aient point de passions particulières et qui ne sentent point actuellement l'union qui les tient attachés aux choses qui sont plus proche de nous que les cieux ; et vous reconnaîtrez que s'ils ont quelque connaissance de la grandeur et de la nature de ces astres, ils auront de la joie si l'on en découvre quelques-uns ; ils les considéreront avec plaisir ; et s'ils sont assez habiles, ils se donneront volontiers la

peine d'en observer et d'en calculer les mouvements.

Ceux qui sont dans le trouble des affaires ne se mettent guère en peine s'il paraît quelque comète ou s'il arrive quelque éclipse; mais ceux qui ne tiennent point si fort aux choses qui sont proche d'eux se font une affaire considérable de ces sortes d'événements, parce qu'en effet il n'y a rien à quoi l'on ne tienne, quoiqu'on ne le sente pas toujours; de même qu'on ne sent pas toujours que son âme est unie, je ne dis pas à son bras et à sa main, mais à son cœur et à son cerveau.

La plus forte union naturelle que Dieu ait mise entre nous et ses ouvrages est celle qui nous lie avec les hommes avec lesquels nous vivons. Dieu nous a commandé de les aimer comme d'autres nous-mêmes; et afin que l'amour de choix par lequel nous les aimons soit ferme et constant, il le soutient et le fortifie sans cesse par un amour naturel qu'il imprime en nous. Il a mis pour cela certains liens invisibles qui nous obligent comme nécessairement à les aimer, à veiller à leur conservation comme à la nôtre, à les regarder comme des parties nécessaires au tout que nous composons avec eux, et sans lequel nous ne saurions subsister.

Il n'y a rien de plus admirable que ces rapports naturels qui se trouvent entre les inclinations des esprits des hommes, entre les mouvements de leur corps, et entre ces inclinations et ces mouvements. Tout cet enchaînement secret est une merveille qu'on ne peut assez admirer et qu'on ne saurait jamais comprendre. A la vue de quelque mal qui surprend ou que l'on sent comme insurmontable par ses propres forces, on jette, par exemple, un grand cri. Ce cri, poussé souvent sans qu'on y pense et par la disposition de la machine, entre infailliblement dans les oreilles de ceux qui sont

assez proche pour donner le secours dont on a besoin. Il les pénètre, ce cri, et se fait entendre à eux de quelque nation et de quelque qualité qu'ils soient; car ce cri est de toutes les langues et de toutes les conditions, comme en effet il en doit être. Il agite le cerveau et change en un moment toute la disposition du corps de ceux qui en sont frappés, il les fait même courir au secours sans qu'ils y pensent. Mais il n'est pas longtemps sans agir sur leur esprit et sans les obliger à vouloir secourir et à penser aux moyens de secourir celui qui a fait cette prière naturelle, pourvu toutefois que cette prière ou plutôt ce commandement pressant soit juste et selon les règles de la société. Car un cri indiscret, poussé sans sujet ou par une vaine frayeur, produit dans les assistants de l'indignation ou de la moquerie au lieu de compassion, parce qu'en criant sans raison l'on abuse des choses établies par la nature pour notre conservation. Ce cri indiscret produit naturellement de l'aversion et le désir de venger le tort que l'on a fait à la nature, je veux dire à l'ordre des choses, si celui qui l'a fait sans sujet l'a fait volontairement. Mais il ne doit produire que la passion de *moquerie* mêlée de quelque compassion, sans aversion et sans un désir de vengeance, si c'est l'épouvante, c'est-à-dire une fausse apparence d'un besoin pressant, qui ait été cause que quelqu'un se soit écrié : car il faut de la *moquerie* pour le rassurer comme craintif et pour le corriger, et il faut de la compassion pour le secourir comme faible : on ne peut rien concevoir de mieux ordonné.

Je ne prétends pas expliquer par un exemple quels sont les ressorts et les rapports que l'auteur de la nature a mis dans le cerveau des hommes et de tous les animaux pour entretenir le concert et l'union nécessaire à leur conservation. Je fais seulement quelques réflexions sur ces ressorts, afin que l'on y pense et que

L'on recherche avec soin, non comment ces ressorts jouent, ni comment leur jeu se communique par l'air, par la lumière et par tous les petits corps qui nous environnent, car cela est presque incompréhensible et n'est pas nécessaire; mais au moins afin que l'on reconnaisse quels en sont les effets. On peut par différentes observations reconnaître les liens qui nous attachent les uns aux autres, mais on ne peut connaître avec quelque exactitude comment cela se fait. On voit sans peine qu'une montre marque les heures; mais il faut du temps pour en savoir les raisons; et il y a tant de ressorts différents dans le cerveau du plus petit des animaux, qu'il n'y a rien de pareil dans les machines les plus composées.

S'il n'est pas possible de comprendre parfaitement les ressorts de notre machine, il n'est pas aussi absolument nécessaire de les comprendre; mais il est absolument nécessaire pour se conduire de bien savoir les effets que ces ressorts sont capables de produire en nous. Il n'est pas nécessaire de savoir comment une montre est faite pour s'en servir; mais si l'on s'en veut servir pour régler son temps, il est du moins nécessaire de savoir qu'elle marque les heures. Cependant il y a des gens si peu capables de réflexion qu'on pourrait presque les comparer à des machines purement inanimées. Ils ne sentent point en eux-mêmes les ressorts qui se débandent à la vue des objets; souvent ils sont agités sans qu'ils s'aperçoivent de leurs propres mouvements; ils sont esclaves sans qu'ils sentent leurs liens; ils sont enfin conduits en mille manières différentes sans qu'ils reconnaissent la main de celui qui les gouverne. Ils pensent être les seuls auteurs de tous les mouvements qui leur arrivent; et, ne distinguant point ce qui se passe en eux-mêmes en conséquence d'un acte libre de leur volonté d'avec ce qui s'y produit par l'impression

des corps qui les environnent, ils pensent qu'ils se conduisent eux-mêmes dans le temps qu'ils sont conduits par quelque autre. Mais ce n'est pas ici le lieu d'expliquer ces choses.

Les rapports que l'auteur de la nature a mis entre nos inclinations naturelles afin de nous unir les uns avec les autres semblent encore être plus dignes de notre application et de nos recherches que ceux qui sont entre les corps ou entre les esprits par rapport aux corps. Car tout y est réglé de telle manière que les inclinations qui semblent être les plus opposées à la société y sont les plus utiles lorsqu'elles sont un peu modérées.

Le désir, par exemple, que tous les hommes ont pour la grandeur tend par lui-même à la dissolution de toutes les sociétés. Néanmoins ce désir est tempéré de telle manière par l'ordre de la nature, qu'il sert davantage au bien de l'État que beaucoup d'autres inclinations faibles et languissantes. Car il donne de l'émulation, il excite à la vertu, il soutient le courage dans le service qu'on rend à la patrie, et l'on ne gagnerait pas tant de victoires, si les soldats et principalement les officiers n'aspiraient à la gloire et aux charges. Ainsi tous ceux qui composent les armées, ne travaillant que pour leurs intérêts particuliers, ne laissent pas de procurer le bien de tout le pays. Ce qui fait voir qu'il est très-avantageux pour le bien public que tous les hommes aient un désir secret de grandeur, pourvu qu'il soit modéré.

Mais, si tous les particuliers paraissaient être ce qu'ils sont en effet, s'ils disaient franchement aux autres qu'ils veulent être les principales parties du corps qu'ils composent, et n'en être jamais les dernières, ce ne serait pas le moyen de se joindre ensemble. Tous les membres d'un corps n'en peuvent pas être la tête et le

cœur ; il faut des pieds et des mains, des petits aussi bien que des grands, des gens qui obéissent aussi bien que de ceux qui commandent. Et si chacun disait ouvertement qu'il veut commander et ne jamais obéir, comme en effet chacun le souhaite naturellement, il est visible que tous les corps politiques se détruiraient, et que le désordre et l'injustice régneraient partout.

Il a donc été nécessaire que ceux qui ont le plus d'esprit et qui sont les plus propres à devenir les parties nobles de ce corps et à commander aux autres fussent naturellement civils, c'est-à-dire qu'ils fussent portés par une inclination secrète à témoigner aux autres, par leurs manières et par leurs paroles civiles et honnêtes, qu'ils se jugent indignes que l'on pense à eux, et qu'ils croient être les derniers des hommes, mais que ceux à qui ils parlent sont dignes de toutes sortes d'honneurs, et qu'ils ont beaucoup d'estime et de vénération pour eux. Enfin, au défaut de la charité et de l'amour de l'ordre, il a été nécessaire que ceux qui commandent aux autres eussent l'art de les tromper par un abaissement imaginaire qui ne consiste qu'en civilités et en paroles, afin de jouir sans envie de cette prééminence qui est nécessaire dans tous les corps. Car de cette sorte tous les hommes possèdent en quelque manière la grandeur qu'ils désirent : les grands la possèdent réellement, et les petits et les faibles ne la possèdent que par imagination, étant persuadés en quelque manière par les compliments des autres qu'on ne les regarde pas pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire pour les derniers d'entre les hommes.

Il est facile de conclure en passant de ce que nous venons de dire que c'est une très-grande faute contre la civilité que de parler souvent de soi, surtout quand on en parle avantageusement, quoique l'on ait toutes sortes de bonnes qualités, puisqu'il n'est pas permis de

parler aux personnes avec qui l'on converse comme si on les regardait au-dessous de soi, si ce n'est en quelques rencontres, et lorsqu'il y a des marques extérieures et sensibles qui nous élèvent au-dessus d'elles. Car enfin le mépris est la dernière des injures : c'est ce qui est le plus capable de rompre la société ; et naturellement nous ne devons point espérer qu'un homme à qui nous avons fait connaître que nous le regardons au-dessous de nous se puisse jamais joindre avec nous, parce que les hommes ne peuvent souffrir d'être la dernière partie du corps qu'ils composent.

L'inclination que les hommes ont à faire des compliments est donc très-propre pour contre-balancer celle qu'ils ont pour l'estime et l'élévation, et pour adoucir la peine intérieure que ressentent ceux qui sont les dernières parties du corps politique. Et l'on ne peut douter que le mélange de ces deux inclinations ne fasse de très-bons effets pour entretenir la société.

Mais il y a une étrange corruption dans ces inclinations, aussi bien que dans l'amitié, la compassion, la bienveillance et les autres qui tendent à unir ensemble les hommes. Ce qui devrait entretenir la société civile est souvent cause de sa désunion et de sa ruine ; et, pour ne point sortir de mon sujet, il est souvent cause de la communication et de l'établissement de l'erreur.

II. De toutes les inclinations nécessaires à la société civile, celles qui nous jettent le plus dans l'erreur sont l'amitié, la faveur, la reconnaissance, et toutes les inclinations qui nous portent à parler trop avantageusement des autres en leur présence.

Nous ne bornons pas notre amour dans la personne de nos amis, nous aimons encore avec eux toutes les choses qui leur appartiennent en quelque façon ; et comme ils témoignent d'ordinaire assez de passion pour la défense de leurs opinions, ils nous inclinent insensi-

blement à les croire, à les approuver, et à les défendre même avec plus d'obstination et de passion qu'ils ne font eux-mêmes; parce qu'ils auraient souvent mauvaise grâce de les soutenir avec chaleur, et qu'on ne peut trouver à redire que nous les défendions. En eux ce serait amour-propre, en nous c'est générosité.

Nous portons de l'affection aux autres hommes pour plusieurs raisons, car ils peuvent nous plaire et nous servir en différentes manières. La ressemblance des humeurs, des inclinations, des emplois, leur air, leurs manières, leur vertu, leurs biens, l'affection ou l'estime qu'ils nous témoignent, les services qu'ils nous ont rendus ou que nous en espérons, et plusieurs autres raisons particulières, nous déterminent à les aimer. S'il arrive donc que quelqu'un de nos amis, c'est-à-dire quelque personne qui ait les mêmes inclinations, qui soit bien fait, qui parle d'une manière agréable, que nous croyions vertueux ou de grande condition, qui nous témoigne de l'affection et de l'estime, qui nous ait rendu quelque service ou de qui nous en espérons, ou enfin que nous aimions pour quelque autre raison particulière; s'il arrive, dis-je, que cette personne avance quelque proposition, nous nous en laissons incontinent persuader sans faire usage de notre raison. Nous soutenons son opinion sans nous mettre en peine si elle est conforme à la vérité, et souvent même contre notre propre conscience, selon l'obscurité et la confusion de notre esprit, selon la corruption de notre cœur, et selon les avantages que nous espérons tirer de notre fausse générosité.

Il n'est pas nécessaire d'apporter ici des exemples particuliers de ces choses, car on ne se trouve presque jamais une seule heure dans une compagnie sans en remarquer plusieurs si l'on y veut faire un peu de réflexion. La faveur et les rieurs, comme l'on dit ordi-

nairement, ne sont que rarement du côté de la vérité, mais presque toujours du côté des personnes que l'on aime. Celui qui parle est obligeant et civil; il a donc raison. Si ce qu'il dit est seulement vraisemblable, on le regarde comme vrai; et si ce qu'il avance est absolument ridicule et impertinent, il deviendra tout au moins fort vraisemblable. C'est un homme qui m'aime, qui m'estime, qui m'a rendu quelque service, qui est dans la disposition et dans le pouvoir de m'en rendre, qui a soutenu mon sentiment en d'autres occasions: je serais donc un ingrat et un imprudent si je m'opposais aux siens, et si je manquais même à lui applaudir. C'est ainsi qu'on se joue de la vérité, qu'on la fait servir à ses intérêts et qu'on embrasse les fausses opinions les uns des autres.

Un honnête homme ne doit point trouver à redire qu'on l'instruise et qu'on l'éclaire quand on le fait selon les règles de la civilité; et lorsque nos amis se choquent de ce que nous leur représentons modestement qu'ils se trompent, il faut leur permettre de s'aimer eux-mêmes et leurs erreurs, puisqu'ils le veulent et qu'on n'a pas le pouvoir de leur commander ni de leur changer l'esprit.

Mais un vrai ami ne doit jamais approuver les erreurs de son ami, car enfin nous devrions considérer que nous leur faisons plus de tort que nous ne pensons lorsque nous défendons leurs opinions sans discernement. Nos applaudissements ne font que leur enfler le cœur et les confirmer dans leurs erreurs; ils deviennent incorrigibles; ils agissent et ils décident enfin comme s'ils étaient devenus infaillibles.

D'où vient que les plus riches, les plus puissants, les plus nobles, et généralement tous ceux qui sont élevés au-dessus des autres, se croient fort souvent infaillibles, et qu'ils se comportent comme s'ils avaient

beaucoup plus de raison que ceux qui sont d'une condition vile ou médiocre, si ce n'est parce qu'on approuve indifféremment et lâchement toutes leurs pensées? Ainsi l'approbation que nous donnons à nos amis leur fait croire peu à peu qu'ils ont plus d'esprit que les autres, ce qui les rend fiers, hardis, imprudents et capables de tomber dans les erreurs les plus grossières sans s'en apercevoir.

C'est pour cela que nos ennemis nous rendent souvent un meilleur service et nous éclairent beaucoup plus l'esprit par leurs oppositions que ne font nos amis par leurs approbations; parce que nos ennemis nous obligent de nous tenir sur nos gardes et d'être attentifs aux choses que nous avançons; ce qui seul suffit pour nous faire reconnaître nos égarements. Mais nos amis ne font que nous endormir et nous donner une fausse confiance qui nous rend vains et ignorants. Les hommes ne doivent donc jamais admirer leurs amis et se rendre à leurs sentiments par amitié, de même qu'ils ne doivent jamais s'opposer à ceux de leurs ennemis par inimitié; mais ils doivent se défaire de leur esprit flatteur ou contre-disant pour devenir sincères et approuver l'évidence et la vérité partout où ils la trouvent.

Nous devons aussi nous bien mettre dans l'esprit que la plupart des hommes sont portés à la flatterie ou à nous faire des compliments par une espèce d'inclination naturelle, pour paraître spirituels, pour attirer sur eux la bienveillance des autres, et dans l'espérance de quelque retour, ou enfin par une espèce de malice et de raillerie; et nous ne devons pas nous laisser étourdir par tout ce que l'on peut nous dire. Ne voyons-nous pas tous les jours que des personnes qui ne se connaissent point ne laissent pas de s'élever l'un l'autre jusques aux nues la première fois même qu'ils se voient

et qu'ils se parlent? et qu'y a-t-il de plus ordinaire que de voir des gens qui donnent des louanges hyperboliques et qui témoignent des mouvements extraordinaires d'admiration à une personne qui vient de parler en public, même en présence de ceux avec lesquels ils s'en sont moqués quelque temps auparavant? Toutes les fois qu'on se récrie, qu'on pâlit d'admiration, et comme surpris des choses que l'on entend, ce n'est pas une bonne preuve que celui qui parle dit des merveilles, mais plutôt qu'il parle à des hommes flatteurs, qu'il a des amis ou peut-être des ennemis qui se divertissent de lui. C'est qu'il parle d'une manière engageante, qu'il est riche et puissant; ou, si on le veut, c'est une assez bonne preuve que ce qu'il dit est appuyé sur les notions des sens confuses et obscures, mais fort touchantes et fort agréables, ou qu'il a quelque feu d'imagination, puisque les louanges se donnent à l'amitié, aux richesses, aux dignités, aux vraisemblances, et très-rarement à la vérité.

On s'attendra peut-être qu'ayant traité en général des inclinations des esprits, je doive descendre dans un détail exact de tous les mouvements particuliers qu'ils ressentent à la vue du bien et du mal; c'est-à-dire que je doive expliquer la nature de l'amour, de la haine, de la joie, de la tristesse et de toutes les passions intellectuelles tant générales que particulières, tant simples que composées. Mais je ne me suis pas engagé à expliquer tous les différents mouvements dont les esprits sont capables.

Je suis bien aise que l'on sache que mon dessein principal dans tout ce que j'ai écrit jusqu'ici de la recherche de la vérité a été de faire sentir aux hommes leur faiblesse et leur ignorance, et que nous sommes tous sujets à l'erreur et au péché. Je l'ai dit, et je le dis encore, peut-être qu'on s'en souviendra: je n'ai

jamais eu dessein de traiter à fond de la nature de l'esprit ; mais j'ai été obligé d'en dire quelque chose pour expliquer les erreurs dans leur principe, pour les expliquer avec ordre, en un mot, pour me rendre intelligible : et si j'ai passé les bornes que je me suis proposées, c'est que j'avais, ce me semblait, des choses nouvelles à dire qui me paraissaient de conséquence, et que je croyais même qu'on pourrait lire avec plaisir. Peut-être me suis-je trompé, mais je devais avoir cette présomption pour avoir le courage de les écrire ; car le moyen de parler lorsqu'on n'espère pas d'être écouté ! Il est vrai que j'ai dit beaucoup de choses qui ne paraissent point tant appartenir au sujet que je traite que ce particulier des mouvements de l'âme ; je l'avoue, mais je ne prétends point m'obliger à rien lorsque je me fais un ordre. Je me fais un ordre pour me conduire, mais je prétends qu'il m'est permis de tourner la tête lorsque je marche si je trouve quelque chose qui mérite d'être considéré. Je prétends même qu'il m'est permis de me reposer en quelques lieux à l'écart, pourvu que je ne perde point de vue le chemin que je dois suivre. Ceux qui ne veulent point se délasser avec moi peuvent passer outre ; il leur est permis, ils n'ont qu'à tourner la page ; mais, s'ils se fâchent, qu'ils sachent qu'il y a bien des gens qui trouvent que ces lieux que je choisis pour me reposer leur font trouver le chemin plus doux et plus agréable.

---



# LIVRE CINQUIÈME

DES PASSIONS.

---

## CHAPITRE PREMIER

De la nature et de l'origine des passions en général.

L'esprit de l'homme a deux rapports essentiels ou nécessaires fort différents : l'un à Dieu, l'autre à son corps. Comme pur esprit, il est essentiellement uni au Verbe de Dieu, à la sagesse et à la vérité éternelle, c'est-à-dire à la souveraine raison ; car ce n'est que par cette union qu'il est capable de penser, ainsi que l'on a vu dans le troisième livre. Comme esprit humain, il a un rapport essentiel à son corps ; car c'est à cause qu'il lui est uni qu'il sent et qu'il imagine, comme l'on a expliqué dans le premier et dans le second livre. On appelle *sens* ou *imagination* l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées ; et on l'appelle *entendement* lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans son corps.

Il en est de même de la volonté de l'homme. Comme

volonté, elle dépend essentiellement de l'amour que Dieu se porte à lui-même et de la loi éternelle, en un mot, de la volonté de Dieu. Ce n'est que parce que Dieu s'aime que nous aimons quelque chose ; et si Dieu ne s'aimait pas, ou s'il n'imprimait sans cesse dans l'âme de l'homme un amour pareil au sien, c'est-à-dire ce mouvement d'amour que nous sentons pour le bien en général, nous n'aimerions rien, nous ne voudrions rien, et par conséquent nous serions sans volonté ; puisque la volonté n'est autre chose que l'impression de la nature qui nous porte vers le bien en général, comme nous avons déjà dit plusieurs fois.

Mais la volonté, comme volonté d'un homme, dépend essentiellement du corps ; car ce n'est qu'à cause des mouvements du sang, ou plutôt des esprits animaux, qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles. J'ai donc appelé *inclinations naturelles* tous les mouvements de l'âme qui nous sont communs avec les pures intelligences ; et quelques-uns de ceux auxquels le corps a beaucoup de part, mais dont il n'est qu'indirectement et la cause et la fin, je les ai expliqués dans le livre précédent ; et j'appelle ici *passions* toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang. Ce sont ces émotions sensibles qui feront le sujet de ce livre.

Quoique les passions soient inséparables des inclinations et que les hommes ne soient capables de quelque amour ou de quelque haine sensible que parce qu'ils sont capables d'un amour et d'une haine spirituelle ; on a cru cependant qu'il était à propos de les traiter séparément, afin d'éviter la confusion. Si l'on considère que les passions sont beaucoup plus fortes et plus vives que les inclinations naturelles, qu'elles ont pour l'ordinaire d'autres objets, et qu'elles sont toujours

produites par d'autres causes, on reconnaîtra que ce n'est pas sans raison qu'on sépare des choses qui sont inséparables par leur nature.

Les hommes ne sont capables de sensations et d'imaginations que parce qu'ils sont capables de pures intellections, les sens et l'imagination étant inséparables de l'esprit; et néanmoins personne ne trouve à redire que l'on traite séparément de ces facultés de l'âme, quoiqu'elles soient naturellement inséparables.

Enfin les sens et l'imagination ne diffèrent pas davantage de l'entendement pur que les passions diffèrent des inclinations. Ainsi il fallait séparer ces deux dernières facultés comme on a coutume de séparer les trois premières, afin de faire mieux discerner ce que l'âme reçoit de son auteur par rapport au corps d'avec ce qu'elle tient de lui sans ce rapport. Le seul inconvénient qui naîtra naturellement de cette séparation de deux choses naturellement unies sera, comme il arrive toujours dans de pareilles occasions, la nécessité de répéter quelque chose de ce qu'on a déjà dit.

L'homme est un, quoiqu'il soit composé de plusieurs parties; et l'union de ces parties est si étroite qu'on ne peut le toucher en un endroit qu'on ne le remue tout entier. Toutes ses facultés se tiennent et sont tellement subordonnées qu'il est impossible d'en bien expliquer quelque'une sans dire quelque chose des autres. Ainsi, en tâchant de se faire un ordre pour éviter la confusion, l'on se trouve obligé de répéter. Mais il vaut mieux répéter que de confondre, parce qu'il faut se rendre intelligible; et dans cette nécessité de répéter, ce qui se peut faire de mieux est de répéter sans ennuyer.

Les *passions* de l'âme sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous inclinent à aimer notre corps et tout ce qui peut être utile à sa conser-

vation; comme les *inclinations* naturelles sont des impressions de l'auteur de la nature, lesquelles nous portent principalement à l'aimer comme souverain bien et notre prochain sans rapport au corps.

La cause naturelle ou occasionnelle de ces impressions est le mouvement des esprits animaux qui se répandent dans le corps pour y produire et pour y entretenir une disposition convenable à l'objet que l'on aperçoit, afin que l'esprit et le corps s'aident mutuellement dans cette rencontre; car c'est par l'action continuelle de Dieu que nos volontés sont suivies de tous les mouvements de notre corps qui sont propres pour les exécuter, et que les mouvements de notre corps, lesquels s'excitent machinalement en nous par la vue de quelque objet, sont accompagnés d'une passion de notre âme qui nous incline à vouloir ce qui paraît alors utile au corps. C'est cette impression efficace et continuelle de la volonté de Dieu sur nous qui nous unit si étroitement à une portion de la matière; et si cette impression de sa volonté cessait un moment, nous serions dès ce moment délivrés de la dépendance où nous sommes de tous les changements qui arrivent à notre corps.

Car on ne peut comprendre comment certaines gens s'imaginent qu'il y a une liaison absolument nécessaire entre les mouvements des esprits et du sang et les émotions de l'âme. Quelques petites parties de la bile se remuent dans le cerveau avec quelque force; donc il est nécessaire que l'âme soit agitée de quelque passion, et que cette passion soit plutôt la colère que l'amour. Quel rapport peut-on concevoir entre l'idée des défauts d'un ennemi, une passion de mépris ou de haine, et entre le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau? Comment se peut-on persuader que les uns dépendent des

autres, et que l'union ou l'alliance de deux choses aussi éloignées et aussi inalliabes que l'esprit et la matière puisse être causée et entretenue d'une autre manière que par la volonté continuelle et toute-puissante de l'auteur de la nature ?

Ceux qui pensent que les corps se communiquent nécessairement et par eux-mêmes leur mouvement dans le moment de leur rencontre, pensent quelque chose de vraisemblable. Car enfin ce préjugé a quelque fondement. Les corps semblent avoir essentiellement rapport aux corps <sup>1</sup>. Mais l'esprit et le corps sont deux genres d'êtres si opposés, que ceux qui pensent que les émotions de l'âme suivent nécessairement les mouvements des esprits et du sang, pensent une chose qui n'a pas la moindre apparence. Il n'y a certainement que l'expérience que nous sentons dans nous-mêmes de l'union de ces deux êtres, et l'ignorance des opérations continuelles de Dieu sur ses créatures, qui nous fasse imaginer d'autre cause de l'union de notre âme avec notre corps que la volonté de Dieu toujours efficace.

Il est difficile de déterminer positivement si ce rapport ou cette alliance des pensées de l'esprit de l'homme avec les mouvements de son corps est une peine de son péché ou un don de la nature ; et quelques personnes croient que c'est prendre parti trop légèrement que d'embrasser une de ces opinions plutôt que l'autre. On sait bien que l'homme, avant son péché, n'était point l'esclave mais le maître absolu de ses passions, et qu'il arrêta sans peine par sa volonté l'agitation des esprits qui les causaient. Mais on a de la peine à se persuader que le corps ne sollicitait point l'âme du premier homme à la recherche des choses qui étaient propres

<sup>1</sup> Voy. ci-dessus liv. VI, ch. III de la deuxième part. de la *Méthode*.

à la conservation de sa vie. On a quelque peine à croire qu'Adam ne trouvait point avant son péché que les fruits fussent agréables à la vue et délicats au goût après ce qu'en dit l'Écriture, et que cette économie si juste et si merveilleuse des sens et des passions pour la conservation du corps, soit une corruption de la nature plutôt que sa première institution <sup>1</sup>.

Sans doute la nature est présentement corrompue : le corps agit avec trop de force sur l'esprit. Au lieu de lui représenter ses besoins avec respect, il le tyrannise et l'arrache à Dieu, à qui il doit être inséparablement uni, et il l'applique sans cesse à la recherche des choses sensibles qui peuvent être utiles à sa conservation. L'esprit est devenu comme matériel et comme terrestre après le péché. Le rapport et l'union étroite qu'il avait avec Dieu s'est perdue : je veux dire que Dieu s'est retiré de lui autant qu'il le pouvait, sans le perdre et sans l'anéantir. Mille désordres se sont suivis de l'absence ou de l'éloignement de celui qui le conservait dans l'ordre ; et, sans faire une plus longue déduction de nos misères, j'avoue que l'homme est corrompu en toutes ses parties depuis sa chute.

Mais cette chute n'a pas détruit l'ouvrage de Dieu. On reconnaît toujours dans l'homme ce que Dieu y a mis ; et sa volonté immuable, qui fait la nature de chaque chose, n'a point été changée par l'inconstance et la légèreté de la volonté d'Adam. Tout ce que Dieu a voulu, il le veut encore ; et parce que sa volonté est efficace, il le fait. Le péché de l'homme a bien été l'occasion de cette volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce. Mais la grâce n'est point contraire à la nature : l'une ne détruit point l'autre, parce que Dieu ne combat pas contre lui-même ; il ne se repent jamais, et

<sup>1</sup> Voy. le ch. v du premier liv.

sa sagesse n'ayant point de bornes, ses ouvrages n'auront point de fin.

La volonté de Dieu qui fait l'ordre de la grâce est donc ajoutée à la volonté qui fait l'ordre de la nature pour la réparer et non pas pour la changer. Il n'y a dans Dieu que ces deux volontés générales, et tout ce qu'il y a dans la terre de réglé dépend de l'une ou de l'autre de ces volontés. On reconnaîtra dans la suite que les passions sont très-réglées, si on ne les considère que par rapport à la conservation du corps, quoiqu'elles nous trompent dans certaines rencontres rares et particulières, auxquelles la cause universelle n'a pas voulu remédier. Il faut donc conclure que les passions sont de l'ordre de la nature, puisqu'elles ne peuvent être de l'ordre de la grâce.

Il est vrai que si l'on considère que le péché du premier homme a changé l'union de l'âme et du corps en dépendance, et qu'il nous a privés du secours d'un Dieu toujours présent et toujours prêt à nous défendre, on peut dire que c'est le péché qui est la cause de l'attachement que nous avons aux choses sensibles, parce que le péché nous a détachés de Dieu, par lequel seul nous pouvons nous délivrer de leur servitude.

Mais sans nous arrêter davantage à la recherche de la première cause des passions, examinons leur étendue, leur nature, leurs causes, leur fin, leur usage, leurs défauts et tout ce qu'elles renferment.

---

## CHAPITRE II

De l'union de l'esprit avec les objets sensibles, ou de la force et de l'étendue des passions en général.

Si tous ceux qui lisent cet ouvrage voulaient prendre la peine de faire quelques réflexions sur ce qu'ils sentent dans eux-mêmes, il ne serait pas nécessaire de s'arrêter ici à faire voir la dépendance où nous sommes de tous les objets sensibles. Je ne puis rien dire sur cette matière que tout le monde ne sache aussi bien que moi, pourvu qu'on y veuille penser. C'est pourquoi j'aurais grand'envie de n'en rien dire. Mais parce que l'expérience m'apprend que les hommes s'oublient souvent si fort eux-mêmes, qu'ils ne pensent pas seulement à ce qu'ils sentent, et qu'ils ne recherchent point les raisons de ce qui se passe dans leur esprit, je crois que je dois dire ici certaines choses qui peuvent les aider à y faire réflexion. J'espère même que ceux qui savent ces choses ne seront pas fâchés de les lire, car encore qu'on ne prenne point de plaisir à entendre parler simplement de ce que l'on sait, on prend toujours quelque plaisir d'entendre parler de ce que l'on sait et de ce que l'on sent tout ensemble.

La secte la plus honorable des philosophes et celle dont bien des gens font encore gloire d'embrasser les sentiments, nous veut faire croire qu'il ne tient qu'à nous d'être heureux. Les stoïciens nous disent sans cesse

que nous ne devons dépendre que de nous-mêmes ; qu'il ne faut point s'affliger de la perte de son honneur, de ses biens, de ses amis, de ses parents ; qu'il faut toujours être égal et sans la moindre inquiétude, quoi qu'il puisse arriver ; que l'exil, les injures, les insultes, les maladies et la mort même ne sont point des maux, et qu'il ne faut point les craindre ou les fuir<sup>1</sup>. Enfin ils nous disent une infinité de choses semblables que nous sommes assez portés à croire, tant à cause que notre orgueil nous fait aimer l'indépendance, que parce que la raison nous apprend en effet que la plupart des maux qui nous affligent véritablement ne seraient pas capables de nous affliger, si toutes choses étaient dans l'ordre.

Mais Dieu nous a donné un corps, et par ce corps il nous a unis à toutes les choses sensibles. Le péché nous a assujettis à ce corps, et par notre corps il nous a rendus dépendants de toutes les choses sensibles. C'est l'ordre de la nature, c'est la volonté du Créateur, que tous les êtres qu'il a faits tiennent les uns aux autres. Nous sommes unis en quelque manière à tout l'univers, et c'est le péché du premier homme qui nous a rendus dépendants de tous les êtres auxquels Dieu nous avait seulement unis. Ainsi, il n'y a personne présentement qui ne soit en quelque manière uni et assujetti tout ensemble à son corps, et par son corps à ses parents, à ses amis, à sa ville, à son prince, à sa patrie, à son habit, à sa maison, à sa terre, à son cheval, à son chien, à toute la terre, au soleil, aux étoiles, à tous les cieux.

Il est donc ridicule de dire aux hommes qu'il dépend d'eux d'être heureux, d'être sages, d'être libres ; et c'est se moquer d'eux que de les avertir sérieusement de ne point s'affliger de la perte de leurs amis ou de leurs biens. Car de même qu'il est ridicule d'avertir les

<sup>1</sup> Sen., *Ep.* 124.

hommes de ne point sentir de douleur lorsqu'on les frappe, ou de ne point sentir de plaisir lorsqu'ils mangent avec appétit, ainsi les stoïciens n'ont pas raison, ou peut-être se raillent-ils de nous, lorsqu'ils nous prêchent de n'être point affligés de la mort d'un père, de la perte de nos biens, d'un exil, d'une prison et de choses semblables, et de ne point nous réjouir dans les heureux succès de nos affaires ; car nous sommes unis à notre patrie, à nos biens, à nos parents, etc., par une union naturelle et qui présentement ne dépend point de notre volonté.

Je veux bien que la raison nous apprenne que nous devons souffrir l'exil sans tristesse, mais la même raison nous apprend que nous devons aussi souffrir qu'on nous coupe un bras sans douleur. L'âme est au-dessus du corps, et, selon la lumière de la raison, son bonheur ou son malheur ne doivent point dépendre de lui. Mais l'expérience nous prouve assez que les choses ne sont point comme notre raison nous dit qu'elles doivent être, et il est ridicule de philosopher contre l'expérience.

Ce n'est pas ainsi que les chrétiens philosophent. Ils ne nient pas que la douleur soit un mal, qu'il n'y ait de la peine dans la désunion des choses auxquelles nous sommes unis par la nature, et qu'il ne soit difficile de se délivrer de l'esclavage où le péché nous a réduits. Ils tombent d'accord que c'est un désordre que l'âme dépende de son corps ; mais ils reconnaissent qu'elle en dépend, et de telle manière, qu'elle ne se peut délivrer de sa dépendance que par la grâce de JÉSUS-CHRIST : *Je sens, dit saint Paul, une loi dans mon corps qui combat contre la loi de mon esprit, et qui me rend esclave de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort ? ce sera la grâce de Dieu, par Jésus-Christ notre Seigneur.*

Le fils de Dieu, ses apôtres et tous ses véritables disciples recommandent surtout la patience, parce qu'ils savent que quand on veut vivre en homme de bien, il y a beaucoup à souffrir. Enfin les vrais chrétiens ou les véritables philosophes ne disent rien qui ne soit conforme au bon sens, à l'expérience; mais toute la nature résiste sans cesse à l'opinion ou à l'orgueil des stoïques.

Les chrétiens savent que pour se délivrer en quelque manière de la dépendance où ils sont, ils doivent travailler à se priver de toutes les choses dont ils ne peuvent jouir sans plaisir ni être privés sans douleur; que c'est là le seul moyen de conserver la paix et la liberté de l'esprit qu'ils ont reçues par la grâce de leur libérateur. Les stoïciens, au contraire, suivant les fausses idées de leur philosophie chimérique, s'imaginent d'être sages et heureux, et qu'il n'y a qu'à penser à la vertu et à l'indépendance pour devenir vertueux et indépendants. Le bon sens et l'expérience nous assurent que le meilleur moyen pour n'être point blessés par la douleur d'une piqûre, c'est qu'il ne faut point se piquer. Mais les stoïciens disent : Piquez, et je vais, par la force de mon esprit et par le secours de ma philosophie, me séparer de mon corps, de telle sorte que je ne m'inquiéterai point de ce qui s'y passe. J'ai des preuves démonstratives que mon bonheur n'en dépend point, que la douleur n'est point un mal; et vous verrez, par l'air de mon visage et par la contenance ferme de tout le reste de mon corps, que ma philosophie me rend invulnérable.

Leur orgueil leur soutient le courage, mais il n'empêche pas qu'ils ne souffrent effectivement la douleur avec inquiétude et qu'ils ne soient misérables. Ainsi l'union qu'ils ont avec leur corps n'est point détruite ni leur douleur dissipée; mais c'est que l'union qu'ils

ont avec les autres hommes, fortifiée par le désir de leur estime, résiste en quelque sorte à cette autre union qu'ils ont avec leur propre corps. La vue sensible de ceux qui les regardent, et auxquels ils sont unis, arrête le cours des esprits qui accompagne la douleur, et efface sur leur visage l'air qu'elle y imprimait ; car, si personne ne les regardait, cet air de fermeté et de liberté d'esprit s'évanouirait incontinent. Ainsi les stoïciens ne résistent en quelque façon à l'union qu'ils ont avec leur corps qu'en se rendant davantage esclaves des autres hommes auxquels ils sont unis par la passion de la gloire. C'est donc une vérité constante que tous les hommes par la nature sont unis à toutes les choses sensibles, et que par le péché ils en sont dépendants. On le reconnaît assez par expérience, quoique la raison semble s'y opposer, et presque toutes les actions des hommes en sont des preuves sensibles et démonstratives.

Cette union qui est généralement dans tous les hommes, n'est pas d'une égale étendue ni d'une égale force dans tous les hommes. Car comme elle suit la connaissance de l'esprit, on peut dire que l'on n'est pas actuellement uni aux objets que l'on ne connaît pas. Un paysan dans sa chaumine ne prend point de part à la gloire de son prince et de sa patrie, mais seulement à la gloire de son village et de ceux d'alentour, parce que sa connaissance ne s'étend que jusque-là.

L'union de l'âme aux objets sensibles que l'on a vus et que l'on a goûtés est plus forte que l'union à ceux que l'on a seulement imaginés et dont on a seulement ouï parler. C'est par le sentiment que nous nous unissons plus étroitement aux choses sensibles, car le sentiment produit de bien plus grandes traces dans le cerveau et excite un mouvement d'esprit bien plus violent que la seule imagination.

Cette union n'est pas si forte dans ceux qui la combattent sans cesse pour s'attacher aux biens de l'esprit, que dans les autres qui suivent les mouvements de leurs passions et qui s'y laissent assujettir, car la cupidité l'augmente et la fortifie.

Enfin les différents emplois, les différentes conditions, aussi bien que les différentes dispositions d'esprit, mettent une différence considérable dans l'union sensible qu'ont les hommes aux biens de la terre. Les grands tiennent à bien plus de choses que les autres, leur esclavage a plus d'étendue. Un général d'armée tient à tous ses soldats, parce que tous ses soldats le considèrent. C'est souvent cet esclavage qui fait sa générosité, et le désir d'être estimé de tous ceux à qui il est en vue l'oblige souvent à sacrifier d'autres désirs plus sensibles ou plus raisonnables. Il en est de même des supérieurs et de ceux qui sont en quelque considération dans le monde. C'est souvent la vanité qui anime leur vertu, parce que l'amour de la gloire est d'ordinaire plus fort que l'amour de la vérité et de la justice. Je parle ici de l'amour de la gloire non comme d'une simple inclination, mais comme d'une passion, parce qu'en effet cet amour peut être sensible et qu'il est souvent accompagné d'émotions d'esprit assez vives et assez violentes.

Les différents âges et les différents sexes sont encore des causes principales de la différence des passions des hommes. Les enfants n'aiment pas les mêmes choses que les hommes faits et que les vieillards, ou ils ne les aiment pas avec tant de force et de constance. Les femmes ne tiennent souvent qu'à leur famille et à leur voisinage; mais les hommes tiennent à toute leur patrie, c'est à eux à la défendre; ils aiment les grandes charges, les honneurs, le commandement.

Il y a une si grande variété dans les emplois et dans

les engagements où les hommes se trouvent, qu'il est impossible de l'expliquer. La disposition de l'esprit d'un homme marié n'est pas la même que celle d'un homme qui ne l'est pas. La pensée de sa famille l'occupe souvent presque tout entier. Les religieux n'ont pas l'esprit ni le cœur tourné comme les hommes du monde, ni même comme les ecclésiastiques ; ils sont unis à moins de choses, mais ils y sont naturellement plus fortement attachés. On peut ainsi parler en général des différents états où les hommes se trouvent, mais on ne peut expliquer en détail les petits engagements qui sont presque tous différents en chaque personne en particulier : car il arrive assez souvent que les hommes ont des engagements particuliers entièrement opposés à ceux qu'ils devraient avoir par rapport à leur condition. Mais, quoiqu'on puisse exprimer en général les différents caractères d'esprit et les différentes inclinations des hommes et des femmes, des vieillards et des jeunes gens, des riches et des pauvres, des savants et des ignorants, enfin des différents sexes, des différents âges et des différents emplois, cependant ces choses sont trop connues de tous ceux qui vivent parmi le monde et qui pensent à ce qu'ils y voient, pour en grossir ce livre. Il ne faut qu'ouvrir les yeux pour s'instruire agréablement et solidement de ces choses. Pour ceux qui aiment mieux les lire en grec que de les apprendre par quelque réflexion sur ce qui se passe devant leurs yeux, ils peuvent lire le second livre de la Rhétorique d'Aristote. C'est, je crois, le meilleur ouvrage de ce philosophe, parce qu'il y dit peu de choses dans lesquelles on se puisse tromper, et qu'il se hasarde rarement de prouver ce qu'il y avance.

Il est donc évident que cette union sensible de l'esprit des hommes à tout ce qui a quelque rapport à la conservation de leur vie ou de la société dont ils se

considèrent comme parties, est différente en différentes personnes, puisqu'elle est plus étendue dans ceux qui ont plus de connaissance, qui sont de plus grande condition, qui ont de plus grands emplois et qui ont l'imagination plus spacieuse; et qu'elle est plus étroite et plus forte dans ceux qui sont plus sensibles, qui ont l'imagination plus vive et qui suivent plus aveuglément les mouvements de leurs passions.

Il est extrêmement utile de faire souvent réflexion sur les manières presque infinies dont les hommes sont liés aux objets sensibles; et un des meilleurs moyens pour se rendre assez savant dans ces choses, c'est de s'étudier et de s'observer soi-même. C'est par l'expérience de ce que nous sentons dans nous-mêmes que nous nous instruisons avec une entière assurance de toutes les inclinations des autres hommes, et que nous connaissons avec quelque certitude une grande partie des passions auxquelles ils sont sujets. Que si nous ajoutons à ces expériences la connaissance des engagements particuliers où ils se trouvent et celle des jugements propres à chacune des passions desquelles nous parlerons dans la suite, nous n'aurons peut-être pas tant de difficulté à deviner la plupart de leurs actions que les astronomes en ont à prédire les éclipses. Car encore que les hommes soient libres, il est très-rare qu'ils fassent usage de leur liberté contre leurs inclinations naturelles et leurs passions violentes.

Avant que de finir ce chapitre, il faut encore que je fasse remarquer que c'est une des lois de l'union de l'âme avec le corps que toutes les inclinations de l'âme, même celles qu'elle a pour les biens qui n'ont point de rapport au corps, soient accompagnées des émotions des esprits animaux qui rendent ces inclinations sensibles; parce que l'homme n'étant point un esprit pur, il est impossible qu'il ait quelque inclination toute

pure sans mélange de quelque passion petite ou grande. Ainsi l'amour de la vérité, de la justice, de la vertu, de Dieu même, est toujours accompagné de quelques mouvements d'esprits qui rendent cet amour sensible, quoiqu'on ne s'en aperçoive pas à cause que l'on a presque toujours d'autres sentiments plus vifs, de même que la connaissance des choses spirituelles est toujours accompagnée de quelques traces du cerveau qui rendent cette connaissance plus vive, mais d'ordinaire plus confuse. Il est vrai que bien souvent on ne reconnaît pas que l'on imagine quelque peu dans le même temps que l'on conçoit une vérité abstraite. La raison en est que ces vérités n'ont point d'images ou de traces instituées de la nature pour les représenter, et que toutes les traces qui les révèlent n'ont point d'autre rapport avec elles que celui que la volonté des hommes ou le hasard y a mis. Car les arithméticiens et les analystes mêmes, qui ne considèrent que des choses abstraites, se servent très-fort de leur imagination pour arrêter la vue de leur esprit sur leurs idées. Les chiffres, les lettres de l'alphabet et les autres figures qui se voient ou qui s'imaginent, sont toujours jointes aux idées qu'ils ont des choses, quoique les traces qui se forment de ces caractères n'y aient point de rapport, et qu'ainsi elles ne les rendent point fausses ni confuses ; ce qui fait que, par un usage réglé de chiffres et de lettres, ils découvrent des vérités très-difficiles et que sans cela il serait impossible de découvrir.

Les idées des choses qui ne peuvent être aperçues que par l'esprit pur pouvant donc être liées avec les traces du cerveau, et la vue des objets que l'on aime, que l'on hait, que l'on craint par une inclination naturelle, pouvant être accompagnée du mouvement des esprits, il est visible que la pensée de l'éternité, la crainte de l'enfer, l'espérance d'une félicité éternelle, quoique ce

soient des objets qui ne frappent point les sens, peuvent exciter en nous des passions violentes.

Ainsi nous pouvons dire que nous sommes unis d'une manière sensible non-seulement à toutes les choses qui ont rapport à la conservation de la vie, mais encore aux choses spirituelles auxquelles l'esprit est uni immédiatement par lui-même. Il arrive même très-souvent que la foi, la charité et l'amour-propre rendent cette union aux choses spirituelles plus forte que celle par laquelle nous tenons à toutes les choses sensibles. L'âme des véritables martyrs était plus unie à Dieu qu'à leurs corps; et ceux qui meurent pour soutenir une fausse religion qu'ils croient vraie, font assez connaître que la crainte de l'enfer a plus de force sur eux que la crainte de la mort. Il y a souvent tant de chaleur et d'entêtement de part et d'autre dans les guerres de religion et dans la défense des superstitions, qu'on ne peut douter qu'il n'y ait de la passion, et même une passion bien plus ferme et bien plus constante que toutes les autres, parce qu'elle est soutenue par les apparences de la raison aussi bien dans ceux qui sont trompés que dans les autres.

Nous sommes donc unis par nos passions à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal de l'esprit comme à tout ce qui nous paraît être le bien ou le mal du corps. Il n'y a rien que nous puissions connaître avoir quelque rapport avec nous qui ne soit capable de nous agiter; et de toutes les choses que nous connaissons, il n'y en a aucune qui n'ait quelque rapport avec nous. Nous prenons toujours quelque intérêt dans les vérités même les plus abstraites lorsque nous les connaissons, parce qu'au moins il y a ce rapport entre elles et notre esprit que nous les connaissons. Elles sont nôtres pour ainsi dire par notre connaissance. Nous sentons qu'on nous blesse lorsqu'on les combat; et si l'on nous blesse,

il est certain que l'on nous agite et que l'on nous inquiète. Ainsi les passions ont une domination si vaste et si étendue, qu'il est impossible de concevoir aucune chose à l'égard de laquelle on puisse assurer que tous les hommes soient exempts de leur empire. Mais voyons présentement quelle est leur nature, et tâchons de découvrir toutes les choses qu'elles renferment.

---

### CHAPITRE III

Explication particulière de tous les changements qui arrivent au corps et à l'âme dans les passions.

On peut distinguer sept choses dans chacune de nos passions, excepté dans l'admiration, laquelle aussi n'est qu'une passion imparfaite.

La première chose est le jugement que l'esprit porte d'un objet, ou plutôt c'est la vue confuse ou distincte du rapport qu'un objet a avec nous.

La seconde est une actuelle détermination du mouvement de la volonté vers cet objet, supposé qu'il soit ou qu'il paraisse un bien. Avant cette vue, le mouvement naturel de l'âme ou était indéterminé, c'est-à-dire qu'il se portait vers le bien en général ; ou il était déterminé ailleurs par la connaissance de quelque autre objet particulier. Mais dans le moment que l'esprit aperçoit le rapport que cet objet nouveau a avec lui, ce mouvement général de la volonté est aussitôt déterminé conformément à ce que l'esprit aperçoit. L'âme s'approche de cet objet par son amour, afin de le goûter et de reconnaître son bien par le sentiment de douceur que l'auteur de la nature lui donne comme une récompense naturelle de ce qu'elle se porte au bien. Elle jugeait que cet objet était un bien par une raison abstraite et qui ne la touchait pas ; mais elle en demeure convaincue par l'efficace du sentiment, et plus ce sentiment

est vif, plus elle s'attache au bien qui semble le produire.

Mais si cet objet particulier est considéré comme mauvais ou comme capable de nous priver de quelque bien, il n'arrive point de nouvelle détermination au mouvement de la volonté, mais seulement une augmentation de mouvement vers le bien opposé à cet objet qui paraît mauvais, laquelle augmentation est d'autant plus grande que le mal paraît plus à craindre. Car, en effet, on ne hait que parce que l'on aime, et le mal qui est hors de nous n'est jugé mal que par rapport au bien dont il nous prive. Ainsi le mal étant considéré comme la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien. Il n'arrive donc point de nouvelle détermination dans le mouvement naturel de la volonté à la rencontre d'un objet qui nous déplaît, mais seulement un sentiment de douleur, de dégoût ou d'amertume, que l'auteur de la nature imprime en l'âme comme une peine naturelle de ce qu'elle est privée du bien <sup>1</sup>. La raison toute seule ne suffisait pas pour l'y porter, il fallait encore ce sentiment affligeant et pénible pour la réveiller. Ainsi dans toutes les passions, tous les mouvements de l'âme vers le bien ne sont que des mouvements d'amour. Mais parce qu'on est touché de divers sentiments selon les différentes circonstances qui accompagnent la vue du bien et le mouvement de l'âme vers le bien, on confond les sentiments avec les émotions de l'âme, et on imagine autant de différents mouve-

<sup>1</sup> Avant le péché ce sentiment n'était point une peine, mais seulement un avertissement; parce que, comme j'ai déjà dit, Adam pouvait, lorsqu'il le voulait, arrêter le mouvement des esprits animaux qui causaient la douleur. Ainsi s'il sentait de la douleur, c'est qu'il le voulait bien; ou plutôt il n'en sentait point, parce qu'il n'en voulait point sentir.

ments dans les passions qu'il y a de différents sentiments.

Or, il faut ici remarquer que la douleur est un mal réel et véritable, et qu'elle n'est pas plus la privation du plaisir que le plaisir est la privation de la douleur ; car il y a différence entre ne point sentir de plaisir ou être privé du sentiment de plaisir et souffrir actuellement de la douleur. Ainsi tout mal n'est pas tel précisément à cause qu'il nous prive du bien, mais seulement, comme je me suis expliqué, le mal qui est hors de nous et qui n'est point une manière d'être qui soit en nous. Néanmoins, comme par les biens et les maux on entend d'ordinaire les choses bonnes et mauvaises, et non pas les sentiments de plaisir et de douleur, qui sont plutôt les marques naturelles par lesquelles l'âme distingue le bien d'avec le mal, il semble qu'on peut dire sans équivoque que le mal n'est que la privation du bien, et que le mouvement naturel de l'âme qui l'éloigne du mal est le même que celui qui la porte au bien. Car enfin, tout mouvement naturel étant une impression de l'auteur de la nature, qui n'agit que pour lui et qui ne peut nous tourner que vers lui, le véritable mouvement de l'âme est toujours essentiellement amour du bien, et n'est que par accident fuite du mal.

Il est vrai que la douleur se peut considérer comme un mal ; et en ce sens le mouvement des passions qu'elle excite n'est point réel ; car on ne veut point la douleur ; et si l'on veut positivement que la douleur ne soit pas, c'est qu'on veut positivement la conservation ou la perfection de son être.

La troisième chose qu'on peut remarquer dans chacune de nos passions est le sentiment qui les accompagne, sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ces sentiments sont toujours différents dans les différentes passions.

La quatrième est une nouvelle détermination du cours des esprits et du sang vers les parties extérieures du corps et vers celles du dedans. Avant la vue de l'objet de la passion, les esprits animaux étaient répandus dans tout le corps, pour en conserver généralement toutes les parties; mais, à la présence du nouvel objet, toute cette économie se trouble. La plupart des esprits sont poussés dans les muscles des bras, des jambes, du visage et de toutes les parties extérieures du corps, afin de le mettre dans la disposition propre à la passion qui domine, et de lui donner la contenance et le mouvement nécessaire pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal qui se présente. Que si les forces de l'homme ne lui suffisent pas dans le besoin qu'il en a, ces mêmes esprits sont distribués de telle manière qu'ils lui font proférer machinalement certaines paroles et certains cris, et qu'ils répandent sur son visage et sur le reste de son corps un certain air capable d'agiter les autres de la même passion dont il est ému. Car, comme les hommes et les animaux tiennent ensemble par les yeux et par les oreilles, lorsque quelqu'un est agité, il ébranle nécessairement tous ceux qui le regardent et qui l'entendent, et il fait naturellement sur leur imagination une impression qui les trouble et qui les intéresse à sa conservation.

Pour le reste des esprits animaux, il descend avec violence dans le cœur, les poumons, le foie, la rate et les autres viscères, afin de tirer contribution de toutes ces parties et de les hâter de fournir en peu de temps les esprits nécessaires pour conserver le corps dans l'action extraordinaire où il doit être, ou pour l'acquisition du bien ou pour la fuite du mal.

La cinquième est l'émotion sensible de l'âme, qui se sent agitée par ce débordement inopiné d'esprits.

Cette émotion sensible de l'âme accompagne toujours ce mouvement d'esprits, afin qu'elle prenne part à tout ce qui touche le corps; de même que le mouvement des esprits s'excite dans le corps dès que l'âme est portée vers quelque objet. L'âme étant unie au corps et le corps à l'âme, leurs mouvements sont réciproques.

La sixième sont les sentiments différents d'amour, d'aversion, de joie, de désir, de tristesse, causés non par la vue intellectuelle du bien ou du mal, comme ceux dont on vient de parler, mais par les différents ébranlements que les esprits animaux causent dans le cerveau.

La septième est un certain sentiment de joie, ou plutôt de douceur intérieure, qui arrête l'âme dans sa passion et qui lui témoigne qu'elle est dans l'état où il est à propos qu'elle soit par rapport à l'objet qu'elle considère. Cette douceur intérieure accompagne généralement toutes les passions, celles qui naissent de la vue d'un mal aussi bien que celles qui naissent de la vue d'un bien, la tristesse comme la joie. C'est cette douceur qui nous rend toutes nos passions agréables, et qui nous porte à y consentir et à nous y abandonner. Enfin c'est cette douceur qu'il faut vaincre par la douceur de la grâce et par la joie de la foi et de la raison; car, comme la joie de l'esprit résulte toujours de la connaissance certaine ou évidente que l'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses qu'on aperçoit, ainsi la douceur des passions est une suite naturelle du sentiment confus que l'on a qu'on est dans le meilleur état où l'on puisse être par rapport aux choses que l'on sent. Or il faut vaincre, par la joie de l'esprit et par la douceur de la grâce, la fausse douceur de nos passions qui nous rend esclaves des biens sensibles.

Toutes ces choses que nous venons de dire se rencontrent dans toutes les passions, si ce n'est lorsqu'elles s'excitent par des sentiments confus et que l'esprit n'aperçoit point ni de bien ni de mal qui les puisse causer, car alors il est évident que les trois premières choses ne s'y rencontrent point.

On voit aussi que toutes ces choses ne sont point libres, qu'elles sont en nous sans nous, et même malgré nous, depuis le péché, et qu'il n'y a que le consentement de notre volonté qui dépende véritablement de nous. Mais il semble à propos d'expliquer plus au long toutes ces choses et de les rendre plus sensibles par quelques exemples.

Supposons donc qu'un homme reçoive actuellement quelque affront, ou qu'étant naturellement d'une imagination forte et vive ou échauffée par quelque accident, comme par une maladie ou par une retraite de chagrin et de mélancolie, il se figure dans son cabinet que tel, qui ne pense pas même à lui, est en état et dans la volonté de lui nuire, la vue sensible ou l'imagination du rapport des actions de son ennemi avec ses propres desseins sera la première cause de sa passion.

Il n'est pas même absolument nécessaire que cet homme reçoive ou s'imagine recevoir quelque affront, ou trouver quelque opposition dans ses desseins, afin que le mouvement de sa volonté reçoive quelque nouvelle détermination : il suffit pour cela qu'il le pense par l'esprit seul et sans que le corps y ait de part. Mais comme cette nouvelle détermination ne serait pas une détermination de passion, mais une pure inclination très-faible et très-languissante, il faut plutôt supposer que cet homme souffre actuellement quelque grande opposition dans ses desseins, ou qu'il s'imagine fortement qu'on lui en doit faire, que d'en sup-

poser un autre dont les sens et l'imagination n'aient point ou presque point de part à sa connaissance.

La seconde chose que l'on peut considérer dans la passion de cet homme est une augmentation du mouvement de sa volonté vers le bien dont son ennemi réel ou imaginaire lui veut empêcher la possession; et cette augmentation est d'autant plus grande que l'opposition qu'on lui veut faire lui paraît plus forte. Il ne hait d'abord son ennemi que parce qu'il aime le bien; et sa haine est d'autant plus grande que son amour est plus fort, parce que le mouvement de sa volonté dans sa haine n'est en effet ici qu'un mouvement d'amour, le mouvement de l'âme vers le bien n'étant pas différent de celui par lequel on en fuit la privation, comme l'on a déjà dit.

La troisième chose est le sentiment convenable à la passion; et, dans celle-ci, c'est un sentiment de haine. Le mouvement de la haine est le même que celui de l'amour; mais le sentiment de la haine est tout différent de celui de l'amour, ce que chacun peut savoir par sa propre expérience. Les mouvements sont des actions de la volonté; les sentiments sont des modifications de l'esprit. Les mouvements de la volonté sont les causes naturelles des sentiments de l'esprit, et ces sentiments de l'esprit entretiennent à leur tour les mouvements de la volonté dans leur détermination. Le sentiment de haine est en cet homme une suite naturelle du mouvement de sa volonté qui s'est excité à la vue du mal, et ce mouvement est ensuite entretenu par le sentiment dont il est cause.

Ce que nous venons de dire de cet homme lui pourrait arriver quand même il n'aurait point de corps; mais, parce qu'il est composé de deux parties naturellement unies, les mouvements de son esprit se communiquent à son corps, et ceux de son corps à

son esprit. Ainsi la nouvelle détermination du mouvement de sa volonté produit naturellement une nouvelle détermination dans le mouvement des esprits animaux, laquelle est toujours différente dans toutes les passions, quoique le mouvement de l'âme soit presque toujours le même.

Les esprits sont donc poussés avec force dans les bras, les jambes et le visage, pour donner au corps la disposition nécessaire à la passion et pour répandre sur le visage l'air que doit avoir un homme que l'on offense, par rapport à toutes les circonstances de l'injure qu'il reçoit, et à la qualité ou à la force de celui qui la fait et de celui qui la souffre; et cet épanchement des esprits est d'autant plus fort, plus abondant et plus prompt, que le bien est plus grand, que l'opposition est plus forte, et que le cerveau en est plus vivement frappé.

Si donc la personne de laquelle nous parlons ne reçoit que par imagination quelque injure, ou s'il en reçoit une réelle, mais légère et qui ne fasse point d'ébranlement considérable dans son cerveau, l'épanchement des esprits animaux sera faible et languissant, et il ne sera peut-être pas assez grand pour changer la disposition du corps ordinaire et naturelle. Mais si l'injure est atroce et que l'imagination soit échauffée, il se fera un grand ébranlement dans son cerveau, et les esprits se répandront avec tant de force qu'ils formeront en un moment sur son visage et sur son corps l'air et la contenance de la passion qui le domine. S'il est assez fort pour vaincre, son air sera menaçant et fier; s'il est faible et qu'il ne puisse résister au mal qui va l'accabler, son air sera humble et soumis: ses gémissements et ses pleurs excitant naturellement dans les assistants, et même dans son ennemi, des mouvements de compassion, ils en tireront le secours qu'il ne pou-

vait espérer de ses propres forces. Il est vrai que si les assistants et l'ennemi de ce misérable ont déjà les esprits et les fibres de leur cerveau ébranlés d'un mouvement violent et contraire à celui qui fait naître la compassion dans l'âme, les gémissements de cet homme ne feront que l'augmenter, et son malheur serait inévitable s'il demeurait toujours dans le même air et dans la même contenance. Mais la nature y a bien pourvu ; car, à la vue de la perte prochaine d'un grand bien, il se forme naturellement sur le visage des caractères de rage et de désespoir si vifs et si surprenants, qu'ils désarment les plus passionnés et les rendent comme immobiles. Cette vue terrible et inopinée des traits de la mort peints par les mains de la nature sur le visage misérable, arrête, dans l'ennemi même qui en est frappé, le mouvement des esprits et du sang qui le portait à la vengeance ; et, dans ce moment de faveur et d'audience, la nature, retraçant l'air humble et soumis sur le visage de ce misérable, qui commence à espérer à cause de l'immobilité et du changement d'air de son ennemi, les esprits animaux de cet ennemi reçoivent la détermination dont ils n'étaient pas capables un moment auparavant ; de sorte qu'il entre machinalement dans les mouvements de compassion, qui inclinent naturellement son âme à se rendre aux raisons de la charité et de la miséricorde.

Un homme passionné ne pouvant, sans une grande abondance d'esprits, produire ni conserver dans son cerveau une image assez vive de son malheur et un ébranlement assez fort pour donner au corps une contenance forcée et extraordinaire, les nerfs qui répondent au dedans du corps de cette personne reçoivent, à la vue de quelque mal, les secousses et les agitations nécessaires pour faire couler dans tous les vaisseaux qui ont communication au cœur les humeurs propres

pour produire les esprits que la passion demande. Car les esprits animaux se répandant dans les nerfs qui vont au foie, à la rate, au pancréas, et généralement à tous les viscères, ils les agitent et les secouent, et ils expriment, par leur agitation, les humeurs que ces parties conservent pour les besoins de la machine.

Mais si ces humeurs coulaient toujours de la même manière dans le cœur, si elles y recevaient une pareille fermentation en divers temps, et si les esprits qui en sont formés montaient également dans le cerveau, on ne verrait pas des changements si prompts dans les mouvements des passions. La vue d'un magistrat, par exemple, n'arrêterait pas un instant l'emportement d'un furieux qui court à la vengeance, et son visage tout ardent de sang et d'esprits ne deviendrait pas tout d'un coup blême et mourant par l'appréhension de quelque supplice.

Ainsi, pour empêcher que ces humeurs mêlées avec le sang n'entrent toujours de la même manière dans le cœur, il y a des nerfs qui en environnent les artères, lesquels, en se serrant et en se relâchant par l'impression que la vue de l'objet et la force de l'imagination produisent dans les esprits, ferment et ouvrent le chemin à ces humeurs. Et afin d'empêcher que les mêmes humeurs ne reçoivent une pareille agitation et une pareille fermentation dans le cœur en divers temps, il y a d'autres nerfs qui en causent les battements; et ces nerfs, n'étant pas également agités dans les différents mouvements des esprits, ne poussent pas le sang avec la même force dans les artères. D'autres nerfs répandus dans le poumon distribuent l'air au cœur, en serrant et en relâchant les branches du canal qui sert à la respiration, et ils règlent de cette sorte la fermentation du sang par rapport aux circonstances de la passion qui domine.

Enfin, pour régler avec plus de justesse et de promptitude le cours des esprits, il y a des nerfs qui environnent les artères, tant celles qui montent au cerveau que celles qui conduisent le sang à toutes les autres parties du corps. De sorte que l'ébranlement du cerveau, qui accompagne la vue inopinée de quelque circonstance à cause de laquelle il est à propos de changer tous les mouvements de la passion, détermine subitement le cours des esprits vers les nerfs qui environnent ces artères, pour fermer par leur contraction le passage au sang qui monte vers le cerveau, et l'ouvrir par leur relâchement à celui qui se répand dans toutes les autres parties du corps.

Ces artères qui portent le sang vers le cerveau étant libres, et toutes celles qui le répandent dans tout le reste du corps étant fortement liées par ces nerfs, la tête doit être toute remplie de sang et le visage en doit être tout couvert. Mais quelque circonstance venant à changer l'ébranlement du cerveau qui causait cette disposition dans ces nerfs, les artères liées se délient et les autres au contraire se serrent fortement. Ainsi la tête se trouve vide de sang, la pâleur se peint sur le visage, et le peu de sang qui sort du cœur, et que les nerfs dont nous avons parlé y laissent entrer pour entretenir la vie, descend presque tout dans les parties basses du corps : le cerveau manque d'esprits animaux, et tout le reste du corps est saisi de faiblesse et de tremblement.

Pour expliquer et prouver en détail les choses que nous venons de dire, il serait nécessaire de donner une connaissance générale de la physique et une particulière du corps humain. Mais ces deux sciences sont encore trop imparfaites pour conserver toute l'exactitude que je souhaiterais : outre que si je poussais plus avant cette matière, cela me conduirait bientôt hors de mon sujet : car il me suffit de donner ici une

idée grossière et générale des passions, pourvu que cette idée ne soit point fausse.

Ces ébranlements du cerveau et ces mouvements du sang et des esprits sont la quatrième chose qui se trouve dans chacune de nos passions ; et ils produisent la cinquième, qui est l'émotion sensible de l'âme.

Dans l'instant que les esprits animaux sont poussés du cerveau dans le reste du corps pour y produire les mouvements propres à entretenir la passion, l'âme est poussée vers le bien qu'elle aperçoit ; et cela d'autant plus fortement que les esprits sortent du cerveau avec plus de force, parce que c'est le même ébranlement du cerveau qui agite l'âme et les esprits animaux.

Le mouvement de l'âme vers le bien est d'autant plus grand que la vue du bien est plus sensible ; et le mouvement des esprits qui sortent du cerveau pour se répandre dans le reste du corps est d'autant plus violent que l'ébranlement des fibres du cerveau, causé par l'impression de l'objet ou l'imagination, est plus fort.

Ainsi, ce même ébranlement du cerveau rendant la vue du bien plus sensible, il est nécessaire que l'émotion de l'âme dans les passions augmente avec la même proportion que le mouvement des esprits.

Ces émotions de l'âme ne sont pas différentes de celles qui suivent immédiatement de la vue intellectuelle du bien, desquelles nous avons parlé ; elles sont seulement plus fortes et plus vives, à cause de l'union de l'âme et du corps, et que cette vue qui les produit est sensible.

La sixième chose qui se rencontre est le sentiment de la passion ; sentiment d'amour, d'aversion, de désir, de joie, de tristesse. Ce sentiment n'est point différent de celui dont on a déjà parlé ; il est seulement plus vif, parce que le corps y a beaucoup de part. Mais il est toujours suivi d'un certain sentiment de douceur qui nous rend toutes nos passions agréables ;

et c'est la dernière chose qui se trouve dans chacune de nos passions, comme nous avons déjà dit.

La cause de ce dernier sentiment est telle. A la vue de l'objet de la passion ou de quelque circonstance nouvelle, une partie des esprits animaux sont poussés de la tête vers les parties extérieures du corps, pour le mettre dans la contenance que demande la passion; et quelques autres esprits descendent avec force dans le cœur, les poumons et les viscères pour en tirer les secours nécessaires, ce que nous avons déjà assez expliqué. Or, il n'arrive jamais que le corps soit dans l'état où il doit être, que l'âme n'en reçoive beaucoup de satisfaction; et il n'arrive jamais que le corps soit dans un état contraire à son bien et à sa conservation que l'âme ne souffre beaucoup de peine. Ainsi, lorsque nous suivons les mouvements de nos passions et que nous n'arrêtons point le cours des esprits que la vue de l'objet de la passion cause dans notre corps, pour le mettre en l'état où il doit être par rapport à cet objet, l'âme reçoit par les lois de la nature ce sentiment de douceur et de satisfaction intérieure, à cause que le corps est dans l'état où il doit être. Au contraire, lorsque l'âme, suivant les règles de la raison, arrête ce cours des esprits et résiste à ces passions, elle souffre de la peine à proportion du mal qui en pourrait arriver au corps.

Car de même que la réflexion que l'âme fait sur elle est nécessairement accompagnée de la joie ou de la tristesse de l'esprit, et ensuite de la joie ou de la tristesse des sens; lorsque faisant son devoir et se soumettant aux ordres de Dieu elle reconnaît qu'elle est dans l'état où elle doit être, ou que s'abandonnant à ses passions elle est touchée de remords qui lui apprennent qu'elle est dans une mauvaise disposition; ainsi le cours des esprits excité pour le bien du corps est accompagné de joie ou de tristesse sensible et ensuite de joie ou de

tristesse spirituelle, selon que ce cours d'esprits animaux est empêché ou favorisé par la volonté.

Mais il y a cette différence remarquable entre la joie intellectuelle qui accompagne la connaissance claire du bon état de l'âme et le plaisir sensible qui accompagne le sentiment confus de la bonne disposition du corps, que la joie intellectuelle est solide, sans remords, et aussi immuable que la vérité qui la cause; et que la joie sensible est presque toujours accompagnée de la tristesse de l'esprit ou du remords de la conscience, qu'elle est inquiète et aussi inconstante que la passion ou l'agitation du sang qui la produit. Enfin la première est presque toujours accompagnée d'une très-grande joie des sens, lorsqu'elle est une suite de la connaissance d'un grand bien que l'âme possède; et l'autre n'est presque jamais accompagnée de quelque joie de l'esprit, quoiqu'elle soit une suite d'un grand bien qui arrive seulement au corps, mais qui est contraire au bien de l'âme.

Il est pourtant vrai que, sans la grâce de Jésus-Christ, la douceur que l'âme goûte en s'abandonnant à ses passions est plus agréable que celle qu'elle ressent en suivant les règles de la raison. Et c'est cette douceur qui est l'origine de tous les désordres qui ont suivi le péché originel; et elle nous rendrait tous esclaves de nos passions, si le Fils de Dieu ne nous délivrait de leur servitude par la délectation de sa grâce. Car enfin les choses que je viens de dire pour la joie de l'esprit contre la joie des sens ne sont vraies que parmi les chrétiens; et elles étaient absolument fausses dans la bouche de Sénèque, d'Épicure même, et enfin de tous les philosophes qui paraissaient les plus raisonnables; parce que le joug de Jésus-Christ n'est doux qu'à ceux qui appartiennent à Jésus-Christ, et sa charge ne nous semble légère que lorsque sa grâce la porte avec nous.

## CHAPITRE IV

Que les plaisirs et les mouvements des passions nous engagent dans l'erreur à l'égard du bien, et qu'il faut y résister sans cesse. Manière de combattre le libertinage.

Toutes les choses que nous venons d'expliquer des passions en général ne sont point libres ; elles sont en nous sans nous, et il n'y a que le seul consentement de notre volonté qui dépende absolument de nous. La vue du bien est naturellement suivie du mouvement d'amour, du sentiment d'amour, de l'ébranlement du cerveau et du mouvement des esprits, d'une nouvelle émotion de l'âme qui augmente le premier mouvement d'amour, d'un nouveau sentiment de l'âme qui augmente le premier sentiment d'amour, et enfin du sentiment de douceur qui récompense l'âme de ce que le corps est dans l'état où il doit être. Toutes ces choses se passent dans l'âme et dans le corps naturellement et machinalement, je veux dire sans qu'elle y ait part, et il n'y a que notre seul consentement qui soit véritablement de nous. C'est aussi ce consentement qu'il faut régler, qu'il faut conserver libre, malgré tous les efforts des passions. C'est à Dieu seul à qui il faut soumettre sa liberté : il ne faut se rendre qu'à la voix de l'auteur de la nature, à l'évidence intérieure, aux reproches secrets de sa raison. Il ne faut consentir que lorsqu'on voit clairement que l'on ferait mauvais usage

de sa liberté si l'on ne voulait pas consentir; c'est là la principale règle qu'il faut observer pour éviter l'erreur et le péché.

Il n'y a que Dieu seul qui nous fasse voir avec évidence que nous devons nous rendre à ce qu'il souhaite de nous; il ne faut donc être esclave que de lui seul. Il n'y a point d'évidence dans les attraites et les caresses, dans les menaces et les frayeurs que les passions causent en nous; ce ne sont que des sentiments confus et obscurs auxquels il ne se faut point rendre. Il faut attendre qu'une lumière plus pure nous éclaire, que ces faux jours des passions se dissipent, et que Dieu parle. Il faut rentrer en nous-mêmes et chercher en nous celui qui ne nous quitte jamais et qui nous éclaire toujours. Il parle bas, mais sa voix est distincte; il éclaire peu, mais sa lumière est pure. Non, sa voix est aussi forte qu'elle est distincte; sa lumière est aussi vive et aussi éclatante qu'elle est pure; mais nos passions nous tiennent toujours hors de chez nous, et par leur bruit et leurs ténèbres elles nous empêchent d'être instruits de sa voix et éclairés de sa lumière. Il parle même à ceux qui ne l'interrogent pas; et ceux que les passions ont emportés le plus loin entendent néanmoins quelques-unes de ses paroles; mais des paroles fortes, menaçantes et terribles, plus perçantes qu'une épée à deux tranchants, qui pénètre jusque dans les replis de l'âme, et qui discerne les pensées et les mouvements du cœur; car tout est à découvert devant ses yeux, et il ne peut voir les dérèglements des pécheurs sans leur en faire intérieurement de sanglants reproches<sup>1</sup>. Il faut donc rentrer dans nous-mêmes et nous rapprocher de lui. Il faut l'interroger, l'écouter et lui obéir; car si nous l'écoutons toujours, nous ne serons jamais trom-

<sup>1</sup> Heb. c. iv.

pés; et si nous lui obéissons toujours, nous ne serons jamais assujettis à l'inconstance des passions et aux misères dues au péché.

Il ne faut pas s'imaginer, comme certains esprits forts que l'orgueil des passions a réduits à la condition des bêtes, et qui, ayant longtemps méprisé la loi de Dieu, semblent enfin n'en connaître plus d'autre que celle de leurs passions infâmes; il ne faut pas, dis-je, s'imaginer, comme ces hommes de chair et de sang, que ce soit suivre Dieu et obéir à la voix de l'auteur de la nature, que de suivre les mouvements de ses passions et obéir aux désirs secrets de son cœur. C'est là le dernier aveuglement; c'est, selon saint Paul, la peine temporelle de l'impiété et de l'idolâtrie, c'est-à-dire la punition des plus grands crimes<sup>1</sup>. En effet, cette peine est d'autant plus grande qu'au lieu d'apaiser la colère de Dieu, comme toutes les autres punitions de ce monde, elle l'irrite et l'augmente sans cesse jusqu'au jour terrible auquel cette juste colère éclatera sur les pécheurs.

Cependant leurs raisonnements ne manquent pas de vraisemblance, ils semblent fort conformes au sens commun, ils sont favorisés des passions, et toute la philosophie de Zénon ne saurait sans doute les détruire. Il faut aimer le bien, disent-ils; le plaisir est le caractère que la nature a attaché au bien, et c'est par ce caractère, qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du mal. Il faut fuir le mal, disent-ils encore, la douleur est le caractère que la nature a attaché au mal; et c'est par ce caractère, qui ne peut être trompeur puisqu'il vient de Dieu, que nous le discernons du bien. On goûte du plaisir quand on s'abandonne à ses passions; on sent de la peine et

<sup>1</sup> Rom. c. I.