

de la douleur quand on y résiste. Donc l'auteur de la nature veut que nous nous abandonnions à nos passions et que nous n'y résistions jamais, puisque le plaisir et la douleur qu'il nous fait sentir dans ces rencontres sont des preuves certaines de ses volontés sur nous. C'est donc suivre Dieu que de suivre les désirs de son cœur, et c'est obéir à sa voix que de se rendre à cet instinct de la nature qui nous porte à satisfaire nos sens et nos passions. C'est de cette sorte qu'ils raisonnent et qu'ils se confirment dans leurs opinions infâmes. C'est ainsi qu'ils tâchent de se mettre à couvert des reproches secrets de leur raison, et Dieu permet pour punition de leurs crimes qu'ils s'éblouissent de ces fausses lumières. Trompeuses lumières qui les aveuglent au lieu de les éclairer, mais qui les aveuglent d'un aveuglement qu'ils ne sentent point et dont ils ne souhaitent pas même d'être guéris. Dieu les livre à un sens réprouvé; il les abandonne aux désirs de leur cœur, à des passions honteuses, à des actions indignes de l'homme, comme parle l'Écriture, afin qu'après s'être engraisés dans leurs débauches ils soient dans toute l'éternité les victimes du sacrifice de sa colère.

Mais il faut délier le nœud de la difficulté qu'ils proposent. La secte de Zénon n'ayant pu le délier l'a coupé d'abord en niant que le plaisir fût un bien et que la douleur fût un mal. Mais cette défaite est bien cavalière pour des philosophes, et je ne crois pas qu'elle fasse changer de sentiment ceux qui reconnaissent par expérience qu'une grande douleur est une grande misère. Ainsi Zénon et toute la philosophie païenne ne peut résoudre la difficulté proposée par les épicuriens, et il faut avoir recours à une autre philosophie plus solide et plus éclairée.

Il est vrai que le plaisir est bon et que la douleur est mauvaise; que c'est le plaisir et la douleur que



l'auteur de la nature a attaché à l'usage de certaines choses qui nous fait juger si elles sont bonnes ou si elles sont mauvaises, que nous devons user des bonnes et fuir les mauvaises, et suivre presque toujours les mouvements des passions. Tout cela est vrai, mais cela ne regarde que le corps. Il faut presque toujours se laisser conduire à ses passions et à ses désirs pour conserver son corps et pour continuer longtemps une vie semblable à celle des bêtes. Les sens et les passions ne nous sont donnés que pour le bien du corps. Le plaisir sensible est le caractère que la nature a attaché à l'usage de certaines choses, afin que, sans avoir la peine de les examiner par la raison, nous nous en servissions pour la conservation du corps, mais non pas afin que nous les aimassions. Car nous ne devons aimer que ce que nous reconnaissons très-certainement par la raison être notre bien.

Nous sommes raisonnables, et Dieu qui est notre bien ne veut pas de nous un amour aveugle, un amour d'instinct, un amour pour ainsi dire forcé; mais un amour de choix, un amour éclairé, un amour qui lui assujettisse notre esprit et notre cœur. Il nous porte à l'aimer en nous faisant connaître par la lumière qui accompagne la délectation de sa grâce qu'il est notre bien; mais il nous porte au bien du corps seulement par instinct et par un sentiment confus du plaisir, parce que le bien du corps ne mérite pas l'application de notre esprit ni l'usage de notre raison.

De plus, notre corps n'est pas nous; c'est une chose qui nous appartient, mais sans laquelle, absolument parlant, nous pouvons subsister. Le bien de notre corps n'est donc pas notre bien. Les corps ne peuvent être le bien que des corps. Nous pouvons en user pour notre corps, mais nous ne devons pas nous y attacher. Notre âme a aussi son bien, savoir ce bien seul qui est



au-dessus d'elle, qui seul la conserve, et qui seul produit en elle des sentiments de plaisir ou de douleur. Car enfin tous les objets de nos sens sont par eux-mêmes incapables de se faire sentir; et il n'y a que Dieu qui nous apprenne qu'ils sont présents, par les sentiments qu'il nous en donne. Et c'est ce que les philosophes païens ne comprenaient pas.

Nous pouvons et nous devons aimer ce qui est capable de nous faire sentir du plaisir, je l'avoue. Mais c'est par cette raison-là que nous ne devons aimer que Dieu, parce qu'il n'y a que Dieu qui puisse agir dans notre âme, et que les objets sensibles ne peuvent au plus que remuer les organes de nos sens. Mais qu'importe, direz-vous, de quelle part viennent ces sentiments agréables! je veux les goûter. Ingrat que vous êtes! reconnaissez la main qui vous comble de biens. Vous exigez d'un Dieu juste des récompenses injustes; vous voulez qu'il vous récompense pour des crimes que vous commettez contre lui, et dans le temps même que vous les commettez. Vous vous servez de sa volonté immuable, qui est l'ordre et la loi de la nature, pour arracher de lui des faveurs que vous ne méritez pas, car vous produisez avec une adresse criminelle, dans votre corps, des mouvements qui l'obligent à vous faire goûter de toutes sortes de plaisirs. Mais la mort corrompra ce corps; et Dieu, que vous avez fait servir à vos injustes désirs, vous fera servir à sa juste colère, il se moquera de vous à son tour.

Il est vrai que c'est une chose bien fâcheuse que la possession du bien du corps soit accompagnée du plaisir, et que la possession du bien de l'âme soit souvent jointe à la peine et à la douleur. On peut croire que c'est un grand dérèglement, par cette raison que le plaisir étant le caractère du bien, comme la douleur celui du mal, nous devrions sentir infiniment plus de



douceur dans l'amour de Dieu que dans l'usage des choses sensibles, puisque Dieu est le vrai ou plutôt l'unique bien de l'esprit. Cela arrivera certainement un jour, et il y a quelque apparence que cela était ainsi avant le péché. Au moins est-il constant qu'avant le péché on ne sentait point de douleur dans l'exercice de son devoir.

Mais Dieu s'est retiré de nous depuis la chute du premier homme. Il n'est plus notre bien par nature, il ne l'est plus que par grâce ; car nous ne sentons plus naturellement de douceur dans son amour ; et bien loin de nous porter à l'aimer, il nous éloigne de lui. Si nous le suivons, il nous repousse ; si nous courons après lui, il nous frappe. Si nous nous opiniâtrons à le poursuivre, il continue de nous maltraiter, il nous fait souffrir des douleurs très-vives et très-sensibles. Mais lorsque, étant lassés de marcher dans les voies dures et pénibles de la vertu, sans être soutenus par le goût du bien ni fortifiés par quelque nourriture, nous nous repaissons des biens sensibles, il nous y attache par le goût du plaisir, et il semble qu'il nous veuille récompenser de ce que nous lui tournons le dos pour courir après ces faux biens. Enfin depuis le péché il semble que Dieu ne veuille plus que nous l'aimions, ni que nous pensions à lui, ou que nous le regardions comme notre seul et unique bien. Ce n'est que par la douceur de la grâce de notre médiateur JÉSUS-CHRIST que nous sentons que Dieu est notre bien : car le plaisir étant la marque sensible du bien, nous sentons que Dieu est notre bien ; puisque, par la grâce de JÉSUS-CHRIST, nous aimons Dieu avec plaisir.

Ainsi l'âme ne reconnaissant point son bien, ni par une vue claire ni par sentiment, sans la grâce de Jésus-Christ, elle prend le bien du corps pour le sien propre, elle l'aime et s'y attache encore plus étroitement par



sa volonté, qu'elle n'y était attachée par la première institution de la nature. Car le bien du corps étant demeuré le seul qui se fasse maintenant sentir, il agit nécessairement sur l'homme avec plus de force. Le cerveau en est plus vivement frappé, et par conséquent l'âme le sent et l'imagine d'une manière plus touchante. Les esprits animaux en sont agités avec plus de violence, et par conséquent la volonté l'aime avec plus d'ardeur et plus de plaisir.

L'âme pouvait avant le péché effacer du cerveau l'image trop vive du bien du corps et faire évanouir le plaisir sensible qui accompagnait cette image. Le corps étant soumis à l'esprit, l'âme pouvait en un instant arrêter l'ébranlement des fibres du cerveau et l'émotion des esprits par la seule considération de son devoir. Mais depuis le péché cela n'est plus en sa puissance. Ces traces de l'imagination et ces mouvements des esprits ne dépendent plus d'elle, et, par une suite nécessaire, le plaisir qui est attaché par l'ordre de la nature à ces traces et à ces mouvements devient seul le maître du cœur. L'homme ne peut résister longtemps par ses propres forces à ce plaisir : il n'y a que la grâce qui le puisse vaincre entièrement ; la raison seule ne le peut, parce qu'en un mot il n'y a que Dieu comme auteur de la grâce qui, pour ainsi dire, se puisse vaincre comme auteur de la nature, ou plutôt qui se puisse fléchir comme vengeur de la désobéissance d'Adam.

Les stoïciens, qui n'avaient qu'une connaissance confuse des désordres du péché originel, ne pouvaient répondre aux épicuriens. Car leur félicité n'était qu'une idée ; puisqu'il n'y a point de félicité sans plaisir, et qu'ils ne pouvaient goûter de plaisir dans les actions d'une solide vertu. Ils sentaient bien quelque joie en suivant les règles de leur vertu imaginaire,



parce que la joie est une suite naturelle de la connaissance qu'a notre âme qu'elle est dans le meilleur état où elle puisse être. Cette joie de l'esprit pouvait leur soutenir le courage pour quelque temps, mais elle n'était pas assez forte pour résister à la douleur et pour vaincre le plaisir. L'orgueil secret, et non pas la joie faisait bonne mine ; et lorsqu'ils n'étaient plus en vue ils perdaient toute leur sagesse et toute leur force, comme ces rois de théâtre qui perdent toute leur grandeur en un moment.

Il n'en est pas de même des chrétiens qui suivent exactement les règles de l'Évangile. Leur joie est solide, parce qu'ils savent très-certainement qu'ils sont dans le meilleur état où ils puissent être. Leur joie est grande, parce que le bien qu'ils goûtent par la foi et par l'espérance est infini. Car l'espérance d'un grand bien est toujours accompagnée d'une grande joie ; et cette joie est d'autant plus vive que l'espérance est plus forte, parce qu'une forte espérance, faisant imaginer le bien comme présent, produit nécessairement la joie, et même le plaisir sensible qui accompagne toujours la présence du bien. Leur joie n'est point inquiète, parce qu'elle est fondée sur les promesses d'un Dieu, confirmée par le sang du Fils de Dieu, entretenue par la paix intérieure et par la douceur inexplicable de la charité que le Saint-Esprit répand dans leur cœur. Rien ne les peut séparer de leur vrai bien, lorsqu'ils le goûtent et qu'ils se plaisent en lui par la délectation de la grâce. Les plaisirs des biens du corps ne sont point si grands que ceux qu'ils ressentent dans l'amour de Dieu. Ils aiment le mépris et la douleur, ils se nourrissent d'opprobre, et le plaisir qu'ils trouvent dans les souffrances, ou plutôt le plaisir qu'ils trouvent en Dieu lorsqu'ils méprisent tout le reste pour s'unir à lui, est si violent qu'il les transporte, qu'il leur fait



parler un langage tout nouveau, et qu'ils se glorifient même comme les apôtres dans leurs misères, et dans les injures qu'ils ont souffertes. *Mais pour les apôtres ils sortirent du conseil, dit l'Écriture, tout remplis de joie de ce qu'ils avaient été jugés dignes de souffrir des opprobres pour le nom de JÉSUS*<sup>1</sup>. Telle est la disposition d'esprit des véritables chrétiens lorsqu'ils ont reçu les derniers affronts pour la défense de la vérité.

Jésus-Christ étant venu rétablir l'ordre que le péché avait renversé, et l'ordre demandant que les plus grands biens soient accompagnés des plaisirs les plus solides, il est visible que les choses doivent arriver comme on vient de le dire. Mais outre la raison nous avons encore l'expérience; car dès qu'une personne forme seulement la résolution de mépriser tout pour Dieu, il est d'ordinaire touché d'un plaisir ou d'une joie intérieure qui lui fait sentir aussi vivement que Dieu est son bien, qu'il le connaissait clairement.

Les vrais chrétiens nous assurent tous les jours que la joie, qu'ils ont de n'aimer et de ne servir que Dieu, ne se peut exprimer, et il est bien juste de les croire touchant ce qui se passe dans eux-mêmes. Les impies au contraire sont toujours dans des inquiétudes mortelles; et ceux que le monde partage avec Dieu, partagent aussi la joie des justes et les inquiétudes des impies. Ils se plaignent de leurs misères, et il est juste aussi de croire que leurs plaintes ne sont point sans fondement. Dieu blesse les hommes dans le fond de leur cœur lorsqu'ils aiment autre chose que lui, et c'est cette blessure qui fait la véritable misère. Il répand une joie excessive dans leurs esprits lorsqu'ils s'attachent uniquement à lui, et c'est cette joie qui fait la solide félicité. L'abondance des richesses et l'élévation

<sup>1</sup> Act. v, 41.



des honneurs sont hors de nous, ils ne peuvent nous guérir lorsque Dieu nous blesse. La pauvreté et le mépris sont aussi hors de nous, et ils ne peuvent nous blesser lorsque Dieu nous défend.

Il est clair par les choses que nous venons de dire que l'objet de nos passions n'est point notre bien ; que nous ne devons en suivre les mouvements que pour la conservation de notre vie ; que le plaisir sensible est à l'égard de notre bien ce que nos sensations sont à l'égard de la vérité, et que, de même que nos sens nous trompent touchant la vérité, nos passions nous trompent touchant notre bien ; que l'on doit se rendre à la délectation de la grâce, parce qu'elle nous porte avec évidence à l'amour du vrai bien, qu'elle n'est point suivie des reproches secrets de la raison, comme l'instinct aveugle et le plaisir confus des passions, et qu'elle est toujours accompagnée d'une secrète joie conforme à l'état dans lequel nous sommes ; qu'enfin, n'y ayant que Dieu qui puisse agir dans l'esprit de l'homme, l'homme ne peut trouver de félicité hors de Dieu, si on ne suppose ou que Dieu récompense la désobéissance, ou qu'il commande d'aimer davantage ce qui mérite le moins d'être aimé.

---



## CHAPITRE V

Que la perfection de l'esprit consiste dans son union avec Dieu par la connaissance de la vérité et par l'amour de la vertu; et au contraire que son imperfection ne vient que de sa dépendance du corps à cause du désordre de ses sens et de ses passions.

La plus petite réflexion est suffisante pour reconnaître que le bien de l'esprit est nécessairement quelque chose de spirituel. Les corps sont beaucoup au-dessous de l'esprit; ils ne peuvent agir sur lui par leurs propres forces, ils ne peuvent même s'unir immédiatement à lui; enfin ils ne sont point intelligibles par eux-mêmes: ils ne peuvent donc être son bien. Les choses spirituelles, au contraire, sont intelligibles par leur nature; elles peuvent s'unir à l'esprit: elles peuvent donc être son bien, supposé qu'elles soient au-dessus de lui; car, afin qu'une chose puisse être le bien de l'esprit, il ne suffit pas qu'elle soit spirituelle comme lui, il est encore nécessaire qu'elle soit au-dessus de lui, qu'elle puisse agir sur lui, l'éclairer et le récompenser; autrement elle ne peut le rendre ni plus parfait ni plus heureux, et par conséquent elle ne peut être son bien. De toutes les choses intelligibles ou spirituelles, il n'y a que Dieu qui soit en cette manière au-dessus de l'esprit; il s'ensuit donc qu'il n'y a que Dieu qui soit ni qui puisse être notre vrai bien. Nous ne pouvons donc devenir plus parfaits ni plus heureux que par la possession de Dieu.

Tout le monde est convaincu que la connaissance de



la vérité et l'amour de la vertu rendent l'esprit plus parfait, et que l'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur le rendent plus imparfait. La connaissance de la vérité et l'amour de la vertu ne peuvent donc être autre chose que l'union de l'esprit avec Dieu et qu'une espèce de possession de Dieu; et l'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur ne peuvent aussi être autre chose que la séparation de l'esprit d'avec Dieu, et que l'union de cet esprit à quelque chose qui soit au-dessous de lui, c'est-à-dire au corps, puisqu'il n'y a que cette union qui le puisse rendre imparfait et malheureux. Ainsi c'est connaître Dieu que de connaître la vérité ou que de connaître les choses selon la vérité; et c'est aimer Dieu que d'aimer la vertu ou d'aimer les choses selon qu'elles sont aimables ou selon les règles de la vertu.

L'esprit est comme situé entre Dieu et les corps, entre le bien et le mal, entre ce qui l'éclaire et ce qui l'aveugle, ce qui le règle et ce qui le dérègle, ce qui le peut rendre parfait et heureux et ce qui le peut rendre imparfait et malheureux. Lorsqu'il découvre quelque vérité ou qu'il voit les choses selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, il les voit dans les idées de Dieu, c'est-à-dire par la vue claire et distincte de ce qui est en Dieu qui les représente; car, comme j'ai déjà dit, l'esprit de l'homme ne renferme pas dans lui-même les perfections ou les idées de tous les êtres qu'il est capable de voir: il n'est point l'être universel. Ainsi il ne voit point dans lui-même les choses qui sont distinguées de lui. Ce n'est point en se consultant qu'il s'instruit et qu'il s'éclaire, car il n'est pas à lui-même sa perfection et sa lumière; il a besoin de cette lumière immense de la vérité éternelle pour l'éclairer. Ainsi, lorsque l'esprit connaît la vérité, il est uni à Dieu, il connaît et possède Dieu en quelque manière.



Mais non-seulement on peut dire que l'esprit qui connaît la vérité connaît en quelque manière Dieu qui la renferme; on peut même dire qu'il connaît en quelque manière les choses comme Dieu les connaît. En effet, cet esprit connaît leurs véritables rapports, et Dieu les connaît aussi; cet esprit les connaît dans la vue des perfections de Dieu qui les représentent, et Dieu les connaît aussi en cette manière; car enfin Dieu ne sent pas, Dieu n'imagine pas, Dieu voit dans lui-même, dans le monde intelligible qu'il renferme, le monde matériel et sensible qu'il a créé. Il en est de même d'un esprit qui connaît la vérité; il ne la sent pas, il ne l'imagine pas. Les sensations et les fantômes ne représentent à l'esprit que de faux rapports; et quiconque découvre la vérité, il ne la peut voir que dans le monde intelligible auquel il est uni et dans lequel Dieu même la voit: car ce monde matériel et sensible n'est point intelligible par lui-même. L'esprit voit donc dans la lumière de Dieu comme Dieu même toutes les choses qu'il voit clairement, quoiqu'il ne les voie que d'une manière fort imparfaite et en cela bien différente de celle de Dieu. Ainsi, lorsque l'esprit voit la vérité, non-seulement il est uni à Dieu, il possède Dieu, il voit Dieu en quelque manière, il voit aussi en un sens la vérité comme Dieu la voit.

De même, lorsque l'on aime selon les règles de la vertu, on aime Dieu; car lorsqu'on aime selon ces règles, l'impression d'amour que Dieu produit sans cesse dans notre cœur pour nous tourner vers lui n'est point divertie par le libre arbitre ni changée en amour-propre. L'esprit ne fait alors que suivre librement cette impression que Dieu lui donne. Or, Dieu ne lui donnant jamais d'impression qui ne tende vers lui, puisqu'il n'agit que pour lui, il est visible qu'aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu.



Mais non-seulement c'est aimer Dieu, c'est encore aimer comme Dieu aime. Dieu s'aime uniquement; il n'aime ses ouvrages que parce qu'ils ont rapport à ses perfections, et il les aime à proportion qu'ils y ont rapport; enfin c'est le même amour par lequel Dieu s'aime et les choses qu'il a faites. Aimer selon les règles de la vertu, c'est aimer Dieu uniquement, c'est aimer Dieu en toutes choses, c'est aimer les choses à proportion qu'elles participent à la bonté et aux perfections de Dieu, puisque c'est les aimer à proportion qu'elles sont aimables; enfin c'est aimer par l'impression du même amour par lequel Dieu s'aime, car c'est l'amour par lequel Dieu s'aime et toutes choses par rapport à lui qui nous anime lorsque nous aimons comme nous devons aimer. Nous aimons donc alors comme Dieu aime.

Il est donc évident que la connaissance de la vérité et l'amour réglé de la vertu font toute notre perfection; puisque ce sont les suites ordinaires de notre union avec Dieu, et qu'ils nous mettent même en possession de lui autant que nous en sommes capables en cette vie. L'aveuglement de l'esprit et le dérèglement du cœur font au contraire toute notre imperfection; et ce sont aussi des suites de l'union de notre esprit avec notre corps, comme je l'ai prouvé en plusieurs endroits en faisant voir que nous ne connaissons jamais la vérité et que nous n'aimons jamais le vrai bien lorsque nous suivons les impressions de nos sens, de notre imagination et de nos passions.

Ces choses sont évidentes. Cependant les hommes, qui désirent tous avec ardeur la perfection de leur être, se mettent peu en peine d'augmenter l'union qu'ils ont avec Dieu, et ils travaillent sans cesse à fortifier et à étendre celle qu'ils ont avec les choses sensibles. On ne peut trop expliquer la cause d'un si étrange dérèglement.



La possession du bien doit naturellement produire deux effets dans celui qui le possède : elle doit le rendre plus parfait et en même temps plus heureux ; mais cela n'arrive pas toujours. Il est impossible, je l'avoue, que l'esprit possède actuellement quelque bien et qu'il ne soit pas actuellement plus parfait ; mais il n'est pas impossible qu'il possède actuellement quelque bien sans être actuellement plus heureux. Ceux qui connaissent le mieux la vérité et qui aiment davantage les biens les plus aimables sont toujours actuellement plus parfaits que ceux qui sont dans l'aveuglement et dans le dérèglement, mais ils ne sont pas toujours actuellement plus heureux. Il en est de même du mal : il doit rendre imparfait et malheureux tout ensemble ; mais quoiqu'il rende toujours les hommes plus imparfaits, il ne les rend pas toujours plus malheureux, ou il ne les rend pas toujours malheureux à proportion qu'il les rend imparfaits. La vertu est souvent dure et amère, et le vice doux et agréable ; et c'est principalement par la foi et par l'espérance que les gens de bien sont véritablement heureux, pendant que les méchants sont actuellement dans les plaisirs et dans les délices. Cela ne doit pas être, mais cela est. Le péché a causé ce désordre, comme je viens de dire dans le chapitre précédent ; et c'est ce désordre qui est la principale cause non-seulement de tous les dérèglements de notre cœur, mais encore de l'aveuglement et de l'ignorance de notre esprit.

C'est ce désordre qui persuade notre imagination que les corps peuvent être le bien de l'esprit ; car le plaisir, comme j'ai déjà dit plusieurs fois, est le caractère ou la marque sensible du bien. Or, de tous les plaisirs dont nous jouissons ici-bas, les plus sensibles sont ceux que nous nous imaginons recevoir par les corps. Nous jugeons donc sans beaucoup de réflexion que les corps peuvent



être et qu'ils sont même effectivement notre bien. Car il est très-difficile de combattre contre l'instinct de la nature et de résister aux preuves de sentiment : on ne s'en avise même pas. On ne pense point au désordre du péché ; on ne fait pas réflexion que les corps ne peuvent agir sur l'esprit que comme causes occasionnelles ; que l'esprit ne peut immédiatement ou par lui-même posséder quelque chose de corporel, et qu'il ne peut s'unir à aucun objet que par sa connaissance et par son amour ; qu'il n'y a que Dieu qui soit au-dessus de lui et qui puisse le récompenser ou le punir par des sentiments de plaisir ou de douleur, qui puisse l'éclairer et le mouvoir, en un mot qui puisse agir en lui. Ces vérités, quoique très-évidentes à des esprits attentifs, ne sont point si puissantes pour nous convaincre que l'expérience trompeuse de l'impression sensible.

Lorsque nous considérons quelque chose comme partie de nous-mêmes, ou que nous nous considérons comme partie de cette chose, nous jugeons que c'est notre bien d'y être unis ; nous avons de l'amour pour elle, et cet amour est d'autant plus grand que la chose à laquelle nous nous considérons comme unis nous paraît une partie plus considérable du tout que nous composons avec elle. Or, il y a deux sortes de preuves qui nous persuadent qu'une chose est partie de nous-mêmes : l'instinct du sentiment et l'évidence de la raison.

C'est par l'instinct du sentiment que je suis persuadé que mon âme est unie à mon corps ou que mon corps fait partie de mon être : je n'en ai point d'évidence. Ce n'est point par la lumière de la raison que je le connais ; c'est par la douleur ou par le plaisir que je sens lorsque les objets me frappent. On nous pique la main, et nous en souffrons ; donc notre main fait partie de nous-mêmes. On déchire notre habit, et nous n'en souffrons rien ; donc notre habit n'est pas nous-mêmes.



On nous coupe les cheveux sans douleur, on nous les arrache avec douleur. Cela embarrasse les philosophes ; ils ne savent que décider. Mais leur embarras prouve que même les plus sages jugent plutôt par l'instinct du sentiment que par la lumière de la raison que telles choses font ou ne font point partie d'eux-mêmes. Car s'ils en jugeaient par l'évidence et la lumière de la raison, ils connaîtraient bientôt que l'esprit et le corps sont deux genres d'être tout opposés, que l'esprit ne peut s'unir au corps par lui-même, et que ce n'est que par l'union que l'on a avec Dieu que l'âme est blessée lorsque le corps est frappé, comme j'ai dit ailleurs. Ce n'est donc que par l'instinct du sentiment qu'on regarde son corps et toutes les choses sensibles auxquelles on est uni comme parties de soi-même, je veux dire comme parties de ce qui pense et de ce qui sent en nous, parce qu'en effet on ne peut pas reconnaître par l'évidence de la raison ce qui n'est pas, l'évidence ne découvrant jamais que la vérité.

Mais pour les choses intelligibles c'est tout le contraire, car c'est par la lumière de la raison que nous reconnaissons le rapport que nous avons avec elles. Nous découvrons par la vue claire de l'esprit que nous sommes unis à Dieu d'une manière bien plus étroite et bien plus essentielle qu'à notre corps ; que sans Dieu nous ne sommes rien ; que sans lui nous ne pouvons rien, nous ne connaissons rien, nous ne voulons rien, nous ne sentons rien ; qu'il est notre tout, ou que nous faisons avec lui un tout, si cela se peut dire ainsi, dont nous ne sommes qu'une partie infiniment petite. La lumière de la raison nous découvre mille motifs pour aimer uniquement Dieu, et pour mépriser les corps comme indignes de notre amour. Mais nous ne sentons point naturellement notre union avec Dieu. Ce n'est point par l'instinct du sentiment que nous sommes



persuadés que Dieu est notre tout, si ce n'est par la grâce de Jésus-Christ, laquelle cause en certaines personnes ce sentiment, pour les aider à vaincre le sentiment contraire par lequel ils sont unis au corps. Car Dieu, comme auteur de la nature, porte les esprits à son amour par une connaissance de lumière et non point par une connaissance d'instinct ; et selon toutes les apparences ce n'est que depuis le péché qu'il ajoute comme auteur de la grâce l'instinct, la délectation prévenante à la lumière : à cause que notre lumière est maintenant beaucoup diminuée, qu'elle est incapable de nous porter à Dieu, et que l'effort du plaisir ou de l'instinct contraire l'affaiblit sans cesse et la rend inefficace.

Nous découvrons donc par la lumière de l'esprit que nous sommes unis à Dieu et au monde intelligible qu'il renferme ; et nous sommes convaincus par le sentiment que nous sommes unis à notre corps, et par notre corps au monde matériel et sensible que Dieu a créé. Mais comme nos sentiments sont plus vifs, plus touchants, plus fréquents, et même plus durables que nos lumières, il ne faut pas s'étonner que nos sentiments nous agitent, et réveillent notre amour pour toutes les choses sensibles, et que nos lumières se dissipent et s'évanouissent sans produire en nous aucune ardeur pour la vérité.

Il est vrai qu'il y a bien des gens qui sont persuadés que Dieu est leur vrai bien, qui l'aiment comme leur tout, et qui désirent avec ardeur d'augmenter et de fortifier l'union qu'ils ont avec lui. Mais il y en a très-peu qui sachent avec évidence que ce soit s'unir avec Dieu, selon les forces naturelles, que de connaître la vérité ; que ce soit une espèce de possession de Dieu même que de contempler les véritables idées des choses, et que ces vues abstraites de certaines vérités générales et



immuables qui règlent toutes les vérités particulières soient des efforts d'un esprit qui s'attache à Dieu et qui quitte le corps. La métaphysique, les mathématiques pures, et toutes les sciences universelles qui règlent et qui renferment les sciences particulières, comme l'être universel renferme tous les êtres particuliers, paraissent chimériques presque à tous les hommes, aux gens de bien comme à ceux qui n'ont aucun amour pour Dieu. De sorte que je n'oserais presque dire que l'application à ces sciences est l'application de l'esprit à Dieu, la plus pure et la plus parfaite dont on soit naturellement capable, et que c'est dans la vue du monde intelligible qu'elles ont pour objet, que Dieu même connaît et produit ce monde sensible, duquel les corps reçoivent la vie comme les esprits vivent de l'autre.

Ceux qui ne suivent que les impressions de leurs sens et que les mouvements de leurs passions ne sont pas capables de goûter la vérité, parce qu'elle ne les flatte pas ; et les gens de bien qui s'opposent sans cesse à leurs passions lorsqu'elles leur présentent de faux biens, n'y résistent pas toujours lorsqu'elles leur cachent la vérité, ou lorsqu'elles la leur rendent méprisable ; parce qu'on peut être homme de bien sans être fort éclairé. Il n'est pas nécessaire pour être agréable à Dieu de savoir exactement que nos sens, notre imagination et nos passions nous représentent toujours les choses autrement qu'elles sont ; car enfin l'on ne voit pas que Jésus-Christ et les apôtres aient eu dessein de nous détromper de beaucoup d'erreurs que M. Descartes nous a découvertes sur cette matière.

Il y a bien de la différence entre la foi et l'intelligence, entre l'Évangile et la philosophie. Les hommes les plus grossiers sont capables de foi, et il y en a très-peu qui soient capables de la connaissance pure des vérités évidentes. La foi représente aux simples Dieu



comme le createur du ciel et de la terre, et cela suffit pour les porter à l'aimer et à le servir. La raison ne le considère pas seulement dans ses ouvrages, Dieu était ce qu'il est avant qu'il fût createur ; elle tâche de l'envisager dans lui-même, ou par cette grande et vaste idée d'être infiniment parfait laquelle il renferme. Le Fils de Dieu, qui est la sagesse du Père, ou la vérité éternelle, s'est fait homme, et s'est rendu sensible pour se faire connaître aux hommes charnels et grossiers. Il les a voulu instruire par ce qui les aveuglait : il les a voulu porter à son amour et les détacher des biens sensibles par les mêmes choses qui les captivaient. Agissant avec des fous, il s'est servi d'une espèce de folie pour les rendre sages. Ainsi les gens de bien et ceux qui ont le plus de foi n'ont pas toujours le plus d'intelligence. Ils peuvent connaître Dieu par la foi, et l'aimer par le secours de la grâce, sans savoir qu'il est leur tout de la manière dont les philosophes peuvent l'entendre, et sans penser que la connaissance abstraite de la vérité soit une espèce d'union avec lui. Il ne faut donc pas être surpris s'il y a si peu de personnes qui travaillent à fortifier l'union naturelle qu'ils ont avec Dieu par la connaissance de la vérité, puisqu'il est nécessaire pour cela de combattre sans cesse contre les impressions des sens et des passions d'une manière bien différente de celle qui est familière aux personnes les plus vertueuses ; car les plus gens de bien ne sont pas toujours persuadés que les sens et les passions sont trompeurs en la manière que nous avons expliquée dans les livres précédents.

Il n'y a que les sentiments ou les pensées auxquelles le corps a quelque part qui causent immédiatement les passions, parce qu'il n'y a que l'ébranlement des fibres du cerveau qui excite quelque émotion particulière dans les esprits animaux. Ainsi il n'y a que les



sentiments qui convainquent sensiblement que l'on tient à certaines choses pour lesquelles ils excitent de l'amour. Or l'on ne sent point l'union naturelle qu'on a avec Dieu lorsqu'on connaît la vérité ; on ne pense pas même à lui ; car il est et opère en nous d'une manière si secrète et si insensible que nous ne nous en apercevons pas. L'union que nous avons naturellement avec Dieu n'excite donc point notre amour pour lui. Mais il n'en est pas de même de l'union que nous avons avec les choses sensibles. Tous nos sentiments prouvent cette union : les corps nous frappent la vue lorsqu'ils agissent en nous, leur action n'a rien de caché. Notre propre corps nous est même plus présent que notre esprit, et nous le considérons comme la meilleure partie de nous-mêmes. Ainsi l'union que nous avons avec notre corps, et par notre corps, à tous les objets sensibles, excite en nous un amour violent qui augmente cette union, et qui nous rend dépendants des choses qui sont infiniment au-dessous de nous.

---



## CHAPITRE VI

Des erreurs les plus générales des passions ; quelques exemples particuliers.

C'est à la morale à découvrir toutes les erreurs particulières dans lesquelles nos passions nous engagent touchant le bien ; c'est à elle à combattre les amours déréglés, à rétablir la droiture du cœur, à régler les mœurs. Mais ici notre fin principale est de régler l'esprit, et de découvrir les causes de nos erreurs à l'égard de la vérité : ainsi nous ne pousserons pas davantage les choses que nous venons de dire, qui ne regardent que l'amour du vrai bien. Nous allons à l'esprit, et nous ne passons par le cœur que parce que le cœur en est le maître. Nous recherchons la vérité en elle-même et sans rapport à nous ; et nous ne considérons le rapport qu'elle a avec nous que parce que ce rapport est cause que l'amour-propre nous la cache et nous la déguise ; car nous jugeons de toutes choses selon nos passions, et par conséquent nous nous trompons en toutes choses, les jugements des passions n'étant jamais d'accord avec les jugements de la vérité.

C'est ce que nous apprend l'admirable saint Bernard par ces belles paroles <sup>1</sup> : *L'amour et la haine, dit-il, ne savent point juger selon la vérité. Mais si vous voulez un*

<sup>1</sup> S. Bern. *De grad. humilitatis.*



*jugement de vérité* : Je juge selon ce que j'entends <sup>1</sup>. *Ce n'est point par haine, ce n'est point par amour, ce n'est point par crainte. Voici un jugement de haine* : Nous avons une loi, et il doit mourir selon notre loi <sup>2</sup>. *Voici un jugement de crainte* : Si nous le laissons faire ainsi, les Romains viendront et ruineront notre ville et notre nation <sup>3</sup>. *Voici enfin un jugement d'amour ; c'est lorsque David parlant de son fils parricide dit* : Pardonnez à mon fils Absalon <sup>4</sup>. Notre amour, notre haine, notre crainte ne nous font faire que de faux jugements ; et il n'y a que la lumière pure de la vérité qui éclaire notre esprit, et que la voix distincte de notre maître commun qui nous fasse faire des jugements solides, pourvu que nous ne jugions que de ce qu'il nous dit, et que selon qu'il nous le dit : *Sicut audio, sic judico*. Mais voyons de quelle manière nos passions nous séduisent, afin que nous puissions leur résister avec plus de facilité.

Les passions ont un si grand rapport avec les sens, qu'il ne sera pas difficile d'expliquer de quelle manière elles nous engagent dans l'erreur, après ce que nous avons dit dans le premier livre. Car les causes générales des erreurs de nos passions sont entièrement semblables à celles des erreurs de nos sens.

La cause la plus générale des erreurs de nos sens est, comme nous avons fait voir dans le premier livre, que nous attribuons aux objets de dehors ou à notre corps les sensations qui sont propres à notre âme ; que nous attachons les couleurs sur la surface des corps ; que nous répandons la lumière, les sons et les odeurs dans l'air, et que nous fixons la douleur et le chatouillement dans les parties de notre corps qui reçoivent quelques

<sup>1</sup> Joan. v, 30.

<sup>2</sup> Joan. xix, 7.

<sup>3</sup> Joan. xi, 48.

<sup>4</sup> II. Reg. xviii, 5.



changements par le mouvement des corps qui les rencontrent.

Il faut dire à peu près la même chose de nos passions. Nous attribuons imprudemment aux objets qui les causent ou qui semblent les causer toutes les dispositions de notre cœur, notre bonté, notre douceur, notre malice, notre aigreur et toutes les autres qualités de notre esprit. L'objet qui fait naître en nous quelque passion, nous paraît en quelque façon renfermer en lui-même ce qui se réveille en nous lorsque nous pensons à lui; de même que les objets sensibles nous paraissent renfermer en eux-mêmes les sensations qu'ils excitent en nous par leur présence. Lorsque nous aimons quelque personne, nous sommes naturellement portés à croire qu'elle nous aime, et nous avons quelque peine à nous imaginer qu'elle ait dessein de nous nuire, ni de s'opposer à nos désirs. Mais si la haine succède à l'amour, nous ne pouvons croire qu'elle nous veuille du bien; nous interprétons toutes ses actions en mauvaise part; nous sommes toujours sur nos gardes et dans la défiance, quoiqu'elle ne pense pas à nous ou qu'elle ne pense qu'à nous rendre service. Enfin nous attribuons injustement à la personne qui excite en nous quelque passion toutes les dispositions de notre cœur; de même que nous attribuons imprudemment aux objets de nos sens toutes les qualités de notre esprit.

De plus, par la même raison que nous croyons que tous les hommes reçoivent les mêmes sensations que nous des mêmes objets, nous pensons que tous les hommes sont agités des mêmes passions que nous pour les mêmes sujets, pourvu que nous croyions qu'ils en puissent être agités. Nous pensons que l'on aime ce que nous aimons, ou que l'on désire ce que nous désirons; et de là naissent les jalousies et les secrètes



aversions, si le bien que nous recherchons ne peut être possédé tout entier de plusieurs : car si plusieurs personnes peuvent le posséder sans le diviser, comme le souverain bien, la science, la vertu, etc., il arrive tout le contraire. Nous pensons aussi que l'on hait, que l'on fuit, que l'on craint les mêmes choses que nous ; et de là viennent les liaisons et les conspirations secrètes ou manifestes selon la nature et l'état de la chose que l'on hait, par le moyen desquelles liaisons nous espérons de nous délivrer de nos misères.

Nous attribuons donc aux objets de nos passions les émotions qu'ils produisent en nous ; et nous pensons que tous les autres hommes, et même quelquefois que les bêtes en sont agitées comme nous. Mais outre cela nous jugeons encore plus témérairement que la cause de nos passions, qui n'est souvent qu'imaginaire, est réellement dans quelque objet.

Lorsque nous avons un amour passionné pour quelqu'un, nous jugeons que tout en est aimable. Ses grimaces sont des agréments ; sa difformité n'a rien de choquant ; ses mouvements irréguliers et ses gestes mal composés sont justes, ou pour le moins ils sont naturels. S'il ne parle jamais, c'est qu'il est sage ; s'il parle toujours, c'est qu'il est plein d'esprit ; s'il parle de tout, c'est qu'il est universel ; s'il interrompt les autres sans cesse, c'est qu'il a du feu, de la vivacité, du brillant ; enfin s'il veut toujours primer, c'est qu'il le mérite. Notre passion nous couvre ou nous déguise de cette sorte tous les défauts de nos amis, et au contraire elle relève avec éclat leurs plus petits avantages.

Mais si cette amitié qui n'est fondée, comme les autres passions, que sur l'agitation du sang et des esprits animaux, vient à se refroidir faute de chaleur ou d'esprits propres à l'entretenir ; et si l'intérêt ou quelque faux rapport change la disposition du cerveau, la haine,



succédant à l'amour, ne manquera pas de nous faire imaginer dans l'objet de notre passion tous les défauts qui peuvent être un sujet d'aversion. Nous verrons dans cette même personne des qualités toutes contraires à celles que nous y admirions auparavant. Nous aurons honte de l'avoir aimée, et la passion dominante ne manquera pas de se justifier et de rendre ridicule celle dont elle a pris la place.

La puissance et l'injustice des passions ne se bornent pas encore aux choses que nous venons de dire, elles s'étendent infiniment plus loin. Nos passions ne nous déguisent pas seulement leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont quelque rapport. Non-seulement elles nous rendent aimables toutes les qualités de nos amis, mais encore la plupart des qualités des amis de nos amis. Elles passent même plus avant dans ceux qui ont quelque étendue et quelque force d'imagination; car leurs passions ont sur leur esprit une domination si vaste et si étendue, qu'il n'est pas possible d'en marquer les bornes.

Les choses que je viens de dire sont des principes si généraux et si féconds d'erreurs, de préventions et d'injustices, qu'il est impossible d'en faire remarquer toutes les suites. La plupart des vérités ou plutôt des erreurs de certains lieux, de certains temps, de certaines communautés, de certaines familles, en sont des conséquences. Ce qui est vrai en Espagne est faux en France; ce qui est vrai à Paris est faux à Rome; ce qui est certain chez les jacobins est incertain chez les cordeliers; ce qui est indubitable chez les cordeliers semble être une erreur chez les jacobins. Les jacobins se croient obligés de suivre saint Thomas, et pourquoi? c'est souvent parce que ce saint docteur était de leur ordre. Les cordeliers au contraire embrassent les sentiments de Scot, parce que Scot était cordelier.



Il y a de même des vérités et des erreurs de certains temps. La terre tournait il y a deux mille ans; elle est demeurée immobile jusqu'à nos jours; et voici qu'elle commence à s'ébranler. On a brûlé autrefois Aristote; un concile provincial, approuvé par un pape, a très-sagement défendu qu'on enseignât sa physique. On l'a admiré depuis ce temps-là, et voici qu'on commence à le mépriser. Il y a des opinions reçues présentement dans les écoles qui ont été rejetées comme des hérésies, et ceux qui les soutenaient excommuniés comme des hérétiques par quelques évêques; parce que les passions causant des factions, les factions produisent de ces vérités ou de ces erreurs aussi inconstantes que la cause qui les excite. Par exemple, les hommes sont indifférents à l'égard de la stabilité de la terre et de la forme <sup>1</sup> de *corporéité*; mais ils ne sont point indifférents pour ces opinions lorsqu'elles sont soutenues par ceux qu'ils haïssent. Ainsi, l'aversion soutenue par quelque sentiment confus de piété fait naître un zèle indiscret, qui s'échauffe et qui s'allume peu à peu, et qui produit enfin de ces événements qui ne paraissent étranges à tout le monde que longtemps après qu'ils sont arrivés.

On a de la peine à s'imaginer que la passion aille jusque-là; mais c'est que l'on ne sait pas que nos passions s'étendent à tout ce qui les peut satisfaire. Aman ne voulait peut-être point de mal à tout le peuple juif; mais Mardochée ne le salue pas, il est Juif: il faut donc perdre toute la nation, la vengeance en sera plus magnifique.

Il s'agit, entre des plaideurs, de savoir qui a droit à une terre: ils ne devraient apporter que leurs titres et ne dire que ce qui a rapport à leur affaire, ou qui la peut rendre meilleure. Cependant ils ne manquent pas

<sup>1</sup> *Concile d'Angl.*, par Spelman, l'an 1237.



de dire toute sorte de mal les uns des autres, de se contredire en toutes choses, de former des contestations et des accusations inutiles, et d'embrouiller leur procès d'une infinité d'accessoires qui confondent le principal. Enfin toutes les passions s'étendent aussi loin que la vue de l'esprit de ceux qui en sont émus; je veux dire qu'il n'y a aucune chose que nous pensions avoir quelque rapport avec l'objet de nos passions, à laquelle le mouvement de ces passions ne s'étende. Et voici comment cela se fait.

Les traces des objets sont tellement liées les unes les autres dans le cerveau, qu'il est impossible que le cours des esprits en réveille quelqu'une avec force, que plusieurs autres ne se rouvrent en même temps. L'idée principale de la chose à laquelle on pense est donc nécessairement accompagnée d'un grand nombre d'idées accessoires, lesquelles s'augmentent d'autant plus que l'impression des esprits animaux est plus violente. Or, cette impression des esprits ne peut manquer d'être violente dans les passions, à cause que les passions poussent sans cesse dans le cerveau, en abondance et avec beaucoup de force, les esprits propres pour conserver les traces des idées qui représentent leur objet. Ainsi, le mouvement d'amour ou de haine ne s'étend pas seulement à l'objet principal de la passion, mais encore à toutes les choses que l'on reconnaît avoir quelque rapport à cet objet; parce que le mouvement de l'âme, dans la passion, suit la perception de l'esprit, de même que le mouvement des esprits animaux, dans le cerveau, suit les traces du cerveau, tant celles qui réveillent l'idée principale de l'objet de la passion que les autres qui y ont rapport.

Il ne faut donc pas s'étonner si les hommes poussent si loin leur haine ou leur amour, et s'ils font des actions si bizarres et si surprenantes. Il y a une raison particu-



lière de tous ces effets, quoique nous ne la connaissions pas. Leurs idées accessoires ne sont point toujours semblables aux nôtres ; nous ne les pouvons connaître. Ainsi, il y a toujours quelque raison particulière qui les fait agir d'une manière qui nous paraît si extravagante.

---



## CHAPITRE VII

Des passions en particulier, et premièrement de l'admiration et de ses mauvais effets.

Tout ce que j'ai dit jusqu'ici des passions est général; mais il n'est pas fort difficile d'en tirer des conséquences particulières. Il n'y a qu'à faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans soi-même et sur les actions des autres, et l'on découvrira plus de ces sortes de vérités, d'une seule vue, que l'on n'en pourrait expliquer dans un temps considérable. Cependant il y a si peu de personnes qui s'avisent de rentrer dans eux-mêmes et qui fassent pour cela quelque effort d'esprit, qu'afin de les y exciter et de réveiller leur attention, il est nécessaire de descendre quelque peu dans le particulier.

Quand on se tâte et qu'on se frappe soi-même, il semble que l'on soit presque insensible; mais quand on est seulement touché par les autres, on en reçoit des sentiments assez vifs pour réveiller l'attention. En un mot, on ne se chatouille pas soi-même, on ne s'en avise pas, et l'on n'y réussirait peut-être pas si l'on s'en avisait. C'est à peu près par cette même raison que l'esprit ne s'avise pas de se tâter et de se sonder soi-même, qu'il se dégoûte incontinent de cette sorte de recherche, et qu'il n'est ordinairement capable de reconnaître et de sentir toutes les parties de son âme que lorsque



d'autres les touchent et les lui font sentir. Ainsi il est nécessaire, pour faciliter à quelques esprits la connaissance d'eux-mêmes, de descendre quelque peu dans le particulier des passions, afin de leur apprendre, en les touchant, toutes les parties qui les composent.

Ceux qui liront ce qui suit doivent néanmoins être avertis qu'ils ne sentiront pas toujours que je les touche, et qu'ils ne se reconnaîtront pas toujours sujets aux passions et aux erreurs dont je parlerai, par la raison que toutes les passions particulières ne sont pas toujours les mêmes dans tous les hommes.

Tous les hommes ont les mêmes inclinations naturelles qui n'ont point de rapport au corps ; ils ont même toutes celles qui ont rapport au corps, lorsque leur corps est parfaitement bien disposé. Mais les divers tempéraments des corps et leurs changements fréquents causent une variété infinie dans les passions particulières. Que si l'on ajoute à la diversité de la constitution du corps celle qui vient des objets, qui font des impressions bien différentes sur tous ceux qui n'ont pas les mêmes emplois ni la même manière de vivre, il est évident que tel se peut sentir fortement touché en quelque endroit de son âme par certaines choses, qui demeurera entièrement insensible à beaucoup d'autres. Ainsi on se tromperait souvent si on jugeait toujours par ce que l'on sent de ce que les autres doivent sentir.

Je ne crains point de me tromper lorsque j'assure que tous les hommes veulent être heureux ; car je sais avec une entière certitude que les Chinois et les Tartares, que les anges et les démons mêmes, enfin que tous les esprits ont de l'inclination pour la félicité. Je sais même que Dieu ne produira jamais aucun esprit sans ce désir. Ce n'est point l'expérience qui me l'a appris : jamais je ne vis ni Chinois ni Tartare. Ce n'est



point le témoignage intérieur de ma conscience ; il m'apprend seulement que je veux être heureux. Il n'y a que Dieu qui me puisse convaincre intérieurement que tous les autres hommes, les anges et les démons veulent être heureux. Il n'y a que lui qui puisse m'assurer qu'il ne donnera jamais l'être à aucun esprit qui soit indifférent pour le bonheur ; car quel autre que lui pourrait m'assurer positivement de ce qu'il fait et même de ce qu'il pense ? Et comme il ne peut jamais me tromper, je ne puis douter de ce qu'il m'apprend. Je suis donc certain que tous les hommes veulent être heureux, parce que cette inclination est naturelle et qu'elle ne dépend point du corps.

Il n'en est pas de même des passions particulières. Si je suis passionné pour la musique, pour la danse, pour la chasse ; si j'aime les douceurs ou le haut goût, je n'en puis rien conclure de certain touchant les passions des autres hommes. Le plaisir est sans doute doux et agréable à tous les hommes ; mais tous les hommes ne trouvent pas du plaisir dans les mêmes choses. L'amour du plaisir est une inclination naturelle ; cet amour ne dépend point du corps : il est donc général à tous les hommes. Mais l'amour de la musique, de la chasse ou de la danse n'est pas général, parce que la disposition du corps dont il dépend étant différente dans tous les hommes, toutes les passions qui en dépendent ne sont pas toujours les mêmes.

Les passions générales, comme le désir, la joie et la tristesse, tiennent le milieu entre les inclinations naturelles et les passions particulières. Elles sont générales comme les inclinations ; mais elles ne sont pas également fortes, parce que la cause qui les produit et qui les entretient n'est pas elle-même également agissante. Il y a une variété infinie dans les degrés d'agitation des



esprits animaux, dans leur abondance et leur disette, leur solidité et leur délicatesse, et dans le rapport des fibres du cerveau avec ces esprits.

Ainsi, il arrive très-souvent que l'on ne touche les autres en aucun endroit de leur âme lorsque l'on parle des passions particulières ; mais lorsqu'on les touche, ils en sont fortement émus. Il en est au contraire des passions générales et des inclinations, on touche toujours lorsque l'on en parle ; mais on touche d'une manière si faible et si languissante qu'on ne se fait presque pas sentir. Je dis ces choses, afin que l'on ne juge pas si je me trompe par le seul sentiment qu'on a déjà reçu de ce que j'ai dit ou que l'on recevra de ce que je dirai dans la suite, mais par la considération de la nature des passions dont je traite.

Si l'on se proposait de traiter de toutes les passions particulières, ou si on les distinguait par les objets qui les excitent, il est visible qu'on ne finirait jamais et qu'on dirait toujours la même chose. On ne finirait jamais, parce que les objets de nos passions sont infinis ; et l'on dirait toujours la même chose, parce que l'on traiterait toujours du même sujet. Les passions particulières pour la poésie, pour l'histoire, pour les mathématiques, pour la chasse et pour la danse ne sont qu'une même passion générale ; car, par exemple, les passions de désir ou de joie pour tout ce qui plaît ne sont pas différentes, quoique les objets particuliers qui plaisent soient différents.

Il ne faut donc pas multiplier le nombre des passions selon le nombre des objets qui sont infinis, mais seulement selon les principaux rapports qu'ils peuvent avoir avec nous. Et de cette manière on reconnaîtra, comme nous l'expliquerons plus bas, que l'amour et l'aversion sont les passions-mères ; qu'elles n'engendrent point d'autres passions générales que le désir, la



joie et la tristesse ; que les passions particulières ne sont composées que de ces trois primitives, et qu'elles sont d'autant plus composées que l'idée principale du bien ou du mal qui les excite est accompagnée d'un plus grand nombre d'idées accessoires, ou que le bien et le mal sont plus circonstanciés par rapport à nous.

Si l'on se souvient de ce que l'on a dit de la liaison des idées, et que dans les grandes passions les esprits animaux étant extrêmement agités réveillent dans le cerveau toutes les traces qui ont quelque rapport avec l'objet qui nous agite, on reconnaîtra qu'il y a des passions différentes d'une infinité de façons, lesquelles n'ont point de nom particulier, et qu'on ne peut expliquer d'autre manière qu'en disant qu'elles sont inexplicables.

Si les passions primitives, de la combinaison desquelles les autres s'engendrent, n'étaient point capables du plus ou du moins, on n'aurait pas de peine à déterminer le nombre de toutes les passions. Mais le nombre des passions qui se font de l'assemblage des autres est nécessairement infini, parce qu'une même passion ayant des degrés infinis, elle peut, en se joignant avec les autres, se combiner en une infinité de manières ; de sorte qu'il n'y a peut-être jamais eu deux hommes émus d'une même passion, si par même passion l'on entend l'assemblage de tous les mouvements égaux et de tous les sentiments semblables qui se réveillent en nous à l'occasion de quelque objet.

Mais le plus et le moins ne changeant point l'espèce, on peut dire que le nombre des passions n'est pas infini, parce que les circonstances qui accompagnent le bien et le mal ne sont point infinies. Mais expliquons nos passions en particulier.

Lorsque nous voyons quelque chose pour la première fois, ou que l'ayant déjà vue plusieurs fois ac-



compagnée de certaines circonstances, nous la voyons revêtue de quelques autres, nous en sommes surpris et nous l'admirons. Ainsi, une nouvelle idée ou une nouvelle liaison de vieilles idées cause en nous une passion imparfaite, qui est la première de toutes, et que l'on nomme admiration. Je dis que cette passion est imparfaite, parce qu'elle n'est point excitée par l'idée ni par le sentiment du bien.

Le cerveau se trouvant alors frappé en de certains endroits dans lesquels il ne l'avait jamais été, ou d'une manière toute nouvelle, l'âme en est sensiblement touchée, et par conséquent elle s'applique fortement à ce qu'il y a de nouveau dans son objet; par la même raison qu'un simple chatouillement à la plante des pieds excite dans l'âme, par la nouveauté plutôt que par la force de l'impression, un sentiment très-sensible et très-applicant. Il y a encore d'autres raisons de l'application de l'âme aux choses nouvelles, mais je les ai expliquées en parlant des inclinations naturelles. On ne considère ici l'âme que par rapport au corps, et selon ce rapport c'est l'émotion extraordinaire des esprits animaux qui est la cause naturelle de son application aux choses nouvelles, car les émotions ordinaires des esprits n'excitent que très-peu notre attention.

Dans l'admiration précisément comme telle, on ne considère les choses que selon ce qu'elles sont en elles-mêmes ou selon ce qu'elles paraissent; on ne les considère point par rapport à soi, on ne les considère point comme bonnes ou comme mauvaises; et c'est pour cela que les esprits ne se répandent point dans les muscles pour donner au corps la disposition propre à la recherche du bien ou à la fuite du mal, et qu'ils n'agitent point les nerfs qui vont au cœur et aux autres viscères, pour hâter ou pour retarder la fermentation et le mouvement du sang, comme il arrive dans



toutes les autres passions. Tout ce qu'il y a d'esprits tend vers le cerveau pour y tracer une image vive et distincte de l'objet qui surprend, afin que l'âme le considère et le reconnaisse ; mais tout le reste du corps demeure comme immobile et dans la même posture. Comme il n'y a point d'émotion dans l'âme, il n'y a point aussi de mouvement dans le corps.

Si les choses que l'on admire paraissent grandes, l'admiration est toujours suivie de l'estime et quelquefois de la vénération. Elle est au contraire toujours accompagnée de mépris, et quelquefois de dédain, lorsqu'elles paraissent petites.

L'idée de la grandeur produit dans le cerveau un grand mouvement d'esprits, et la trace qui la représente se conserve fort longtemps. Un grand mouvement d'esprits excite aussi dans l'âme l'idée de la grandeur, et il arrête beaucoup l'esprit à la considération de cette idée.

L'idée de petitesse produit dans le cerveau un petit mouvement d'esprits, et la trace qui la représente ne se conserve pas longtemps. Un petit mouvement d'esprits excite aussi dans l'âme une idée de petitesse, et il arrête peu l'esprit à la considération de cette idée. Ces choses méritent fort d'être remarquées.

Lorsque nous nous considérons nous-mêmes ou quelque chose qui nous est uni, notre admiration n'est jamais sans quelque passion qui nous agite. Mais notre agitation n'est que dans l'âme et dans les esprits qui vont au cœur, parce que, n'y ayant point de bien qu'il faille rechercher, ni de mal qu'il faille éviter, les esprits ne se répandent point dans les muscles pour disposer le corps à quelque action.

La vue de la perfection de son être ou de quelque chose qui lui appartient produit naturellement l'orgueil, ou l'estime de soi-même, le mépris des autres,



la joie, et quelques autres passions. La vue de sa propre grandeur produit la fierté ; la vue de sa force, la générosité ou la hardiesse ; et la vue de quelque autre qualité avantageuse produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espèce d'orgueil.

Au contraire, la vue de quelque imperfection de son être ou d'une chose qui lui appartient produit naturellement l'humilité, le mépris de soi-même, le respect pour les autres, la tristesse, et quelques autres passions. La vue de sa petitesse produit la bassesse ; la vue de sa faiblesse, la timidité ; et la vue de quelque qualité désavantageuse produit naturellement une autre passion, qui sera toujours une espèce d'humilité. Mais cette humilité, aussi bien que l'orgueil dont je viens de parler, n'est proprement ni vertu ni vice : ce ne sont l'une et l'autre que des passions ou des émotions involontaires, qui sont néanmoins très-utiles à la société civile, et même absolument nécessaires en quelques rencontres pour la conservation de la vie ou des biens de ceux qui en sont agités.

Il est nécessaire, par exemple, d'être humble et timide, et même de témoigner au dehors la disposition de son esprit par une contenance modeste et par un air respectueux ou craintif, lorsqu'on est en présence d'une personne de haute qualité ou d'un homme fier et puissant ; car il est presque toujours avantageux pour le bien du corps que l'imagination s'abatte à la vue de la grandeur sensible, et qu'elle lui donne des marques extérieures de sa soumission et de sa vénération intérieure. Mais cela se fait naturellement et machinalement, sans que la volonté y ait de part, et souvent même malgré toute sa résistance. Les bêtes mêmes qui ont besoin, comme les chiens, de fléchir ceux avec qui elles vivent, ont d'ordinaire leur machine disposée de manière qu'elles prennent l'air qu'elles



doivent avoir par rapport à ceux qui les environnent ; car cela est absolument nécessaire pour leur conservation. Et si les oiseaux, ou quelques autres animaux, n'ont point la disposition du corps propre pour prendre cet air, c'est qu'ils n'ont pas besoin de fléchir ceux dont ils peuvent, par la fuite, éviter le courroux, et dont ils peuvent se passer pour la conservation de leur vie.

On ne peut trop considérer que toutes les passions, qui sont excitées en nous à la vue de quelque chose qui est hors de nous, répandent machinalement sur le visage de ceux qui en sont frappés l'air qui leur convient, c'est-à-dire un air qui, par son impression, dispose machinalement tous ceux qui le voient à des passions et à des mouvements utiles au bien de la société. L'admiration même, lorsqu'elle n'est causée en nous que par la vue de quelque chose qui est hors de nous et que les autres peuvent considérer, produit sur notre visage un air qui imprime machinalement l'admiration dans les autres, et qui agit même sur leur cerveau d'une manière si bien réglée, que les esprits qui y sont contenus sont poussés dans les muscles de leur visage pour y former un air tout semblable au nôtre.

Cette communication des passions de l'âme et des mouvements des esprits animaux, pour unir ensemble les hommes par rapport au bien et au mal, et pour les rendre entièrement semblables les uns aux autres, non-seulement par la disposition de leur esprit, mais encore par la situation de leur corps, est d'autant plus grande et plus remarquable que les passions sont plus violentes ; parce qu'alors les esprits animaux sont agités avec plus de force. Or, cela doit être ainsi, parce que les biens et les maux étant plus grands ou plus présents, il faut s'y appliquer davantage, et s'unir plus fortement les uns avec les autres pour les



fuir ou pour les rechercher. Mais lorsque les passions sont fort modérées, comme l'est ordinairement l'admiration, elles ne se communiquent pas sensiblement, et ne répandent presque pas l'air par lequel elles ont coutume de se communiquer; comme rien ne presse, il n'est pas à propos qu'elles fassent effort sur l'imagination des autres, ni qu'elles les détournent de leurs occupations, auxquelles il est peut-être plus nécessaire qu'ils s'emploient, qu'à considérer les causes de ces passions.

Il n'y a rien de plus merveilleux que cette économie de nos passions et que cette disposition de notre corps par rapport aux objets qui nous environnent. Tout ce qui se passe en nous machinalement est très-digne de la sagesse de celui qui nous a faits; et comme Dieu nous a rendus capables de toutes les passions qui nous agitent, afin principalement de nous lier avec toutes les choses sensibles pour la conservation de la société et de notre être sensible, son dessein s'exécute si fidèlement par la construction de son ouvrage, qu'on ne peut s'empêcher d'en admirer l'artifice et les ressorts.

Cependant nos passions et tous ces liens imperceptibles par lesquels nous tenons à tout ce qui nous environne, sont souvent, par notre faute, des causes très-considérables de nos erreurs et de nos désordres. Car nous ne faisons point l'usage que nous devrions faire de nos passions; nous leur permettons toutes choses, et nous ne savons pas même les bornes que nous devons prescrire à leur puissance. Ainsi les passions mêmes qui, comme l'admiration, sont très-faibles et qui nous agitent le moins, ont assez de force pour nous faire tomber dans l'erreur. En voici quelques exemples.

Lorsque les hommes, et principalement ceux qui



ont l'imagination vigoureuse, se considèrent par leur plus bel endroit, ils sont presque toujours très-satisfaits d'eux-mêmes; et leur satisfaction intérieure ne manque jamais de s'augmenter lorsqu'ils se comparent aux autres qui n'ont pas tant de mouvements qu'eux. D'ailleurs il y a tant de gens qui les admirent, et il y en a si peu qui leur résistent avec succès et avec applaudissement (car applaudit-on jamais à la raison en présence d'une imagination forte et vive?); enfin, il se forme sur le visage de ceux qui les écoutent un air si sensible de soumission et de respect, et des traits si vifs d'admiration à chaque mot nouveau qu'ils profèrent, qu'ils s'admirent aussi eux-mêmes, et que leur imagination, qui leur grossit tous leurs avantages, les rend extrêmement contents de leur personne. Car, si l'on ne peut voir un homme passionné sans recevoir l'impression de sa passion, et sans entrer, en quelque manière, dans ses sentiments; comment serait-il possible que ceux qui sont environnés d'un grand nombre d'admirateurs ne donnassent quelque entrée à une passion qui flatte si agréablement l'amour-propre?

Or, cette haute estime que les personnes d'une imagination forte et vive ont d'elles-mêmes et de leurs qualités leur enfle le courage et leur fait prendre l'air dominant et décisif : ils n'écoutent les autres qu'avec mépris; ils ne leur répondent qu'en raillant; ils ne pensent que par rapport à eux, et, regardant comme une espèce de servitude l'attention de l'esprit, si nécessaire pour découvrir la vérité, ils sont entièrement indisciplinables. L'orgueil, l'ignorance et l'aveuglement vont toujours de compagnie. Les esprits forts, ou plutôt les esprits vains et superbes, ne veulent pas être disciples de la vérité; ils ne rentrent dans eux-mêmes que pour se contempler et pour s'admirer.



Ainsi celui qui résiste aux superbes luit au milieu de leurs ténèbres sans que leurs ténèbres soient dissipées.

Il y a, au contraire, une certaine disposition dans les esprits animaux et dans le sang, laquelle nous donne un sentiment trop bas de nous-mêmes : la disette, la lenteur et la délicatesse des esprits animaux, jointes avec la grossièreté des fibres du cerveau, nous rendent l'imagination faible et languissante ; et la vue, ou plutôt le sentiment confus de cette faiblesse et de cette langueur de notre imagination, nous fait entrer dans une espèce d'humilité vicieuse qu'on peut appeler bassesse d'esprit.

Tous les hommes sont capables de la vérité, mais ils ne s'adressent point à celui qui seul est capable de l'enseigner. Les superbes se tournent vers eux-mêmes ; ils n'écoutent qu'eux-mêmes, et les faux humbles se tournent vers les superbes et s'assujettissent à toutes leurs décisions : les uns et les autres n'écoutent que des hommes. L'esprit des superbes obéit à la fermentation de leur propre sang, c'est-à-dire à leur propre imagination ; l'esprit des faux humbles se soumet à l'air dominant des superbes : ainsi les uns et les autres sont assujettis à la vanité et au mensonge. Le superbe est un homme riche et puissant, qui a un grand équipage, qui mesure sa grandeur par celle de son train, et sa force par celle des chevaux qui tirent son carrosse ; le faux humble, ayant le même esprit et les mêmes principes, est un misérable, pauvre, faible et languissant, et qui s'imagine qu'il n'est presque rien, parce qu'il ne possède rien. Cependant notre équipage n'est pas nous ; et tant s'en faut que l'abondance du sang et des esprits, que la vigueur et l'impétuosité de l'imagination nous conduisent à la vérité, qu'au contraire il n'y a rien qui nous en détourne davantage. Ce sont ces hébétés, s'il est permis



de les appeler ainsi, ces esprits froids et languissants, qui sont les plus capables de découvrir les vérités les plus solides et les plus cachées ; ils peuvent écouter, dans un plus grand silence de leurs passions, la vérité qui les enseigne, dans le plus secret de leur raison : mais, malheureusement pour eux, ils ne pensent point à s'appliquer à ses paroles ; elle parle sans éclat sensible et d'une voix basse, et ce n'est que le bruit qui les réveille. Il n'y a que le brillant, que le grand et le magnifique en apparence, et selon le jugement des sens, qui les convainque : ils se plaisent à se laisser éblouir ; ils aiment mieux entendre ces philosophes qui ne racontent que leurs visions et leurs songes, et qui assurent, comme les faux prophètes, que la vérité leur a parlé, lorsque la vérité ne leur a point parlé, que d'entendre la vérité même. Il y a plus de quatre mille ans que l'orgueil humain leur débite des mensonges sans qu'ils s'y opposent ; ils les respectent même et les conservent comme des traditions saintes et divines. Il semble que le Dieu de la vérité ne soit plus avec eux ; ils ne pensent plus à lui ; ils ne le consultent plus ; ils ne méditent plus, et ils couvrent leur paresse et leur nonchalance des apparences trompeuses d'une sainte humilité.

Il est vrai que nous ne pouvons découvrir la vérité par nous-mêmes ; mais nous le pouvons toujours avec celui qui nous éclaire, et nous ne le pouvons jamais par le secours de tous les hommes joints ensemble. Ceux mêmes qui la connaissent le mieux ne nous la sauraient faire voir, si nous n'interrogeons nous-mêmes celui qu'ils ont interrogé, et s'il ne répond à notre attention comme il a répondu à la leur. Il ne faut donc point croire les hommes parce que les hommes ont parlé, car tout homme est trompeur ; mais parce que celui qui ne peut tromper nous a parlé, et nous



devons sans cesse interroger celui qui ne peut jamais tromper. Nous ne devons point croire ceux qui ne parlent qu'aux oreilles, qui n'instruisent que le corps, qui n'agissent au plus que sur l'imagination ; mais nous devons écouter attentivement et croire fidèlement celui qui parle à l'esprit, qui instruit la raison, et qui, pénétrant jusque dans le plus secret de l'homme intérieur, est capable de l'éclairer et de le fortifier contre l'homme extérieur et sensible, qui le séduit et qui le maltraite sans cesse. Je répète souvent ces choses, parce que je les crois très-dignes d'une sérieuse réflexion. C'est Dieu seul qu'il faut honorer : il n'y a que lui qui soit capable de répandre en nous la lumière, comme il n'y a que lui qui soit capable de produire en nous les plaisirs.

Il se rencontre quelquefois dans les esprits animaux et dans le reste du corps une certaine disposition qui excite à la chasse, à la danse, à la course, et généralement à tous les exercices où la force et l'adresse du corps paraissent le plus. Cette disposition est fort ordinaire aux jeunes gens, et principalement à ceux dont le corps n'est pas encore tout à fait formé. Les enfants ne peuvent demeurer en place, ils sont toujours en action lorsqu'ils suivent leur humeur. Comme leurs muscles ne sont pas encore fortifiés ni même tout à fait achevés, Dieu, qui, comme auteur de la nature, règle les plaisirs de l'âme par rapport au bien du corps, leur fait trouver du plaisir dans l'exercice afin que leur corps se fortifie. Ainsi, dans le temps que les chairs et les fibres des nerfs sont encore molles, les chemins par lesquels il est nécessaire que les esprits animaux s'écoulent pour produire toutes sortes de mouvements se tracent et se conservent, et il ne s'amasse point d'humeurs qui les ferment ou qui, s'étant pourries, corrompent quelque partie.



Le sentiment confus que les jeunes gens ont de la disposition de leur corps fait qu'ils se plaisent dans la vue de sa force et de son adresse. Ils s'admirent lorsqu'ils en savent mesurer les mouvements ou lorsqu'ils sont capables d'en faire d'extraordinaires ; ils souhaitent même d'être en présence de gens qui les considèrent et qui les admirent. Ainsi ils se fortifient peu à peu dans la passion pour tous les exercices du corps, laquelle est une des principales causes de l'ignorance et de la brutalité des hommes. Car, outre le temps que l'on perd dans ces exercices, le peu d'usage que l'on fait de son esprit est cause que la partie principale du cerveau, dont la flexibilité fait la force et la vivacité de l'esprit, devient entièrement inflexible, et que les esprits animaux ne se répandent pas facilement dans le cerveau d'une manière propre pour penser à ce que l'on veut.

C'est ce qui rend la plupart des gens de guerre et de la noblesse incapables de s'appliquer à quoi que ce soit. Ils raisonnent de toutes choses à la cavalière, comme l'on dit ordinairement ; et si l'on prétend leur dire ce qu'ils ne veulent pas entendre, au lieu de penser à ce qu'il faut répondre leurs esprits animaux se conduisent insensiblement dans les muscles qui font lever le bras. Ils répondent presque sans réflexion par quelque coup ou par quelque geste menaçant, à cause que, les esprits étant agités par les paroles qu'ils entendent, ils se portent vers les endroits les plus ouverts par l'habitude de l'exercice. Le sentiment qu'ils ont de la force de leur corps les confirme dans ces manières insolentes, et la vue de l'air respectueux de ceux qui les écoutent leur imprime une sottise confiance pour dire fièrement et brutalement des sottises. Ils croient même avoir dit de belles et bonnes choses parce que la crainte et la prudence des autres leur a été favorable.



Il n'est pas possible de s'être appliqué à quelque étude ou de faire actuellement profession de quelque science sans qu'on le sache ; on ne peut être auteur ou docteur sans s'en souvenir. Mais ce seul souvenir produit naturellement dans l'esprit de bien des gens un si grand nombre de défauts qu'il leur serait très-avantageux de n'avoir point la qualité dont ils se font honneur. Comme ils s'imaginent qu'elle fait leur plus bel endroit, ils la considèrent toujours avec plaisir ; ils la présentent aux autres avec toute l'adresse possible, et ils prétendent qu'elle leur donne le droit de juger de toutes choses sans les examiner. Si l'on est assez imprudent pour les contredire, ils tâchent d'abord d'insinuer avec adresse et avec un air de douceur et de charité ce qu'ils sont et le droit qu'ils ont de décider. Mais si l'on est ensuite assez hardi pour leur résister et qu'ils manquent de réponse, ils disent alors ouvertement et ce qu'ils pensent d'eux-mêmes et ce qu'ils pensent de ceux qui leur résistent.

Tout sentiment intérieur de quelque avantage que l'on possède enfle naturellement le courage. Un cavalier qui se sent bien monté et bien armé, qui ne manque ni de sang ni d'esprits, est prêt de tout entreprendre ; la disposition où il se trouve le rend généreux et hardi. Il en est de même d'un homme d'étude, lorsqu'il se croit savant et que l'enflure de son cœur lui a corrompu l'esprit. Il devient, si cela se peut dire, généreux et hardi contre la vérité. Quelquefois il la combat témérairement sans la reconnaître, et quelquefois il la trahit après l'avoir reconnue ; et, se confiant dans sa fausse érudition, il est toujours prêt de soutenir l'affirmative ou la négative, selon que l'esprit de contradiction le possède.

Il n'en est pas de même de ceux qui ne se piquent point de science ; ils ne sont point décisifs. Il est rare



qu'ils parlent s'ils n'ont quelque chose à dire, et il arrive même assez souvent qu'ils se taisent dans le temps qu'ils devraient parler. Ils n'ont point cette réputation et ces marques extérieures de science, lesquelles engagent à parler sans savoir ce qu'on dit; ils peuvent se taire. Mais les savants appréhendent de demeurer sans rien dire; car ils savent bien qu'on les méprisera s'ils se taisent, lors même qu'ils n'ont rien à dire, et qu'on ne les méprisera pas toujours quoiqu'ils ne disent que des sottises, pourvu qu'ils les disent d'une manière scientifique.

Ce qui rend les hommes capables de penser les rend capables de la vérité; mais ce ne sont ni les honneurs, ni les richesses, ni les degrés, ni la fausse érudition qui les rendent capables de penser, c'est leur nature. Ils sont faits pour penser parce qu'ils sont faits pour la vérité. La santé même du corps ne les rend point capables de bien penser; tout ce qu'elle peut faire est de n'y mettre pas un si grand empêchement que la maladie. Notre corps nous aide en quelque manière à sentir et à imaginer, mais il ne nous aide point à concevoir. Car quoique sans le secours du corps nous ne puissions, en méditant, fixer nos idées contre l'effort continuel des sens et des passions, qui les troublent et qui les effacent à cause que nous ne pouvons présentement vaincre le corps que par le corps; cependant il est visible que le corps ne peut éclairer l'esprit ni produire en lui la lumière de l'intelligence. Car toute idée qui découvre la vérité vient de la vérité même. Ce que l'âme reçoit par le corps n'est que pour le corps; et lorsqu'elle se tourne vers les fantômes, elle ne voit que des illusions et des fantômes: je veux dire qu'elle ne voit point les choses comme elles sont en elles-mêmes, mais seulement les rapports qu'elles peuvent avoir avec le corps.

Si l'idée de grandeur ou de petitesse que nous avons



de nous-mêmes nous est souvent une occasion d'erreur, l'idée que nous avons des choses qui sont hors de nous et qui ont quelque rapport à nous ne fait pas une impression moins dangereuse. Nous venons de dire que l'idée de grandeur est toujours accompagnée d'un grand mouvement d'esprits, et qu'un grand mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de grandeur; et qu'au contraire l'idée de petitesse est toujours accompagnée d'un petit mouvement d'esprits et qu'un petit mouvement d'esprits est toujours accompagné d'une idée de petitesse. De ce principe il est facile de conclure que les choses qui produisent en nous de grands mouvements d'esprits doivent naturellement nous paraître avoir plus de grandeur, c'est-à-dire plus de force, plus de réalité, plus de perfection que les autres, car par grandeur j'entends toutes ces choses et plusieurs autres. Ainsi, les biens sensibles nous doivent paraître plus grands et plus solides que ceux qui ne se font point sentir, si nous en jugeons par le mouvement des esprits et non point par l'idée pure de la vérité. Une grande maison, un train magnifique, un bel ameublement, des charges, des honneurs, des richesses paraissent avoir plus de grandeur et de réalité que la vertu et que la justice.

Quand on compare la vertu aux richesses par la vue claire de l'esprit, alors on leur préfère la vertu; mais lorsqu'on fait usage de ses yeux et de son imagination, et que l'on ne juge de ces choses que par l'émotion des esprits qu'elles excitent en nous, on préfère sans doute les richesses à la vertu.

C'est par ce principe que nous pensons que les choses spirituelles ou qui ne se font point sentir ne sont presque rien; que les idées de notre esprit sont moins nobles que les objets qu'elles représentent; qu'il y a moins de réalité et de substance dans l'air que dans



les métaux, dans l'eau que dans la glace ; que les espaces depuis la terre jusqu'au firmament sont vides, ou que les corps qui les remplissent n'ont point tant de réalité et de solidité que le soleil et les étoiles. Enfin, si nous tombons en une infinité d'erreurs sur la nature et sur la perfection de chaque chose, c'est que nous raisonnons sur ce faux principe.

Un grand mouvement d'esprits, et par conséquent une forte passion, accompagnant toujours une idée sensible de grandeur, et un petit mouvement d'esprits et par conséquent une faible passion accompagnant aussi une idée sensible de petitesse, on s'applique beaucoup et l'on emploie trop de temps à l'étude de tout ce qui excite une idée sensible de grandeur, et l'on néglige tout ce qui ne donne qu'une idée sensible de petitesse. Ces grands corps, par exemple, qui roulent sur nos têtes, ont fait de tout temps impression sur les esprits ; on les a d'abord adorés à cause de l'idée sensible de leur grandeur et de leur éclat. Quelques génies plus hardis en ont examiné les mouvements, et ces astres ont été dans tous les siècles l'objet ou de l'étude ou de la vénération de beaucoup de gens. On peut même penser que la crainte de ces influences imaginaires qui effraient encore présentement les astrologues et les esprits faibles est une espèce d'adoration qu'une imagination abattue rend à l'idée de grandeur qui représente les corps célestes.

Le corps de l'homme, au contraire, infiniment plus admirable et plus digne de notre application que tout ce qu'on peut savoir de Jupiter, de Saturne et de toutes les autres planètes, n'est presque point connu. L'idée sensible des parties de chair disséquée n'a rien de grand et cause même du dégoût et de l'horreur ; de sorte que ce n'est que depuis quelques années que les personnes d'esprit regardent l'anatomie comme une



science qui mérite leur application. Il s'est trouvé des princes et des rois astronomes et qui faisaient gloire de l'être ; la grandeur des astres semblait s'accommoder avec la grandeur de leur dignité. Mais je ne crois pas que l'on en ait vu qui se soient fait honneur de savoir l'anatomie et de bien disséquer un cœur et un cerveau. Il en est de même de beaucoup d'autres sciences.

Les choses rares et extraordinaires produisent dans les esprits des mouvements plus grands et plus sensibles que celles qui se voient tous les jours ; on les admire, on y attache par conséquent quelque idée de grandeur, et elles excitent ainsi dans les esprits des passions d'estime et de respect. C'est ce qui renverse la raison de bien des gens ; il y en a beaucoup qui sont si respectueux et si curieux pour tout ce qui nous reste de l'antiquité, pour tout ce qui vient de loin ou qui est rare et extraordinaire, que leur esprit en est comme esclave, car l'esprit n'ose juger ou se mettre au-dessus de ce qu'il respecte.

Il est vrai qu'il n'y a pas grand danger pour la vérité que des gens aiment les médailles, les armes et les habillements des anciens, ou ceux des Chinois ou des sauvages. Il n'est pas tout à fait inutile de savoir la carte de l'ancienne Rome ou les chemins de Tonkin à Nankin, quoiqu'il soit plus utile pour nous de savoir ceux de Paris à Saint-Germain ou à Versailles. Enfin on ne peut trouver à redire que des gens veuillent savoir au vrai l'histoire de la guerre des Grecs avec les Perses, ou des Tartares avec les Chinois, et qu'ils aient pour Thucydide et pour Xénophon, ou pour tout autre qu'il vous plaira, une inclination extraordinaire. Mais on ne peut souffrir que l'admiration pour l'antiquité se rende maîtresse de la raison, qu'il soit comme défendu de faire usage de son esprit pour examiner les sentiments des anciens, et que ceux qui en découvrent et qui en dé-



montrent la fausseté passent pour présomptueux et pour téméraires.

Les vérités sont de tous les temps. Si Aristote en a découvert quelques-unes, l'on en peut aussi découvrir aujourd'hui. Il faut prouver les opinions de cet auteur par des raisons que l'on puisse recevoir; car si les opinions d'Aristote étaient solides de son temps, elles le seront encore maintenant. C'est une illusion que de prétendre prouver par des autorités humaines les vérités de la nature. Peut-être que l'on peut prouver qu'Aristote a eu de certaines pensées sur de certains sujets; mais ce n'est pas être fort raisonnable que de lire Aristote ou quelque auteur que ce soit avec beaucoup d'assiduité et de peine pour en apprendre historiquement les opinions et pour en instruire les autres.

On ne peut considérer sans quelque émotion que certaines universités, qui ne sont établies que pour la recherche et la défense de la vérité, soient devenues des sectes particulières, qui font gloire d'étudier et de défendre les sentiments de quelques hommes. On ne peut lire sans quelque indignation les livres que les philosophes et les médecins composent tous les jours, dans lesquels les citations sont si fréquentes, qu'on les prendrait plutôt pour des écrits de théologiens et de canonistes que pour des traités de physique ou de médecine; car le moyen de souffrir qu'on abandonne la raison et l'expérience, pour suivre aveuglément les imaginations d'Aristote, de Platon, d'Épicure, ou de quelque autre philosophe que ce puisse être!

Cependant on demeurerait peut-être immobile et sans parole à la vue d'une conduite si étrange, si l'on ne se sentait point blessé; je veux dire si ces messieurs ne combattaient point contre la vérité, à laquelle seule on croit devoir s'attacher. Mais l'admiration pour les rêveries des anciens leur inspire un zèle aveugle contre



les vérités nouvellement découvertes : ils les décrivent sans les savoir ; ils les combattent sans les comprendre, et ils répandent, par la force de leur imagination, dans l'esprit et dans le cœur de ceux qui les approchent et qui les admirent, les mêmes sentiments dont ils sont prévenus.

Comme ils ne jugent de ces nouvelles découvertes que par l'estime qu'ils ont de leurs auteurs, et que ceux qu'ils ont vus et avec lesquels ils ont conversé n'ont point cet air grand et extraordinaire que l'imagination attache aux auteurs anciens, ils ne peuvent les estimer. Car l'idée des hommes de notre siècle n'étant point accompagnée de mouvements extraordinaires et qui frappent l'esprit, n'excite naturellement que du mépris.

Les peintres et les sculpteurs ne représentent jamais les philosophes de l'antiquité comme d'autres hommes ; ils leur font la tête grosse, le front large et élevé, et la barbe ample et magnifique. C'est une bonne preuve que le commun des hommes s'en forme naturellement une semblable idée ; car les peintres peignent les choses comme on se les figure, ils suivent les mouvements naturels de l'imagination. Ainsi l'on regarde presque toujours les anciens comme des hommes tout extraordinaires. Mais l'imagination représente au contraire les hommes de notre siècle comme semblables à ceux que nous voyons tous les jours et, ne produisant point de mouvement extraordinaire dans les esprits, elle n'excite dans l'âme que du mépris et de l'indifférence pour eux.

J'ai vu Descartes, disait un de ces savants qui n'admirent que l'antiquité : je l'ai connu, je l'ai entretenu plusieurs fois ; c'était un honnête homme, il ne manquait pas d'esprit, mais il n'avait rien d'extraordinaire. Il s'était fait une idée basse de la philosophie de Descartes, parce qu'il en avait entretenu l'auteur quelques



moments, et qu'il n'avait rien reconnu en lui de cet air grand et extraordinaire qui échauffe l'imagination. Il prétendait même répondre suffisamment aux raisons de ce philosophe, lesquelles l'embarrassaient un peu, en disant fièrement qu'il l'avait connu autrefois. Qu'il serait à souhaiter que ces sortes de gens pussent voir Aristote autrement qu'en peinture, et avoir une heure de conversation avec lui, pourvu qu'il ne leur parlât point en grec, mais en français, et sans se faire connaître qu'après qu'ils en auraient porté leur jugement !

Les choses qui portent le caractère de la nouveauté, soit parce qu'elles sont nouvelles en elles-mêmes, soit parce qu'elles paraissent dans un nouvel ordre ou dans une nouvelle situation, nous agitent beaucoup ; car elles touchent le cerveau dans des endroits d'autant plus sensibles qu'ils sont moins exposés aux cours des esprits. Les choses qui portent une marque sensible de grandeur nous agitent aussi beaucoup, car elles excitent en nous un grand mouvement d'esprits. Mais les choses qui portent en même temps le caractère de la grandeur et celui de la nouveauté ne nous agitent pas seulement ; elles nous renversent, elles nous enlèvent, elles nous étourdissent par les secousses violentes qu'elles nous donnent.

Ceux, par exemple, qui ne disent que des paradoxes se font admirer ; car ils ne disent que des choses qui ont le caractère de la nouveauté. Ceux qui ne parlent que par sentences et qui n'emploient que des mots choisis et propres pour le sublime se font respecter, car ils paraissent dire quelque chose de grand. Mais ceux qui joignent le sublime au nouveau, le grand à l'extraordinaire, ne manquent presque jamais d'enlever et d'étourdir le commun des hommes, quand même ils ne diraient que des sottises. Ce galimatias pompeux et magnifique (*insani fulgores*), ces fausses lumières des



déclamateurs éblouissent presque toujours les esprits faibles ; elles font une impression si vive et si surprenante sur leur imagination, qu'ils en demeurent tout étourdis, qu'ils respectent cette puissance qui les abat et qui les aveugle, et qu'ils admirent comme des vérités éclatantes des sentiments confus qui ne peuvent s'exprimer.

---



## CHAPITRE VIII

Continuation du même sujet. Du bon usage que l'on peut faire de l'admiration et des autres passions.

Toutes les passions ont deux effets fort considérables, elles appliquent l'esprit et elles gagnent le cœur. En ce qu'elles appliquent l'esprit, elles peuvent être fort utiles à la connaissance de la vérité : pourvu que l'on sache en faire usage ; car l'application produit la lumière, et la lumière découvre la vérité. Mais en ce qu'elles gagnent le cœur, elles font toujours un mauvais effet ; parce qu'elles ne gagnent le cœur qu'en corrompant la raison, et en lui représentant les choses non selon ce qu'elles sont en elles-mêmes, ou selon la vérité, mais selon le rapport qu'elles ont avec nous.

De toutes les passions celle qui va le moins au cœur, c'est l'admiration ; car c'est la vue des choses, comme bonnes ou comme mauvaises, qui nous agite ; la vue des choses comme nouvelles, comme grandes et extraordinaires sans autre rapport avec nous, ne nous touche presque pas. Ainsi l'admiration qui accompagne la connaissance de la grandeur ou de l'excellence des choses nouvelles que nous considérons corrompt beaucoup moins la raison que toutes les autres passions, et elle peut même être d'un grand usage pour la connaissance de la vérité ; pourvu que l'on ait beaucoup de soin d'empêcher qu'elle ne soit suivie des autres passions, comme il arrive presque toujours.



Dans l'admiration, les esprits animaux sont poussés avec force vers les endroits du cerveau qui représentent l'objet nouveau selon ce qu'il est en lui-même ; ils y font des traces distinctes et assez profondes pour s'y conserver longtemps ; et par conséquent l'esprit en a une idée assez claire ou assez nette, et il s'en ressouvent facilement. Ainsi l'on ne peut nier que l'admiration ne soit très-utile pour les sciences, puisqu'elle applique et qu'elle éclaire l'esprit. Il n'en est pas de même des autres passions ; elles appliquent l'esprit, mais elles ne l'éclairent pas. Elles l'appliquent, parce qu'elles réveillent les esprits animaux dont le cours est nécessaire pour la formation et la conservation des traces ; mais elles ne l'éclairent pas, ou elles l'éclairent d'un faux jour et d'une lumière trompeuse, parce qu'elles poussent de telle manière ces mêmes esprits, qu'ils ne représentent les objets que selon le rapport qu'ils ont avec nous, et non pas selon ce qu'ils sont en eux-mêmes.

Il n'y a rien de si difficile que de s'appliquer longtemps à une chose lorsque, ne l'admirant point, les esprits animaux ne se portent pas facilement aux endroits nécessaires pour se la représenter. On a beau nous dire que nous soyons attentifs ; nous ne pouvons pas l'être, ou nous ne pouvons pas l'être longtemps, quoique d'ailleurs nous soyons persuadés, d'une certaine persuasion abstraite et qui n'agite point les esprits, que la chose mérite fort notre application. Il est nécessaire que nous trompions notre imagination pour réveiller nos esprits, et que nous nous représentions d'une manière nouvelle le sujet que nous voulons méditer, afin d'exciter en nous quelque mouvement d'admiration.

Nous voyons tous les jours des esprits qui ne trouvent point de goût à l'étude ; rien ne leur paraît plus pénible



que l'application de l'esprit. Ils sont convaincus qu'ils doivent étudier certaines matières, et ils font pour cela tous leurs efforts, mais ces efforts sont assez inutiles ; ils n'avancent pas beaucoup et ils se lassent incontinent. Il est vrai que les esprits animaux obéissent aux ordres de la volonté, et que l'on se rend attentif lorsqu'on le souhaite. Mais, lorsque la volonté qui commande est une volonté de pure raison, qui n'est point soutenue de quelque passion, cela se fait d'une manière si faible et si languissante, que nos idées ressemblent alors à des fantômes qu'on ne fait qu'entrevoir, et qui disparaissent en un moment. Nos esprits animaux reçoivent tant d'ordres secrets de la part de nos passions, et ils ont par nature et par habitude une si grande facilité à les exécuter, qu'ils sont très-aisément détournés de ces chemins nouveaux et difficiles où la volonté les voulait engager. De sorte que c'est principalement dans ces rencontres que l'on a besoin d'une grâce particulière pour connaître la vérité, parce qu'on ne peut, par ses propres forces, résister longtemps au poids du corps qui appesantit l'esprit ; ou, si on le peut, on ne fait jamais ce que l'on peut.

Mais lorsque quelque mouvement d'admiration nous réveille, les esprits animaux se répandent naturellement vers les traces de l'objet qui l'ont excitée ; ils le représentent nettement à l'esprit, et il se fait dans le cerveau tout ce qui est nécessaire pour produire la lumière et l'évidence, sans que la volonté se fatigue à pousser des esprits rebelles. Ainsi ceux qui sont capables d'admiration sont beaucoup plus propres à l'étude que ceux qui n'en sont point susceptibles ; ils sont ingénieux, et les autres sont stupides.

Cependant, lorsque l'admiration devient excessive et qu'elle va jusqu'à l'étonnement ou à l'épouvante, ou enfin lorsqu'elle ne porte point à une curiosité raison-



nable, elle fait un très-mauvais effet ; car alors les esprits animaux sont tout occupés à représenter l'objet par celui de ses côtés que l'on admire. On ne pense pas seulement aux autres faces selon lesquelles on le peut considérer. Les esprits animaux ne se répandent pas même dans les parties du corps pour y faire leurs fonctions ordinaires ; mais ils impriment des vestiges si profonds de l'objet qu'ils représentent, ils rompent un si grand nombre de fibres dans le cerveau, que l'idée qu'ils ont excitée ne se peut plus effacer de l'esprit.

Il ne suffit pas que l'admiration nous rende attentifs, il faut qu'elle nous rende curieux ; il ne suffit pas que nous ayons considéré une des faces de quelque objet pour le connaître pleinement, il faut que nous ayons eu la curiosité de les examiner toutes, autrement nous n'en pouvons juger solidement. Ainsi lorsque l'admiration ne nous porte point à examiner les choses dans la dernière exactitude, ou lorsqu'elle nous en empêche, elle est très inutile pour la connaissance de la vérité. Alors elle ne remplit l'esprit que de vraisemblances et de probabilités, et elle nous porte à juger témérairement de toutes choses.

Il ne suffit pas d'admirer simplement pour admirer, il faut admirer pour examiner ensuite avec plus de facilité. Les esprits animaux qui se réveillent naturellement dans l'admiration viennent s'offrir à l'âme, afin qu'elle s'en serve pour se représenter plus distinctement son objet et pour le mieux connaître. C'est là l'institution de la nature ; car l'admiration doit porter à la curiosité, et la curiosité doit conduire à la connaissance de la vérité. Mais l'âme ne sait pas faire usage de ses forces. Elle préfère un certain sentiment de douceur qu'elle reçoit de cette abondance d'esprits qui la touchent à la connaissance de l'objet qui les excite. Elle aime mieux sentir ses richesses que de les dissiper par



l'usage; et elle ressemble en cela aux avares, qui aiment mieux posséder leur argent que de s'en servir dans leurs besoins.

Les hommes se plaisent généralement dans tout ce qui les touche de quelque passion que ce puisse être. Ils ne donnent pas seulement de l'argent pour se faire toucher de tristesse par la représentation d'une tragédie, ils en donnent aussi à des joueurs de gobelets pour se faire toucher d'admiration, car on ne peut pas dire que ce soit pour être trompés qu'ils leur en donnent. Ce sentiment de douceur intérieure que l'on sent en admirant est donc la principale cause pour laquelle on s'arrête dans l'admiration, sans en faire l'usage que la raison et la nature nous prescrivent; car c'est ce sentiment de douceur qui tient les admirateurs si fort attachés aux sujets de leur admiration, qu'ils se mettent en colère lorsqu'on leur en montre la vanité. Quand un homme affligé goûte la douceur de la tristesse, on le fâche lorsqu'on le veut réjouir. Il en est de même de ceux qui admirent; il semble qu'on les blesse lorsqu'on s'efforce de leur faire voir que c'est sans raison qu'ils admirent, parce qu'ils sentent diminuer en eux le plaisir secret qu'ils reçoivent dans leur passion à proportion que l'idée qui la causait s'efface de leur esprit.

Les passions tâchent toujours de se justifier, et elles persuadent insensiblement que l'on a raison de les suivre. La douceur et le plaisir qu'elles font sentir à l'esprit, qui doit être leur juge, le corrompent en leur faveur, et voici à peu près de quelle manière on pourrait dire qu'elles le font raisonner : on ne doit juger des choses que selon les idées qu'on en a ; et de toutes nos idées, les plus sensibles sont les plus réelles, puisqu'elles agissent sur nous avec le plus de force ; ce sont donc celles selon lesquelles on doit le plutôt juger. Or le sujet que j'admire renferme une idée sen-



sible de grandeur : donc j'en dois juger selon cette idée, car je dois avoir de l'estime et de l'amour pour la grandeur ; ainsi j'ai raison de m'arrêter à cet objet et de m'en occuper. En effet, le plaisir que je sens à la vue de l'idée qui le représente est une preuve naturelle que c'est mon bien d'y penser ; car enfin il me semble que je m'agrandis quand j'y pense, et que mon esprit a plus d'étendue lorsqu'il embrasse une si grande idée. L'esprit cesse d'être lorsqu'il ne pense à rien ; si cette idée s'évanouissait, il me semble que mon esprit s'évanouirait avec elle, ou qu'il deviendrait plus petit et plus resserré s'il s'attachait à une idée qui fût plus petite. La conservation de cette grande idée est donc la conservation de la grandeur et de la perfection de mon être : j'ai donc raison d'admirer. Les autres devraient même avoir de l'admiration pour moi s'ils me faisaient justice ; en effet, je suis quelque chose de grand par le rapport que j'ai avec les grandes choses : je les possède en quelque manière par l'admiration que j'ai pour elles, et je le sens bien par l'avant-goût dont une sorte d'espérance me fait jouir. Les autres hommes seraient heureux aussi bien que moi, si connaissant ma grandeur ils s'attachaient comme moi à la cause qui la produit ; mais ce sont des aveugles, qui ne connaissent pas les belles et les grandes choses et qui ne savent pas s'élever ni se rendre considérables.

On peut dire que l'esprit raisonne naturellement de cette manière sans y faire réflexion lorsqu'il se laisse conduire aux lumières trompeuses de ses passions. Ces raisonnements ont quelque vraisemblance, mais il est visible qu'ils n'ont aucune solidité ; et cependant cette vraisemblance, ou plutôt le sentiment confus de la vraisemblance qui accompagne ces raisonnements naturels et sans réflexion, ont tant de force, que si l'on



n'y prend garde ils ne manquent jamais de nous séduire.

Par exemple, lorsque la poésie, l'histoire, la chimie, ou telle autre science humaine qu'il vous plaira, a frappé l'imagination d'un jeune homme de quelques mouvements d'admiration, s'il n'a soin de veiller sur l'effort que ces mouvements font sur son esprit, s'il n'examine à fond quels sont les avantages de ces sciences, s'il ne compare la peine qu'il aura à les apprendre avec le profit qu'il en pourra recevoir, enfin s'il n'est curieux autant qu'il le faut être pour bien juger, il y a grand danger que son admiration, ne lui faisant voir ces sciences que par le bel endroit, ne le séduise ; il est même fort à craindre qu'elle ne lui corrompe le cœur de telle manière qu'il ne puisse plus se défaire de son illusion, quoiqu'il la reconnaisse dans la suite ; parce qu'il n'est pas possible d'effacer de son cerveau des traces profondes qu'une admiration continuelle y aura gravées : c'est pour cela qu'il faut veiller sans cesse à la pureté de son imagination, c'est-à-dire qu'il faut empêcher qu'il ne s'y forme de ces traces dangereuses qui corrompent l'esprit et le cœur ; et voici la manière dont il s'y faut prendre, qui sera utile non-seulement contre l'excès de l'admiration, mais aussi contre toutes les autres passions.

Lorsque le mouvement des esprits animaux est assez violent pour faire dans le cerveau de ces traces profondes qui corrompent l'imagination, il est toujours accompagné de quelque émotion de l'âme ; ainsi l'âme ne pouvant être émue sans le sentir, elle est suffisamment avertie de prendre garde à elle et d'examiner s'il lui est avantageux que ces traces s'achèvent et se fortifient ; mais dans le temps de l'émotion, l'esprit n'étant pas assez libre pour bien juger de l'utilité de ces traces, à cause que cette émotion le trompe et l'incline à



les favoriser, il faut faire tous ses efforts pour arrêter cette émotion, ou pour détourner ailleurs le mouvement des esprits qui la cause, et cependant il est absolument nécessaire de suspendre son jugement.

Or il ne faut pas s'imaginer que l'âme puisse toujours par sa seule volonté arrêter ce cours d'esprits qui l'empêche de faire usage de sa raison. Ses forces ordinaires ne sont pas suffisantes pour faire cesser des mouvements qu'elle n'a pas excités; de sorte qu'elle doit se servir d'adresse pour tâcher de tromper un ennemi qui ne l'attaque que par surprise.

Comme le mouvement des esprits réveille dans l'âme certaines pensées, nos pensées excitent aussi dans notre cerveau certains mouvements; ainsi, lorsque nous voulons arrêter quelque mouvement d'esprits qui s'excite en nous, il ne suffit pas de vouloir qu'il cesse, car cela n'est pas toujours capable de l'arrêter, il faut se servir d'adresse et se représenter des choses contraires à celles qui excitent et qui entretiennent ce mouvement, et cela fera révulsion; mais si nous voulons seulement déterminer ailleurs un mouvement d'esprits déjà excité, nous ne devons pas penser à des choses contraires, mais seulement à des choses différentes de celles qui l'ont produit, et cela fera sans doute diversion.

Mais parce que la diversion et la révulsion seront grandes ou petites, à proportion que nos nouvelles pensées seront accompagnées d'un grand ou d'un petit mouvement d'esprits, il faut avoir soin de bien remarquer quelles sont les pensées qui nous agitent le plus afin de pouvoir dans les occasions pressantes les représenter à notre imagination qui nous séduit, et il faut tâcher de se faire une habitude si forte de cette manière de résistance, qu'il ne s'excite plus dans notre âme de mouvement qui nous surprenne.

Si l'on a soin d'attacher fortement la pensée de



l'éternité ou quelque'autre pensée solide aux mouvements extraordinaires qui s'excitent en nous, il n'arrivera plus de mouvements violents et extraordinaires qu'ils ne réveillent en même temps cette idée et qu'ils ne fournissent par conséquent des armes pour leur résister : ces choses sont prouvées par l'expérience et par les raisons que l'on a dites dans le chapitre *de la liaison des idées*; de sorte qu'on ne doit pas s'imaginer qu'il soit absolument impossible de vaincre par adresse l'effort de ses passions lorsqu'on en a une ferme volonté.

Néanmoins, il ne faut pas prétendre qu'on se rende impeccable ni que l'on puisse éviter toute erreur par cette sorte de résistance ; car, premièrement, il est difficile d'acquérir et de conserver cette habitude que nos mouvements extraordinaires réveillent en nous certaines idées propres pour les combattre ; secondement, supposez qu'on l'ait acquise, ces mouvements d'esprits exciteront directement les idées qu'il faut combattre, et indirectement celles par lesquelles il les faut combattre ; de sorte que les mauvaises idées étant les principales, elles auront toujours plus de force que celles qui ne sont qu'accessoires, et il sera toujours nécessaire que la volonté résiste ; en troisième lieu, ces mouvements d'esprits peuvent être si violents, qu'ils remplissent toute la capacité de l'âme, de sorte qu'il n'y reste plus de place, s'il est permis de parler ainsi, pour recevoir l'idée accessoire propre pour faire révulsion dans les esprits, ou pour l'y recevoir de telle manière qu'on la puisse considérer avec quelque attention ; enfin, il y a tant de circonstances particulières qui peuvent rendre ce remède inutile, que l'on ne doit pas trop s'y fier, quoiqu'il ne faille pas aussi le négliger. On doit sans cesse recourir à la prière pour recevoir du ciel le secours nécessaire dans le temps du combat,



et tâcher cependant de se rendre présente à l'esprit quelque vérité si solide et si forte que l'on puisse par ce moyen vaincre les passions les plus violentes, car il faut que je dise ici en passant que des personnes de piété retombent souvent dans les mêmes fautes, parce qu'elles remplissent leur esprit d'un grand nombre de vérités qui ont plus d'éclat que de force, et qui sont plus propres à dissiper et à partager leur esprit qu'à le fortifier contre les tentations; au lieu que des personnes grossières et peu éclairées sont fidèles dans leur devoir, parce qu'elles se sont rendu familière quelque grande et solide vérité qui les fortifie et qui les soutient en toutes rencontres.

---



## CHAPITRE IX

De l'amour et de l'aversion, et de leurs principales espèces.

L'amour et l'aversion sont les premières passions qui succèdent à l'admiration. Nous ne considérons pas longtemps un objet sans découvrir les rapports qu'il a avec nous, ou avec quelque chose que nous aimons. L'objet que nous aimons, et auquel par conséquent nous sommes unis par notre amour, nous étant presque toujours présent aussi bien que celui que nous admirons actuellement, notre esprit fait sans peine et sans de grandes réflexions les comparaisons nécessaires pour découvrir les rapports qu'ils ont entre eux et avec nous, ou bien il en est averti naturellement par des sentiments prévenants de plaisir et de douleur; et alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous et pour l'objet que nous aimons, s'étend jusqu'à celle que nous admirons, si le rapport qu'elle a immédiatement avec nous, ou avec quelque chose qui nous soit uni, nous paraît avantageux ou par la connaissance ou par le sentiment; or ce nouveau mouvement de l'âme, ou plutôt ce mouvement de l'âme nouvellement déterminé, étant joint à celui des esprits animaux et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce nouveau mouvement d'esprit produit dans le cerveau, est la passion qu'on appelle ici *amour*.

Mais, si nous sentons par quelque douleur, ou si nous



découvrons par une connaissance claire et évidente que l'union ou le rapport de l'objet que nous admirons nous est désavantageux, ou à quelque chose qui nous soit uni, alors le mouvement d'amour que nous avons pour nous et pour la chose qui nous est unie, se borne dans nous ou se porte vers elle; il ne suit point la vue de l'esprit, il ne se répand point vers l'objet de notre admiration. Mais comme le mouvement vers le bien en général que l'auteur de la nature imprime sans cesse dans l'âme ne la porte que vers ce que l'on connaît et que l'on sent comme bon ou comme convenable à notre nature, on peut dire que le refus que fait l'âme de s'approcher et de s'unir avec un objet qui ne lui convient nullement, est une espèce de mouvement volontaire dont le terme est le néant; or ce mouvement volontaire de l'âme étant joint à celui des esprits et du sang, et suivi du sentiment qui accompagne la nouvelle disposition que ce mouvement d'esprit produit dans le cerveau, est la passion que l'on appelle ici *aversion*.

Cette passion est entièrement contraire à l'amour, mais elle n'est jamais sans amour; elle est entièrement contraire à l'amour, car elle sépare, et l'amour unit; elle a le néant pour son terme, et l'amour a toujours l'être pour objet; elle résiste au mouvement naturel et le rend inutile, et l'amour s'y abandonne et le rend victorieux. Mais elle n'est jamais séparée de l'amour; car si le mal qui est son objet est pris pour la privation du bien, fuir le mal c'est fuir la privation du bien, c'est-à-dire tendre vers le bien; et ainsi l'aversion de la privation du bien est l'amour du bien. Mais si le mal est pris pour la douleur, l'aversion de la douleur n'est pas l'aversion de la privation du plaisir, puisque la douleur étant un sentiment aussi réel que le plaisir, elle n'en est pas la privation; mais l'aversion de la dou-



leur étant l'aversion de quelque misère intérieure, on n'aurait point cette aversion si l'on ne s'aimait : enfin le mal se peut prendre parce qu'il cause en nous la douleur, ou pour ce qui nous prive du bien ; et alors l'aversion dépend de l'amour de nous-mêmes, ou de l'amour de quelque chose à laquelle nous souhaitons d'être unis. L'amour et l'aversion sont donc les deux passions-mères opposées entre elles ; mais l'amour est la première, la principale et la plus universelle.

On distingue souvent, dans la morale, les vertus ou les espèces de charités par la différence des objets ; mais cela confond quelquefois la véritable idée qu'on doit avoir de la vertu, laquelle dépend plutôt de la fin qu'on se propose que de toute autre chose. Ainsi nous ne croyons pas en devoir faire de même des passions : nous ne les distinguerons point ici par les objets, parce qu'un seul objet peut les exciter toutes, et que dix objets peuvent n'en exciter qu'une même ; car encore que les objets soient différents entre eux, ils ne sont pas toujours différents par rapport à nous, et ils n'excitent pas en nous des passions différentes. Un bâton de maréchal de France promis est différent d'une crosse promise ; cependant ces deux marques d'honneur excitent à peu près dans les ambitieux la même passion, parce qu'elles réveillent dans l'esprit une même idée de bien : mais un bâton de maréchal de France, promis, accordé, possédé, ôté, excite des passions toutes différentes, à cause qu'il réveille dans l'esprit différentes idées de bien.

Il ne faut donc pas multiplier les passions selon les différents objets qui les causent, mais il en faut seulement admettre autant qu'il y a d'idées accessoires, qui accompagnent l'idée principale du bien ou du mal, et qui la changent considérablement par rapport à nous. Car l'idée générale du bien ou la sensation du plaisir qui



est un bien à celui qui le goûte, agitant l'âme et les esprits animaux, elle produit la passion générale de l'amour, et les idées accessoires de ce bien déterminent l'agitation générale de l'âme et le cours des esprits animaux, d'une manière particulière qui met l'esprit et le corps dans la disposition où ils doivent être par rapport au bien que l'on aperçoit, et elles produisent ainsi toutes les passions particulières.

Ainsi, l'idée générale du bien produit un amour indéterminé, qui n'est qu'une suite de l'amour-propre ou du désir naturel d'être heureux.

L'idée du bien que l'on possède produit un amour de joie.

L'idée d'un bien que l'on ne possède pas, mais que l'on espère de posséder, c'est-à-dire que l'on juge pouvoir posséder, produit un amour de désir.

Enfin, l'idée d'un bien que l'on ne possède pas et que l'on n'espère pas de posséder, ou, ce qui fait le même effet, l'idée d'un bien que l'on n'espère pas de posséder sans la perte de quelque autre, ou que l'on ne peut conserver lorsqu'on le possède, produit un amour de tristesse. Ce sont là les trois passions simples ou primitives qui ont le bien pour objet, car l'espérance qui produit la joie n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Mais on doit remarquer que les hommes ne bornent point leur être dans eux-mêmes, et qu'ils l'étendent à toutes les choses et à toutes les personnes auxquelles il leur paraît avantageux de s'unir. De sorte qu'on doit concevoir qu'ils possèdent en quelque manière un bien, lorsque leurs amis en jouissent, quoiqu'ils ne le possèdent pas immédiatement par eux-mêmes. Ainsi, lorsque je dis que la possession du bien produit la joie, je ne l'entends pas seulement de la possession ou de l'union immédiate, mais de toute autre, car nous sentons natu-



rellement de la joie lorsqu'il arrive quelque bonne fortune à ceux que nous aimons.

Le mal, comme j'ai déjà dit, se peut prendre en trois manières : ou pour la privation du bien, ou pour la douleur, ou enfin pour la chose qui cause la privation du bien ou qui produit la douleur.

Dans le premier sens, l'idée du mal étant la même que l'idée d'un bien que l'on ne possède pas, il est visible que cette idée produit la tristesse, ou le désir, ou même la joie, car la joie s'excite toujours lorsqu'on se sent privé de la privation du bien, c'est-à-dire lorsqu'on possède le bien. De sorte que les passions qui regardent le mal pris en ce sens sont les mêmes que celles qui regardent le bien, parce qu'en effet elles ont aussi le bien pour leur objet.

Que si par le mal on entend la douleur, laquelle seule est toujours un mal réel à celui qui la souffre dans le temps qu'il la souffre, alors le sentiment de ce mal produit les passions de tristesse et de désir de l'anéantissement de ce mal, passions qui sont des espèces d'aversion et non d'amour, car leur mouvement est entièrement opposé à celui qui accompagne la vue du bien, ce mouvement n'étant que l'opposition de l'âme qui résiste à l'impression naturelle, c'est-à-dire un mouvement dont le terme est le néant.

Le sentiment actuel de la douleur produit une aversion de tristesse.

La douleur que l'on ne souffre pas, mais que l'on craint de souffrir, produit une aversion de désir dont le terme est le néant de cette douleur.

Enfin, la douleur que l'on ne souffre pas et que l'on ne craint point de souffrir, ou, ce qui fait le même effet, la douleur que l'on n'appréhende point de souffrir sans quelque grande récompense, ou la douleur dont on se sent délivré, produit une aversion de joie. Ce sont là



les trois passions simples ou primitives qui ont le mal pour objet, car la crainte qui produit la tristesse n'est point une émotion de l'âme, mais un simple jugement.

Enfin, si par le mal on entend la personne ou la chose qui nous prive du bien ou qui nous fait souffrir de la douleur, l'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, ou simplement un mouvement d'aversion. L'idée du mal produit un mouvement d'amour et d'aversion tout ensemble, lorsque le mal est ce qui nous prive du bien, car c'est par un même mouvement que l'on tend vers le bien et que l'on s'éloigne de ce qui en empêche la possession. Mais cette idée produit seulement un mouvement d'aversion, lorsque c'est l'idée d'un mal qui nous fait souffrir de la douleur, parce que c'est par un même mouvement d'aversion que l'on hait la douleur et celui qui nous la fait souffrir.

Ainsi, il y a trois passions simples ou primitives qui regardent le bien, et autant d'autres qui regardent la douleur ou celui qui la cause, savoir : la joie, le désir et la tristesse. Car on a de la joie lorsque le bien est présent ou que le mal est passé ; on sent de la tristesse lorsque le bien est passé et que le mal est présent, et l'on est agité de désir lorsque le bien et le mal sont futurs.

Les passions qui regardent le bien sont des déterminations particulières du mouvement que Dieu nous donne pour le bien en général, et c'est pour cela que leur objet est réel ; mais les autres qui n'ont point Dieu pour cause de leur mouvement n'ont que le néant pour leur terme ; je veux dire que ces passions sont plutôt des cessations de mouvement que des mouvements réels ; on cesse alors de vouloir plutôt qu'on ne veut.

---



## CHAPITRE X

Des passions en particulier, et en général de la manière de les expliquer et de reconnaître les erreurs dont elles sont la cause.

Si l'on considère de quelle manière les passions se composent, on reconnaîtra visiblement que leur nombre ne se peut déterminer, et qu'il y en a beaucoup plus que nous n'avons de termes pour les exprimer. Les passions ne tirent pas seulement leurs différences de la différente combinaison des trois primitives, car de cette sorte il y en aurait fort peu; mais leur différence se prend encore des différentes perceptions et des différents jugements qui les causent ou qui les accompagnent. Ces différents jugements que l'âme fait des biens et des maux produisent des mouvements différents dans les esprits animaux, pour disposer le corps par rapport à l'objet, et ils causent par conséquent dans l'âme des sentiments qui ne sont point entièrement semblables. Ainsi ils sont cause que l'on remarque de la différence entre certaines passions dont les émotions ne sont point différentes.

Cependant l'émotion de l'âme étant la principale chose qui se rencontre dans chacune de nos passions, il est beaucoup mieux de les rapporter toutes aux trois primitives dans lesquelles ces émotions sont fort différentes, que de les traiter confusément et sans ordre, par rapport aux différentes perceptions que l'on peut



avoir d'une infinité de biens et maux qui les causent.

Lorsque l'âme aperçoit un bien dont elle peut jouir, on peut dire peut-être qu'elle l'espère, quoiqu'elle ne le désire pas ; mais il est visible qu'alors son espérance n'est point une passion, mais un simple jugement. Car c'est l'émotion qui accompagne l'idée d'un bien, dont on juge que la jouissance est possible, qui fait que l'espérance est une passion véritable. Lorsque l'espérance se change en sécurité, c'est encore la même chose ; elle n'est passion qu'à cause de l'émotion de joie qui se mêle alors avec celle du désir ; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant manquer, n'est une passion qu'à cause que l'avant-goût du bien nous agite. Enfin, lorsque l'espérance diminue et que le désespoir lui succède, il est encore visible que ce désespoir n'est une passion qu'à cause de l'émotion de la tristesse qui se mêle alors avec celle du désir ; car le jugement de l'âme qui considère un bien comme ne lui pouvant arriver, n'est point une passion si ce jugement ne nous agite.

Mais, parce que l'âme ne considère jamais de bien ou de mal sans quelque émotion et sans qu'il arrive même dans le corps quelque changement, on donne souvent le nom de passion au jugement qui produit la passion, à cause que l'on confond tout ce qui se passe et dans l'âme et dans le corps à la vue de quelque bien ou de quelque mal. Car les mots d'espérance, de crainte, de hardiesse, de honte, d'impudence, de colère, de pitié, de moquerie, de regret, enfin le nom de toutes les autres passions sont, dans l'usage ordinaire, des expressions abrégées de plusieurs termes, par lesquels on peut expliquer en détail tout ce que les passions renferment.

On comprend par le mot de passion la vue du rapport qu'une chose a avec nous, l'émotion et le sentiment de l'âme, l'ébranlement du cerveau et le mouvement des



esprits, une nouvelle émotion et un nouveau sentiment de l'âme, et enfin un sentiment de douceur qui accompagne toujours les passions et qui les rend toutes agréables. On entend toutes ces choses. Mais quelquefois on entend seulement par le nom de quelque passion, ou le jugement qui la cause, ou l'émotion seule de l'âme, ou le mouvement seul des esprits et du sang, ou enfin quelque autre chose qui accompagne l'émotion de l'âme.

C'est une chose fort utile à la connaissance de la vérité que d'abrégier les idées et leurs expressions ; mais souvent cela est cause de quelque erreur, principalement lorsque ces idées s'abrègent par un usage populaire. Car il ne faut jamais abrégier ses idées que lorsqu'on se les est rendues très-claires et très-distinctes par une grande application d'esprit, et non pas comme l'on fait ordinairement des passions et de toutes les choses sensibles, lorsqu'on se les est rendues familières par des sentiments et par l'action seule de l'imagination qui trompe l'esprit.

Il y a bien de la différence entre les idées pures de l'esprit et les sensations ou les émotions de l'âme. Les idées pures de l'esprit sont claires et distinctes, mais il est difficile de se les rendre familières. Les sensations et les émotions de l'âme sont au contraire très-familières, mais il est impossible de les connaître clairement et distinctement. Les nombres, l'étendue et leurs propriétés se connaissent clairement, mais lorsqu'on ne les a pas rendus sensibles par quelques caractères qui les expriment, il est difficile de se les représenter, car tout ce qui est abstrait ne touche point. Les sensations au contraire et les émotions de l'âme se représentent facilement à l'esprit, quoiqu'on ne les connaisse que d'une manière fort confuse et fort imparfaite, et tous les termes qui les excitent frappent fortement, l'âme et la rendent attentive. Il arrive de là que l'on s'imagine souvent bien com-



prendre des discours absolument incompréhensibles ; et lorsqu'on lit certaines descriptions des sentiments et des passions de l'âme, on se persuade qu'on les entend parfaitement, parce qu'on en est touché vivement et que tous les mots qui frappent les yeux agitent l'âme. Dès que l'on prononce devant nous le mot de honte, de désespoir, d'impudence, etc., il se réveille aussitôt dans notre esprit une certaine idée confuse et un certain sentiment obscur qui nous applique fortement ; et parce que ce sentiment nous est fort familier et qu'il se représente à nous sans peine et sans effort d'esprit, nous nous persuadons qu'il est clair et distinct. Cependant ces mots sont les noms des passions composées, et par conséquent des expressions abrégées que l'usage populaire a faites de plusieurs idées confuses et obscures.

Comme nous sommes obligés de nous servir des termes approuvés par l'usage, on ne doit pas être surpris de trouver de l'obscurité et quelquefois une espèce de contradiction dans nos paroles. Et si l'on fait réflexion que les sentiments et les émotions de l'âme, qui répondent aux termes dont on se sert en de semblables discours, ne sont pas tout à fait les mêmes dans tous les hommes, à cause de leurs différentes dispositions d'esprit, on ne nous condamnera pas facilement lorsqu'on n'entrera pas dans nos opinions. Je ne dis pas tant ceci pour me mettre à couvert des objections qu'on me pourrait faire que pour faire, bien comprendre la nature des passions et ce qu'on doit penser des traités que l'on compose sur cette matière.

Après toutes ces précautions, je crois pouvoir dire que toutes les passions se peuvent rapporter aux trois primitives, savoir : au désir, à la joie et à la tristesse, et que c'est principalement par les différents jugements que l'âme fait des biens et des maux, que celles qui se



rappellent à une même passion primitive sont différentes entre elles.

Je puis dire que l'espérance, la crainte et l'irrésolution qui tient le milieu entre ces deux, sont des espèces de désirs; que la hardiesse, le courage, l'émulation, etc., ont plus de rapport à l'espérance qu'à toutes les autres, et que la peur, la lâcheté, la jalousie, etc., sont des espèces de craintes.

Je puis dire que l'allégresse et la gloire, la faveur et la reconnaissance sont des espèces de joies causées par la vue du bien que nous connaissons en nous, ou dans ceux auxquels nous sommes unis; comme le ris ou la moquerie est une espèce de joie qui s'excite ordinairement en nous à la vue du mal qui arrive à ceux desquels nous sommes séparés; enfin que le dégoût, l'ennui, le regret, la pitié et l'indignation sont des espèces de tristesses causées par la vue de quelque chose qui nous déplaît.

Mais outre ces passions et plusieurs autres que je ne nomme point, qui se rapportent particulièrement à quelqu'une des passions primitives, il y en a encore plusieurs autres dont l'émotion est presque également composée, ou de celle du désir et de la joie, comme l'impudence, la colère et la vengeance; ou de celles du désir et de la tristesse, comme la honte, le regret et le dépit; ou de toutes les trois ensemble, lorsqu'il se trouve des motifs de joie et de tristesse joints ensemble. Mais quoique ces dernières passions n'aient pas, que je sache, des noms particuliers, elles sont cependant des plus communes; parce qu'en cette vie nous ne goûtons presque jamais de bien sans quelque mal, et que nous ne souffrons presque jamais de mal sans quelque espérance d'en être délivré et de jouir de quelque bien. Et quoique la joie soit entièrement contraire à la tristesse, elle la souffre néanmoins, et même elle partage avec cette pas-