

Thomas HOBBS (1640)

DE LA NATURE HUMAINE

ou

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

(Essai traduit de l'anglais par le baron D'Holbach)

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Thomas HOBBS (1640)

DE LA NATURE HUMAINE

ou

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

Une édition électronique réalisée à partir du livre de Thomas Hobbes, De la Nature humaine ou Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes déduites d'après des principes philosophiques qui ne sont ni reçus ni connus. Essai traduit de l'Anglais par le baron d'Holbach.

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 18 mars 2002 à Chicoutimi, Québec.



Table des matières

[Publications de Thomas Hobbes](#)

[De quoi est-il question dans De la nature humaine ?](#)

[Brève biographie](#) de Thomas Hobbes

[Épître dédicatoire](#), par Thomas Hobbes, 9 mai 1640.

[CHAPITRE I](#)

Nature de l'homme, composée des facultés du corps et de celles de l'esprit.

[CHAPITRE II](#)

1. Des conceptions. 2. Définition du sentiment. 3. D'où vient la différence des conceptions. 4. Quatre propositions relatives à la nature de la conception. 5. Preuve de la première. 6. Preuve de la seconde. 7. et 8. Preuves de la troisième. 9. Preuve de la quatrième. 10. De l'erreur de nos sens.

[CHAPITRE III](#)

1. Définition de l'imagination. 2. Définition du sommeil et des rêves. 3. Cause des rêves. 4. La fiction définie. 5. Définition des fantômes. 6. Définition de la mémoire. 7. En quoi la mémoire consiste. 8. Pourquoi dans les rêves l'homme ne croit jamais rêver. 9. Pourquoi il y a peu de choses qui paraissent étranges dans les rêves. 10. Qu'un rêve peut être pris pour une réalité ou pour une vision.

[CHAPITRE IV](#)

1. Du discours. 2. De la liaison des pensées. 3. De l'extravagance. 4. De la sagacité. 5. De la réminiscence. 6. De l'expérience. 7. De l'attente. 8. De la conjecture. 9. Des signes. 10. De la prudence. 11. Des précautions à conclure d'après l'expérience.

[CHAPITRE V](#)

1. Des marques. 2. Des noms ou appellations. 3. Des noms positifs et négatifs. 4. L'avantage des noms nous rend susceptibles de science. 5. Des noms généraux et particuliers. 6. Les universaux n'existent point dans la nature des choses. 7. Des noms équivoques. 8. De l'entendement. 9. De l'affirmation, de la négation, de la proposition. 10. Du vrai et du faux. 11. De l'argumentation

ou raisonnement. 12. De ce qui est conforme ou contraire à la raison. 13. Les mots causes de la science ainsi que de l'erreur. 14. Translation du discours de l'esprit dans le discours de la langue et de l'erreur qui en résulte.

CHAPITRE VI

1. Des deux sortes de sciences. 2. La vérité et l'évidence nécessaires à la science. 3. Définition de l'évidence. 4. Définition de la science. 5. Définition de la supposition. 6. Définition de l'opinion. 7. Définition de la croyance. 8. Définition de la conscience. 9. Il est des cas où la croyance ne vient pas moins du doute que de la science.

CHAPITRE VII

1. Du plaisir, de la douleur, de l'amour et de la haine. 2. Du désir, de l'aversion, de la crainte. 3. Du bien et du mal, du beau et du honteux. 4. De la fin, de la jouissance. 5. Du profitable, de l'usage, de la vanité. 6. De la félicité. 7. Du mélange du bien et du mal. 8. Du plaisir et de la douleur des sens; de la joie et du chagrin.

CHAPITRE VIII

1. et 2. En quoi consistent les plaisirs des sens. 3. et 4. De l'imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme. 5. De l'honneur, de l'honorable, du mérite. 6. Des marques d'honneur. 7. Du respect. 8. Des passions.

CHAPITRE IX

1. De la gloire, de la fausse gloire, de la vaine gloire. 2. De l'humilité et de l'abjection. 3. De la honte. 4. Du courage. 5. De la colère. 6. De la vengeance. 7. Du repentir. 8. De l'espérance, du désespoir, de la défiance. 9. De la confiance. 10. De la pitié et de la dureté. 11. De l'indignation. 12. De l'émulation et de l'envie. 13. Du rire. 14. Des pleurs. 15. De la luxure. 16. De l'amour. 17. De la charité. 18. De l'admiration et de la curiosité. 19. De la passion de ceux qui courent en foule pour voir le danger. 20. De la grandeur d'âme et de la pusillanimité. 21. Vue générale des passions comparées à une course.

CHAPITRE X

1. Autres causes des variétés dans les capacités et les talents. 2. La différence des esprits vient de la différence des passions. 3. De la sensualité et de la stupidité. 4. Ce qui constitue le jugement. 5. De la légèreté d'esprit. 6. De la gravité ou fermeté. 7. De la stolidité. 8. De l'indocilité. 9. De l'extravagance ou folie. 10. et 11. Différentes espèces de folies.

CHAPITRE XI

1. 2. et 3. De la divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, et ce que signifient les attributs qu'on lui donne. 4. Ce qu'on entend par le mot esprit. 5. Ce qu'on peut penser sur la nature des anges ou esprits, d'après l'Écriture sainte. 6. L'opinion des païens touchant les esprits ne prouve point leur existence. 7. Elle n'est fondée que sur la foi que nous avons dans la révélation. Caractères du bon et du mauvais esprit, de la bonne et de la mauvaise inspiration. 8. La divinité des Écritures n'est fondée que sur la foi. 9. La foi n'est que la confiance en des hommes vraiment inspirés. 10. Dans le doute on doit préférer, à sa propre opinion, le sentiment de l'Église. 11. Affections des hommes envers Dieu. 12. Comment on honore Dieu.

CHAPITRE XII

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

CHAPITRE XIII

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

Conclusion

Publications de Thomas Hobbes

Les Éléments de la loi naturelle et politique, 1640.

De la nature humaine, 1640.

*Troisièmes Objections aux Méditations sur la philosophie première de
Descartes, 1640*

Du citoyen, 1642.

Léviathan, 1651.

De la liberté et de la nécessité, 1654.

De corpore, 1655.

Béhémoth, 1668.

[Retour à la table des matières](#)

DE LA NATURE HUMAINE

[Retour à la table des matières](#)

1. Pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il est important de connaître la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique et ce que nous entendons par loi.

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

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

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

7. Quant aux facultés de l'esprit, il y en a deux espèces : connaître et imaginer, ou concevoir et se mouvoir.

(Extraits)

DE LA NATURE HUMAINE

[Retour à la table des matières](#)

Hobbes compose *De la nature humaine* en 1640, alors que commence la révolution anglaise -dont il établira plus tard le bilan désastreux dans le *Béhémoth*. L'ouvrage circule tout d'abord sous forme manuscrite. Première partie de *The Elements of Law, Natural and Politic* (*Les Éléments de la loi naturelle et politique*), *De la nature humaine* est publié en 1650, séparé de la deuxième partie (*Dit corps politique*). Hobbes y interroge la nature de l'homme pris isolément. Il établit une classification raisonnée des facultés et des passions humaines : entendement, imagination, langage, religion. Il s'agit ici pour Hobbes d'établir les principes d'une anthropologie rigoureuse qu'il articulera ensuite au problème politique du rapport des individus entre eux. La politique comme science du fait social requiert l'analyse de la constitution des individus qui le composent. L'homme, par nature, est un être de désir. Il est mû par un effort pour persévérer dans l'être. *De la nature humaine* finit où commence la politique, au seuil de l'inévitable confrontation meurtrière des désirs de chacun. Après avoir lu la présente traduction du baron d'Holbach de *Human Nature*, Diderot écrit à Sophie Volland : "C'est un livre à lire et à commenter toute sa vie."

THOMAS HOBBS

[Retour à la table des matières](#)

Thomas Hobbes naquit à Malmesbury en 1588. Après des études à l'université d'Oxford, il devint précepteur du fils aîné de Lord Cavendish à qui il restera lié. Sa traduction (publiée en 1628) de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* de Thucydide témoigne de son intérêt précoce pour la philosophie politique dans sa vocation à penser la nature conflictuelle du rapport des hommes entre eux. Au cours d'un voyage en Europe, il rend visite à Galilée à Florence et se lie avec Mersenne et Gassendi à Paris. C'est en 1640 qu'il rédige *De la nature humaine*. En 1642 sont publiées ses *Objections aux Méditations métaphysiques* de Descartes. Il compose le *Léviathan* en 1647. Sa parution, en 1651, lui vaudra d'être accusé d'athéisme, et c'est à l'intervention du roi qu'il devra d'éviter une condamnation par la Chambre des communes. Délaissant alors les écrits politiques, il traduit *l'Iliade* et *l'Odyssée*, et rédige en latin, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, son autobiographie. Hobbes est mort à Hardwick le 4 décembre 1679.

ÉPÎTRE DÉDICATOIRE

**Au très honorable Guillaume
comte de Newcastle, gouverneur
de Son Altesse royale le prince de
Galles, et membre du conseil privé
de Sa Majesté.**

[Retour à la table des matières](#)

Mon très honoré Lord,

La raison et la passion, les principaux ingrédients de la nature humaine, ont fait éclore deux espèces de sciences, l'une mathématique et l'autre dogmatique. La première ne donne aucun lieu aux contestations, consistant uniquement dans la comparaison de la figure et du mouvement, objets sur lesquels la vérité et l'intérêt des hommes ne se trouvent point en opposition. Dans la seconde au contraire tout est sujet à dispute, parce qu'elle s'occupe à comparer les hommes, et qu'elle examine leurs droits et leurs avantages, objets sur lesquels toutes les fois que la raison sera contraire à l'homme, l'homme sera contraire à la raison. De là vient que ceux qui ont écrit sur la justice et la politique en général se contredisent souvent eux-mêmes, et sont contredits par les autres. L'unique moyen de ramener cette

doctrine aux règles infaillibles de la raison, c'est de commencer par établir des principes que la passion ne puisse attaquer, d'élever par degrés sur ces fondements solides et de rendre inébranlables des vérités puisées dans les lois de nature, qui jusqu'ici ont été bâties en l'air. Ces principes, Mylord, sont ceux que je vous ai déjà exposés dans nos entretiens particuliers, et que, suivant vos désirs, j'ai placés ici dans un ordre méthodique. Je laisse à ceux qui en auront le loisir ou la volonté le soin d'appliquer ces principes à la conduite des souverains avec des souverains, ou des souverains avec des sujets ; je me contente de vous les présenter ici comme les seuls fondements d'une telle science. Pour le style, j'ai plus consulté la logique que la rhétorique ; quant à la doctrine, j'ai tâché de la fortifier de preuves, et les conclusions que j'en tire sont telles que, faute d'y avoir fait attention, le gouvernement et la paix n'ont été jusqu'à ce jour fondés que sur des craintes mutuelles. Il serait donc très avantageux pour la République que chacun adoptât, sur la loi et la politique, les opinions que j'expose dans cet ouvrage ; ce motif suffit, je pense, pour justifier la liberté que je prends de le mettre sous votre protection, afin qu'il puisse se faire jour jusqu'à ceux qui se trouvent le plus intéressés aux objets qu'il contient. Je ne désire du reste que la continuation des faveurs dont vous daignez m'honorer; tout m'oblige à faire des efforts pour les mériter par mon zèle à remplir les ordres que vous voudrez bien me donner.

Je suis,
Mon très honoré Lord,

Votre très humble et très obligé serviteur

THOMAS HOBBS,
le 9 mai 1640.

Chapitre I

Nature de l'homme composée des facultés du corps et de celles de l'esprit.

[Retour à la table des matières](#)

1. Pour se faire une idée claire des éléments du droit naturel et de la politique, il est important de connaître la nature de l'homme, de savoir ce que c'est qu'un corps politique et ce que nous entendons par loi. Depuis l'Antiquité jusqu'à nous, les écrits multipliés qui ont paru sur ces objets n'ont fait qu'accroître les doutes et les disputes : mais la véritable science ne devant produire ni doutes ni disputes, il est évident que ceux qui jusqu'ici ont traité ces matières ne les ont point entendues.

2. Mes opinions ne peuvent causer aucun mal, quand même je m'égarerais autant que ceux qui m'ont précédé dans la même carrière. Le pis-aller serait de laisser les hommes au point où ils en sont, je veux dire dans le doute et la dispute. Cependant, comme je ne prétends rien avancer sans examen, et comme je ne veux que présenter aux hommes des vérités déjà connues ou qu'ils sont à portée de découvrir par leur propre expérience,

j'ose me flatter de m'égarer beaucoup moins ; et s'il m'arrive de tomber dans quelque erreur, ce ne sera qu'en tirant des conséquences trop précipitées, écueil que je tâcherai d'éviter autant qu'il dépendra de moi.

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

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

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

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

7. Quant aux facultés de l'esprit, il y en a deux espèces : connaître et *imaginer*, ou concevoir et se mouvoir. Commençons par la faculté de connaître. Pour comprendre ce que j'entends par la faculté de connaître, il faut se rappeler qu'il y a continuellement dans notre esprit des images ou des concepts des choses qui sont hors de nous, en sorte que si un homme vivait et que tout le reste du monde fût anéanti, il ne laisserait pas de conserver l'image des choses qu'il aurait précédemment aperçues ; en effet chacun sait par sa propre expérience que l'absence ou la destruction des choses une-fois imaginées ne produit point l'absence ou la destruction de l'imagination elle-même. L'image ou représentation des qualités des êtres qui sont hors de nous est ce qu'on nomme le *concept*, *l'imagination*, *l'idée*, la *notion*, la *connaissance* de ces êtres : la faculté ou le pouvoir par lequel nous sommes capables d'une telle connaissance est ce que j'appelle ici *pouvoir cognitif* ou *conceptif*, ou pouvoir de connaître ou de concevoir.

Chapitre II

1. Des conceptions. 2. Définition du sentiment. 3. D'où vient la différence des conceptions. 4. Quatre propositions relatives à la nature de la conception. 5. Preuve de la première. 6. Preuve de la seconde. 7. et 8. Preuves de la troisième. 9. Preuve de la quatrième. 10. De l'erreur de nos sens.

[Retour à la table des matières](#)

1. Après avoir expliqué ce que j'entends par *concevoir*, ou par d'autres mots équivalents, je vais parler des conceptions mêmes, et je ferai voir leurs différences, leurs causes, la façon dont elles sont produites, autant que cela sera nécessaire en cet endroit.

2. Originellement toute conception procède de l'action de la chose dont elle est la conception. Lorsque l'action est présente, la conception que cette action produit se nomme *sentiment*, et la chose par l'action de laquelle le sentiment est produit se nomme l'objet du sens.

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

4. Comme dans la vision, l'image, composée de couleur et de figure, est la connaissance que nous avons des qualités de l'objet de ce sens, il n'est pas difficile à un homme d'être dans l'opinion que la couleur et la figure sont les vraies qualités de l'objet, et par conséquent que le son ou le bruit sont les qualités de la cloche ou de l'air. Cette idée a été si longtemps reçue que le sentiment contraire doit paraître un paradoxe étrange ; cependant, pour maintenir cette opinion, il faudrait supposer des espèces visibles et intelligibles allant et venant de l'objet ; ce qui est pire qu'un paradoxe, puisque c'est une impossibilité.

Je vais donc tâcher de prouver clairement les principes suivants.

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

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

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

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

5. Tout homme a l'expérience d'avoir vu le soleil ou d'autres objets visibles réfléchis dans l'eau ou dans des verres ; cette expérience suffit seule pour conclure que l'image et la couleur peuvent être là où n'est pas la chose qu'on voit. Mais comme on peut dire que, quoique l'image dans l'eau ne soit point dans l'objet, mais soit une chose purement fantastique, cependant il peut y avoir réellement de la couleur dans la chose elle-même, je

pousse plus loin cette expérience, et je dis que souvent l'on voit le même objet double, comme deux chandelles pour une, ce qui peut venir de quelque dérangement dans la machine, ou sans dérangement quand on le veut ; or que les organes soient bien ou mal disposés, les couleurs et les figures dans ces deux images de la même chose ne peuvent lui être inhérentes, puisque la chose vue ne peut point être en deux endroits à la fois.

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

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

7. En troisième lieu, nous devons considérer que dans toute grande agitation ou concussion du cerveau, telle que celle qui arrive lorsqu'on reçoit à l'œil un coup qui dérange le nerf optique, on voit une certaine lumière ; mais cette lumière n'est rien d'extérieur, ce n'est qu'une apparence ; il n'y a de réel que la concussion ou le mouvement des parties du nerf optique. Expérience qui nous autorise à conclure que l'apparence de la lumière n'est dans le vrai qu'un mouvement qui s'est fait au-dedans de nous. Si donc des corps lumineux peuvent exciter un mouvement capable d'affecter le nerf optique de la manière qui lui est propre, il s'ensuivra une image de la lumière à peu près dans la direction suivant laquelle le mouvement avait été en dernier lieu imprimé jusqu'à l'œil ; c'est-à-dire, dans l'objet, si nous le regardons directement, et dans l'eau ou dans le verre, lorsque nous le regardons suivant la ligne de réflexion. Ce qui prouve la troisième proposition, à savoir que l'image et la couleur ne sont que des apparences du mouvement, de l'agitation ou du changement qu'un objet produit sur le cerveau, sur l'esprit, ou sur quelque substance interne renfermée dans la tête.

8. Il n'est pas difficile de démontrer que tous les corps lumineux produisent un mouvement sur l'œil, et par le moyen de l'œil sur le nerf optique, qui agit sur le cerveau, ce qui occasionne l'apparence de la lumière ou de la couleur. Premièrement, il est évident que le feu, le seul corps lumineux qui soit sur la terre, agit ou se meut également en tous sens ; au point

que si on arrête son mouvement ou si on l'enveloppe, il s'éteint et n'est plus du feu. De plus, il est démontré par l'expérience que le feu agit de lui-même par un mouvement alternatif d'expansion et de contraction que l'on nomme vulgairement flamme, ou scintillation. De ce mouvement dans le feu, il doit nécessairement résulter une pression ou répulsion d'une partie du medium qui lui est contigu, par laquelle cette partie presse ou repousse la plus proche, et ainsi successivement une partie en chasse une autre vers l'œil même ; et en même temps la partie extérieure de l'œil presse la partie intérieure suivant les lois de la rétraction. Or l'enveloppe intérieure de l'œil n'est qu'une portion du nerf optique, ce qui fait que le mouvement est par son moyen continué jusqu'au cerveau, qui par sa résistance ou réaction met à son tour le nerf optique ; et faute de concevoir cet effet comme réaction ou rebond du dedans, nous le croyons du dehors, et l'appelons lumière, ainsi qu'on l'a déjà prouvé par l'expérience du coup sur l'œil. Nous n'avons point de raison pour douter que le soleil, qui est la source de la lumière, agisse, au moins dans le cas dont il s'agit, autrement que le feu. Cela posé, toute vision tire son origine d'un mouvement, tel que celui qui vient d'être décrit ; car où il n'y a point de lumière il n'y a point de vision ; ainsi la couleur doit être la même chose que la lumière, comme étant l'effet des corps lumineux ; la seule différence qu'il y ait, c'est que quand la lumière vient directement de la fontaine de l'œil, ou indirectement de la réflexion des corps unis et polis qui n'ont point de mouvement interne particulier propre à l'altérer, nous l'appelons lumière ; au lieu que lorsqu'elle vient frapper l'œil par réflexion ou qu'elle est renvoyée par des corps inégaux, raboteux, ou qui ont un mouvement propre capable de l'altérer, nous l'appelons couleur ; la lumière ou la couleur ne diffèrent qu'en ce que la première est pure, et l'autre est une lumière troublée. Ce qui a été dit nous prouve non seulement la vérité de la troisième proposition, mais encore nous fait connaître la façon dont se produisent la lumière et les couleurs.

9. Comme la couleur n'est point inhérente à l'objet, mais n'est que l'action de cet objet sur nous, causée par un mouvement tel que nous l'avons décrit, de même le son n'est pas dans l'objet que nous entendons, mais dans nous-mêmes. Une preuve de cette vérité, c'est que, de même qu'un homme peut voir double ou triple, il peut aussi entendre deux ou trois fois par le moyen des échos multipliés, lesquels échos sont des sons comme leur générateur. Or ces sons, n'étant pas dans le même lieu, ne peuvent pas être inhérents au corps qui les produit. Rien ne peut produire ce qui n'est pas en lui-même ; le battant n'a pas de son en lui-même ; mais il a du mouvement et en produit dans les parties internes de la cloche ; de même la cloche a du mouvement, mais n'a pas de son ; elle donne du mou-

vement à l'air ; cet air a du mouvement, mais non du son; il communique ce mouvement au cerveau par l'oreille et les nerfs ; le cerveau a du mouvement et non du son ; l'impulsion reçue par le cerveau rebondit sur les nerfs qui émanent de lui, et alors elle devient une apparence que nous appelons *le son*.

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

Cela suffit pour nous prouver la quatrième et dernière proposition, à savoir que, de même que dans la vision, dans toutes les conceptions qui résultent des autres sens, le sujet de leur inhérence n'est point dans l'objet mais dans celui qui sent.

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

Chapitre III

1. Définition de l'imagination. 2. Définition du sommeil et des rêves. 3. Cause des rêves. 4. La fiction définie. 5. Définition des fantômes. 6. Définition de la mémoire. 7. En quoi la mémoire consiste. 8. Pourquoi dans les rêves l'homme ne croit jamais rêver. 9. Pourquoi il y a peu de choses qui paraissent étranges dans les rêves. 10. Qu'un rêve peut être pris pour une réalité ou pour une vision.

[Retour à la table des matières](#)

1. Comme une eau stagnante, mise en mouvement par une pierre qu'on y aura jetée ou par un coup de vent, ne cesse pas de se mouvoir aussitôt que la pierre est tombée au fond ou dès que le vent cesse, de même l'effet qu'un objet a produit sur le cerveau ne cesse pas aussitôt que cet objet cesse d'agir sur les organes. C'est-à-dire que, quoique le sentiment ne subsiste plus, son image ou sa conception reste, mais plus confuse lorsqu'on est éveillé, parce que alors quelque objet présent remue ou sollicite continuellement les yeux ou les oreilles, et en tenant l'esprit dans un mouvement plus fort l'empêche de s'apercevoir d'un mouvement plus faible. C'est cette conception obscure et confuse que nous nommons *fantaisie ou imagination*. Ainsi l'on peut définir l'imagination une conception qui reste et qui s'affaiblit peu à peu à la suite d'un acte des sens.

2. Mais lorsqu'il n'y a point de sensation actuelle, comme dans le sommeil, alors les images qui restent à la suite de la sensation quand elles sont en grand nombre, comme dans les rêves, ne sont point obscures, mais sont aussi fortes, aussi claires que dans la sensation même. La raison en est que la cause qui obscurcissait et affaiblissait les conceptions, je veux dire la sensation ou l'opération actuelle de l'objet, est écartée ; en effet, le sommeil est la privation de l'acte de la sensation, quoique le pouvoir de sentir reste toujours ; et les rêves sont les imaginations de ceux qui dorment.

3. Les causes des songes et des rêves, quand ils sont naturels, sont les actions ou les efforts des parties internes d'un homme sur son cerveau, efforts par lesquels les passages de la sensation engourdis par le sommeil sont restitués dans leur mouvement. Les signes qui nous prouvent cette vérité sont les différences des songes (les vieillards rêvant plus souvent et plus péniblement que les jeunes gens), différences qui sont dues aux différents accidents ou états du corps humain. C'est ainsi que des rêves voluptueux ou des rêves de colère dépendent du plus ou du moins de chaleur avec lequel le cœur ou les parties internes agissent sur le cerveau. C'est encore ainsi que la descente ou l'action de différentes sortes de liqueurs animales sur les organes nous procure des rêves dans lesquels nous goûtons ou nous buvons des mets ou des breuvages différents. Et je crois qu'il y a un mouvement réciproque du cerveau et des parties vitales qui agissent et réagissent les uns sur les autres, ce qui fait que non seulement l'imagination produit du mouvement dans ces parties, mais encore que le mouvement de ces parties produit une imagination semblable à celle qui l'avait excité. Si le fait est vrai, et si des imaginations tristes sont propres à nourrir la mélancolie, nous reconnâtrons la raison pour laquelle la mélancolie, quand elle est forte, produit réciproquement des rêves fâcheux, et les effets de la volupté peuvent dans un rêve produire l'image de la personne qui les a causés. Un autre signe qui prouve que les rêves sont produits par l'action des parties intérieures, c'est le désordre ou la liaison accidentelle d'une conception ou d'une image à une autre : car, lorsque nous sommes éveillés, la conception ou la pensée antécédente amène la subséquente ou en est la cause, de même que sur une table unie et sèche l'eau fuit le doigt ; au lieu que dans le rêve il n'y a pour l'ordinaire aucune liaison, et quand il y en a, ce n'est que par hasard ; ce qui doit venir nécessairement de ce que dans les rêves le cerveau ne jouit pas de son mouvement dans toutes ses parties également, ce qui fait que nos pensées sont semblables aux étoiles lorsqu'elles se montrent au travers de nuages qui

passent avec rapidité, non dans l'ordre nécessaire pour être observées, mais suivant que le vol incertain des nuages le permet.

4. De même que l'eau, ou tout fluide agité en même temps par des forces diverses, prend un mouvement composé de toutes ces forces, ainsi le cerveau ou l'esprit qu'il contient, ayant été remué par des objets divers, compose une imagination totale dont les conceptions diverses que la sensation avait fournies séparées sont les éléments ; ainsi, par exemple, les sens nous ont montré dans un temps la figure d'une montagne, et dans un autre temps la couleur de l'or, ensuite l'imagination les réunit à la fois et en fait une montagne d'or. Voilà comment nous voyons des châteaux dans les airs, des chimères, des monstres qui ne se trouvent point dans la nature, mais qui ont été aperçus par les sens en différentes occasions : c'est cette composition que l'on désigne communément sous le nom de fiction de l'esprit.

5. Il y a une autre espèce d'imagination qui, pour la clarté, le dispute avec la sensation aussi bien que les rêves ; c'est celle que nous avons lorsque l'action du sens a été longue ou véhémence ; le sens de la vue nous en fournit des expériences plus fréquentes que les autres. Nous en avons des exemples dans l'image qui demeure dans l'œil, après avoir regardé le soleil ; dans ces bluettes que nous apercevons dans l'obscurité, comme je crois que tout homme le sait par sa propre expérience et surtout ceux qui sont craintifs et superstitieux. Ces sortes d'images, pour les distinguer, peuvent être appelées des *fantômes*.

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

7. Quant à la manière dont nous apercevons une conception passée, il faut se rappeler qu'en donnant la définition de l'imagination nous avons dit

que c'était une conception qui s'affaiblissait ou s'obscurcissait peu à peu. Une conception obscure est celle qui représente un objet entier à la fois, sans nous montrer ses plus petites parties ; et l'on dit qu'une conception, ou représentation, est plus ou moins claire selon qu'un nombre plus ou moins grand des parties de l'objet, conçu antérieurement, nous est représenté. Ainsi, en trouvant que la conception, qui au moment où elle a été d'abord produite par les sens était claire, et représentait distinctement les parties de l'objet, est obscure et confuse lorsqu'elle revient, nous nous apercevons qu'il lui manque quelque chose que nous attendions, ce qui nous fait juger qu'elle est passée et qu'elle a souffert du déchet. Par exemple, un homme qui se trouve dans une ville étrangère voit non seulement des rues entières, mais peut encore distinguer des maisons particulières et des parties de maisons, mais lorsqu'il est une fois sorti de cette ville, il ne peut plus les distinguer dans son esprit aussi particulièrement qu'il avait fait, parce que alors il y a des maisons ou des parties qui lui échappent ; cependant alors il se ressouvient mais moins parfaitement ; par la suite des temps l'image de la ville qu'il a vue ne se représente à lui que comme un amas confus de bâtiments, et c'est presque tout comme s'il l'avait oubliée. Ainsi en voyant que le souvenir est plus ou moins marqué selon que nous lui trouvons plus ou moins d'obscurité, pourquoi ne dirions-nous pas que le souvenir n'est que le défaut des parties que chaque homme s'attend à voir succéder, après avoir eu la conception d'un tout ? Voir un objet à une grande distance de lieu ou se rappeler un objet à une grande distance de temps, c'est avoir des conceptions semblables de la chose : car il manque dans l'un et l'autre cas la distinction des parties ; l'une de ces conceptions étant faible par la grande distance, d'où la sensation se fait ; l'autre par le déchet qu'elle a souffert.

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

9. C'est par la même raison que dans les rêves les hommes ne sont point surpris des lieux et des personnes qu'ils voient, comme ils le seraient s'ils étaient éveillés ; en effet, un homme éveillé serait étonné de se trouver dans un lieu où il n'aurait point été précédemment, sans savoir ni comment ni par où il y serait arrivé ; mais dans un rêve on ne fait que peu ou point

réflexion à ces choses ; la clarté de la conception dans le rêve ôte la défiance, à moins que la chose ne soit très extraordinaire, comme, par exemple, si l'on rêvait que l'on est tombé de fort haut sans se faire aucun mal : en pareil cas communément on se réveille.

10. Il n'est pas impossible qu'un homme se trompe au point de croire que son rêve est une réalité après qu'il est passé : car s'il rêve de choses qui sont ordinairement dans son esprit et dans le même ordre que lorsqu'il est éveillé, et si à son réveil il se trouve au même lieu où il s'était couché, ce qui peut très bien arriver, je ne vois aucun signe propre à lui faire discerner s'il a rêvé ou non ; et par conséquent je ne suis point surpris de voir un homme raconter quelquefois son rêve comme si c'était une vérité, ou le prendre pour une vision.

Chapitre IV

1. Du discours. 2. De la liaison des pensées. 3. De l'extravagance. 4. De la sagacité. 5. De la réminiscence. 6. De l'expérience. 7. De l'attente. 8. De la conjecture. 9. Des signes. 10. De la prudence. 11. Des précautions à conclure d'après l'expérience.

[Retour à la table des matières](#)

1. La succession des conceptions dans l'esprit, leur suite ou leur liaison, peut être casuelle et incohérente, comme il arrive dans les songes pour la plupart du temps, ou peut être ordonnée, comme lorsqu'une première pensée amène la suivante, et alors cette suite ou série de pensées se nomme *discours*. Mais comme le mot *discours* est pris communément pour une liaison ou une conséquence dans les mots, afin d'éviter toute équivoque, je l'appellerai *raisonnement*.

2. La cause de la liaison, ou conséquence d'une conception à une autre, est leur liaison ou conséquence dans le temps que ces conceptions ont été

produites par le sens. Par exemple, de *saint André* l'esprit se porte sur *saint Pierre*, parce que leurs noms se trouvent ensemble dans l'Écriture. De *saint Pierre*, l'esprit se porte sur une *pierre*, et une pierre nous conduit à penser à une fondation, parce que nous les voyons ensemble ; par la même raison une fondation nous conduit à penser à l'Église ; l'Église nous présente l'idée d'un peuple ; l'idée d'un peuple nous mène à celle du tumulte. D'après cet exemple on voit que l'esprit en partant d'un point peut se porter où il veut ; mais comme dans la sensation la conception de cause et celle d'effet peuvent se succéder l'une à l'autre, la même chose, d'après la sensation, peut se faire dans l'imagination, et cela arrive pour l'ordinaire ; ce qui vient de l'appétence ou du désir de ceux qui, ayant une conception de la fin, ont bientôt après une conception des moyens propres à conduire à cette fin. C'est ainsi qu'un homme, de l'idée de *l'honneur* dont il a appétence ou le désir, vient à l'idée de la *sagesse* qui est un moyen de parvenir à l'honneur, et de là passe à l'idée de *l'étude*, qui est le moyen d'acquérir de la sagesse.

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

4*. Une autre sorte de raisonnement, c'est celui auquel l'appétence ou le désir donne son point de départ, comme dans l'exemple cité plus haut : lorsque l'honneur, dont l'homme a appétence ou le désir, lui fait penser au moyen suivant d'y parvenir, et celui-ci, à son tour, au suivant, etc. C'est cela même que les Latins appellent *sagacitas*, sagacité, et que nous pouvons appeler chasse ou traque : ainsi les chiens suivent la trace de l'animal à l'odeur, et les hommes leur donnent la chasse en suivant leurs pas ; ou de même les hommes pourchassent la richesse, le rang, ou le devoir.

* Ce paragraphe est annoncé par d'Holbach dans le sommaire du chapitre IV mais ne figure pas dans sa traduction. Nous en proposons une traduction en nous référant au texte anglais de Hobbes : *Human Nature*, J. C. A. Gaskin éd., Oxford University Press, 1994, p. 32.

5. Une autre sorte de raisonnement, c'est celui qui commence par l'appétence ou le désir de recouvrer une chose perdue, et qui du présent remonte en arrière, c'est-à-dire, de la pensée du lieu où nous nous apercevons de la perte, à la pensée du lieu d'où nous sommes venus récemment, et de la pensée de ce dernier lieu à celle du lieu où nous avons été auparavant, et ainsi de suite jusqu'à ce que nous nous remettons d'idée, dans l'endroit où nous avons encore la chose qui nous manque ; voilà ce que nous appelons *réminiscence*.

6. Le souvenir de la succession d'une chose relativement à une autre, c'est-à-dire de ce qui a précédé, suivi et accompagné, s'appelle *expérience*, soit qu'elle ait été faite volontairement, comme lorsqu'un homme expose quelque chose au feu pour en connaître l'effet résultant, soit qu'elle se fasse indépendamment de nous, comme quand nous nous rappelons que l'on a du beau temps le matin qui vient à la suite d'une soirée durant laquelle l'air était rouge. Avoir fait un grand nombre d'observations est ce que nous appelons avoir de l'expérience, ce qui n'est que le souvenir d'effets subséquents produits par des causes antécédentes.

7. Nul homme ne peut avoir dans l'esprit la conception de l'avenir, l'avenir étant ce qui n'existe point encore ; c'est de nos conceptions du passé que nous formons le futur, ou plutôt nous donnons au passé relativement le nom de futur. Ainsi quand un homme a été accoutumé à voir les mêmes causes suivies des mêmes effets, lorsqu'il voit arriver les mêmes choses qu'il a vues auparavant, il s'attend aux mêmes conséquences. Par exemple, un homme qui a vu souvent des offenses suivies de châtement, lorsqu'il voit commettre une offense actuellement il s'imagine qu'elle sera punie. Ainsi les hommes appellent *futur* ce qui est conséquent à ce qui est présent. Voilà comme le souvenir devient une prévoyance des choses à venir, c'est-à-dire nous donne l'attente ou la présomption de ce qui doit arriver.

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

9. Lorsqu'un homme a observé assez souvent que les mêmes causes antécédentes sont suivies des mêmes conséquences, pour que toutes les fois qu'il voit l'antécédent il s'attende à voir la conséquence, ou que lorsqu'il voit la conséquence il compte qu'il y a eu le même antécédent, alors il dit que l'antécédent et le conséquent sont des *signes* l'un de l'autre ; c'est ainsi qu'il dit que les nuages sont des signes de la pluie qui doit venir, et que la pluie est un signe des nuages passés.

10. C'est dans la connaissance de ces signes, acquise par l'expérience, que l'on fait consister ordinairement la différence entre un homme et un autre homme relativement à la *sagesse*, nom par lequel on désigne communément la somme totale de l'habileté ou la faculté de connaître ; mais c'est une erreur, car les signes ne sont que des conjectures ; leur certitude augmente et diminue suivant qu'ils ont plus ou moins souvent manqué ; ils ne sont jamais pleinement évidents. Quoiqu'un homme ait vu constamment jusqu'ici le jour et la nuit se succéder, cependant il n'est pas pour cela en droit de conclure qu'ils se succéderont toujours de même, ou qu'ils se sont ainsi succédé de toute éternité. L'expérience ne fournit aucune conclusion universelle. Si les signes montrent juste vingt fois contre une qu'ils manquent, un homme pourra bien parier vingt contre un sur l'événement, mais il ne pourra pas conclure que cet événement est certain. On voit par là clairement que ceux qui ont le plus d'expérience peuvent le mieux conjecturer, parce qu'ils ont le plus grand nombre de signes propres à fonder leurs conjectures : voilà pourquoi, toutes choses égales, les vieillards ont plus de prudence que les jeunes gens ; car ayant vécu plus longtemps ils se souviennent d'un plus grand nombre de choses, et l'expérience n'est fondée que sur le souvenir. Pareillement les hommes d'une imagination prompte ont, toutes choses égales, plus de prudence que ceux dont l'imagination est lente, parce qu'ils observent plus en moins de temps. La prudence n'est que la conjecture d'après l'expérience, ou d'après les signes donnés par l'expérience et consultés avec précaution et de manière à se bien rappeler toutes les circonstances des expériences qui ont fourni ces signes, vu que les cas qui ont de la ressemblance ne sont pas toujours les mêmes.

11. Comme dans les conjectures que l'on forme sur une chose passée ou future, la prudence exige que l'on conclue d'après l'expérience, sur ce qui arrivera ou sur ce qui est arrivé, c'est une erreur d'en inférer le nom qu'on doit donner à la chose, c'est-à-dire, nous ne pouvons pas conclure d'après l'expérience qu'une chose doit être appelée juste ou injuste, vraie ou fausse, ou généraliser aucune proposition, à moins que ce ne soit d'après le souvenir de l'usage des noms que les hommes ont arbitrairement

imposés. Par exemple, avoir vu rendre mille fois un même jugement dans un cas pareil ne suffit pas pour en conclure qu'un jugement est juste, quoique la plupart des hommes n'aient pas d'autre règle ; mais pour tirer une telle conclusion, il faut à l'aide d'un grand nombre d'expériences découvrir ce que les hommes entendent par *juste* et *injuste*. De plus, pour conclure d'après l'expérience il y a une autre précaution à prendre ; et cette précaution est indiquée dans la section 10 du chapitre *II*. Elle consiste à se bien garder de conclure qu'il y ait hors de nous des choses telles que celles qui sont en nous.

Chapitre V

1. Des marques. 2. Des noms ou appellations. 3. Des noms positifs et négatifs. 4. L'avantage des noms nous rend susceptibles de science. 5. Des noms généraux et particuliers. 6. Les universaux n'existent point dans la nature des choses. 7. Des noms équivoques. 8. De l'entendement. 9. De l'affirmation, de la négation, de la proposition. 10. Du vrai et du faux. 11. De l'argumentation ou raisonnement. 12. De ce qui est conforme ou contraire à la raison. 13. Les mots causes de la science ainsi que de l'erreur 14. Translation du discours de l'esprit dans le discours de la langue et de l'erreur qui en résulte.

[Retour à la table des matières](#)

1. En voyant que la succession des conceptions de l'esprit est due, comme on l'a dit ci-devant, à la succession ou à l'ordre qui subsistait entre elles quand elles ont été produites par les sens, et qu'il n'y a point de conception qui n'ait été produite immédiatement devant ou après un nombre innombrable d'autres par les actes innombrables des sens, il faut nécessairement en conclure qu'une conception ou idée n'en suit point une autre

suivant notre choix et le besoin que nous en avons, mais selon que le hasard nous fait entendre ou voir les choses propres à les présenter à notre esprit. Nous en avons l'expérience dans des bêtes brutes qui, ayant la prévoyance de cacher les restes ou le superflu de leur manger, ne laissent pas de manquer de mémoire et d'oublier le lieu où elles l'ont caché, et par là n'en tirent aucun parti lorsqu'elles sont affamées. Mais l'homme, qui, à cet égard, est en droit de se placer au-dessus des bêtes, a observé la cause de ce défaut, et pour y remédier il a imaginé de placer des marques visibles et sensibles qui, quand il les revoit, rappellent à son esprit la pensée du temps, du lieu où il a placé ces marques. Cela posé, une marque est un objet sensible qu'un homme érige pour lui-même volontairement, afin de s'en servir pour se rappeler un fait passé, lorsque cet objet se présentera de nouveau à ses sens. C'est ainsi que des matelots qui en mer ont évité un écueil y font quelque marque afin de se rappeler le danger qu'ils ont couru et de pouvoir l'éviter par la suite. 2. L'on doit mettre au nombre de ces marques les voix humaines que nous appelons des noms, ou ces dénominations sensibles aux oreilles, à l'aide desquelles nous rappelons à notre esprit certaines idées ou conceptions des objets auxquelles nous avons assigné ces noms. C'est ainsi que le mot *blanc* nous rappelle une certaine qualité de certains objets qui produisent cette couleur ou cette conception en nous. Ainsi un nom ou une dénomination est un son de la voix de l'homme employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeler à son esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé.

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

4. C'est par le secours des noms que nous sommes capables de science tandis que les bêtes à leur défaut n'en sont point susceptibles. L'homme lui-même, sans ce secours, ne peut devenir savant ; car de même qu'une

bête ne s'aperçoit pas qu'il lui manque un ou deux de ses petits quand elle en a beaucoup, faute d'avoir les noms d'ordre *un, deux, trois*, etc., que nous appelons *nombres*; de même un homme ne pourrait savoir combien de pièces d'argent ou d'autres choses il a devant lui sans répéter de bouche ou mentalement les mots des nombres.

5. Nous voyons qu'il y a plusieurs conceptions d'une seule et même chose et que pour chaque conception nous lui donnons un nom différent, il s'ensuit donc que nous avons plusieurs noms et attributs pour une seule et même chose ; c'est ainsi que nous donnons à un même homme les appellations de *juste, de vaillant*, etc., à cause de différentes vertus ; celles de *fort, de beau*, etc., à cause de différentes qualités du corps. D'un autre côté, comme diverses choses nous donnent des conceptions semblables, il faut nécessairement que plusieurs choses aient les mêmes appellations. C'est ainsi que nous donnons le nom de *visible* à toutes les choses que nous voyons, celui de *mobile* à toutes les choses que nous voyons se mouvoir. Les noms que nous donnons à plusieurs choses se nomment *universels* à toutes. C'est ainsi que nous donnons le nom de *homme* à chaque individu de l'espèce humaine. Les appellations que nous donnons à une chose seule se nomment *individuelles* ; *tels* sont les noms de *Socrate* et les autres noms propres : ou bien nous nous servons d'une circonlocution, et pour désigner *Homère* nous disons *celui qui a fait l'Iliade*.

6. L'universalité d'un même nom donné à plusieurs choses est cause que les hommes ont cru que ces choses étaient universelles elles-mêmes, et ont soutenu sérieusement qu'outre *Pierre, Jean* et le reste des hommes existants qui ont été ou qui seront dans le monde, il devait encore y avoir quelque autre chose que nous appelons *l'homme en général* ; ils se sont trompés en prenant la dénomination générale ou universelle pour la chose qu'elle signifie. En effet, lorsque quelqu'un demande à un peintre de lui faire la peinture d'un homme ou de l'homme en général, il ne lui demande que de choisir tel homme dont il voudra tracer la figure, et celui-ci sera forcé de copier un des hommes qui ont été, qui sont ou qui seront, dont aucun n'est l'homme en général. Mais lorsque quelqu'un demande à ce peintre de lui peindre le roi ou toute autre personne particulière, il borne le peintre à représenter uniquement la personne dont il a fait choix. Il est donc évident qu'il n'y a rien d'universel que les noms, qui pour cette raison sont appelés indéfinis, parce que nous ne les limitons point nous-mêmes, et que nous laissons à celui qui nous entend la liberté de les appliquer, au lieu qu'un nom particulier est restreint à une seule chose parmi le grand

nombre de celles qu'il signifie, comme il arrive lorsque nous disons *cet homme* en le montrant ou en le désignant sous le nom qui lui est propre.

7. Les appellations ou dénominations qui sont universelles et communes à beaucoup de choses ne se donnent pas toujours à toutes les choses particulières, comme on devrait le faire, à raison de conceptions ou de considérations semblables en tout : voilà pourquoi plusieurs de ces appellations n'ont point une signification constante, mais offrent à notre esprit d'autres pensées que celles qu'elles sont destinées à nous représenter, alors on les nomme *équivoques*. Par exemple, le mot *foi* signifie la même chose que *croyance*, quelquefois il signifie l'observation d'une promesse. Ainsi toutes les métaphores sont équivoques par profession, et il se trouve à peine un mot qui ne devienne équivoque par le tissu du discours, ou par l'inflexion de la voix, ou par le geste qui l'accompagne.

8. Ces équivoques des noms font qu'il est difficile de retrouver les conceptions pour lesquelles le nom avait été fait ; cette difficulté se rencontre non seulement dans le langage des autres hommes où nous devons autant considérer le but, l'occasion, la texture du discours que les mots mêmes, mais encore dans notre propre discours, qui, étant dérivé de la coutume et de l'usage commun, ne nous représente pas à nous-mêmes nos propres conceptions. Il faut donc qu'un homme soit très habile pour se tirer de l'embarras des mots, de la texture du discours et des autres circonstances, s'expliquer sans équivoque et découvrir le vrai sens de ce qui se dit, et c'est cette habileté que nous appelons *intelligence*.

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

10. Dans toute proposition, soit affirmative soit négative, la dernière appellation comprend la première ; comme dans cette proposition *la charité est une vertu*, le nom de *vertu* renferme le nom de *charité* ainsi qu'un grand nombre d'autres vertus, et alors on dit que la proposition est *vraie ou*

est une *vérité* ; en effet la vérité est la même chose qu'une proposition véritable : ou la dernière appellation ne comprend pas tout homme, vu que les hommes sont injustes pour la plupart ; et alors on dit que la proposition est *fausse* ou une *fausseté*, vu qu'une fausseté ou une proposition fausse sont la même chose.

11. Je ne m'arrête point ici à faire voir de quelle manière on forme un syllogisme de deux propositions, soit que toutes les deux soient affirmatives, soit que l'une soit affirmative, et l'autre négative. Tout ce qui a été dit sur les noms ou propositions, quoique très nécessaire, est un discours aride, et je ne prétends pas donner ici un traité complet de logique, dont il faudrait voir la fin si je m'y engageais davantage. De plus, cela n'est point nécessaire, car il y aura très peu de gens qui n'auront pas assez de logique naturelle pour discerner si les conclusions que je tirerai dans la suite de cet ouvrage sont justes ou non. Je me contenterai donc de dire ici que former des syllogismes est ce que nous nommons *raisonnement*.

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

13. Comme il a été nécessaire d'inventer des noms pour tirer les hommes de l'ignorance en leur rappelant la liaison nécessaire qui subsiste entre une conception et une autre, d'un autre côté ces noms ont précipité les hommes dans l'erreur, au point qu'ils surpassent les bêtes brutes en erreur, autant qu'à l'aide des avantages que leur procurent les mots et le raisonnement ils les surpassent en science et dans les avantages qui l'accompagnent. Le vrai et le faux ne produisent aucun effet sur les bêtes, vu qu'elles n'ont point de langage, n'adhèrent point à des propositions et n'ont pas comme les hommes des raisonnements par le moyen desquels les faussetés se multiplient.

14. Il est de la nature de presque tous les corps qui sont souvent mus de la même manière d'acquérir de plus en plus de la facilité ou de l'aptitude au même mouvement ; par là ce mouvement leur devient si *habituel*

que pour le leur faire prendre il suffit de la plus légère impulsion. Comme les passions de l'homme sont les principes de ses mouvements volontaires, elles sont aussi les principes de ses discours, qui ne sont que des mouvements de sa langue. Les hommes désirant faire connaître aux autres les connaissances, les opinions, les conceptions, les passions qui sont en eux-mêmes, et ayant dans cette vue inventé le langage, ils ont par ce moyen fait passer tout le discours de leur esprit, dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, à l'aide du mouvement de la langue dans le discours des mots. Et la raison (*ratio*) n'est plus qu'une oraison (*oratio*) pour la plus grande partie, sur laquelle l'habitude a tant de pouvoir que l'esprit ne fait que suggérer le premier mot, le reste suit machinalement sans que l'esprit s'en mêle. Il en est comme des mendiants lorsqu'ils récitent leur *Pater noster*, dans lequel ils ne font que combiner des mots de la manière qu'ils ont apprise de leurs nourrices ou de leurs camarades ou de leurs instructeurs sans avoir dans l'esprit aucunes images ou conceptions qui répondent aux mots qu'ils prononcent. Ces mendiants apprennent à leurs enfants ce qu'ils ont appris eux-mêmes. Si nous considérons le pouvoir de ces illusions des sens, dont nous avons parlé dans la section 10 du chapitre II, le peu de constance ou de fixité que l'on a mis dans les mots, à quel point ils sont sujets à des équivoques, combien ces mots sont diversifiés par les passions qui font que l'on trouve à peine deux hommes qui soient d'accord sur ce qui doit être appelé bien ou mal, libéralité ou prodigalité, valeur ou témérité : enfin si nous considérons combien les hommes sont sujets à faire des paralogismes ou de faux raisonnements, nous serons forcés de conclure qu'il est impossible de rectifier un si grand nombre d'erreurs sans tout refondre et sans reprendre les premiers fondements des connaissances humaines et des sens. Au lieu de lire des livres, il faut lire ses propres conceptions, et c'est dans ce sens que je crois que le mot fameux *Connais-toi toi-même* * peut être digne de la réputation qu'il s'est acquise.

* *Nosce teipsum*, en latin dans le texte, adage repris (sic) dans l'Introduction du *Léviathan*.

Chapitre VI

1. Des deux sortes de sciences. 2. La vérité et l'évidence nécessaires à la science. 3. Définition de l'évidence. 4. Définition de la science. 5. Définition de la supposition. 6. Définition de l'opinion. 7. Définition de la croyance. 8. Définition de la conscience. 9. Il est des cas où la croyance ne vient pas moins du doute que de la science.

[Retour à la table des matières](#)

1. J'ai lu quelque part l'histoire d'un aveugle-né, qui prétendait avoir été guéri miraculeusement par *saint Alban* ; le duc de Gloucester, se trouvant sur les lieux et voulant s'assurer de la vérité du miracle, demanda à l'aveugle de quelle couleur était ce qu'il tenait ; celui-ci répondit qu'il était vert, par où il découvrit sa fourberie dont il fut puni. Car quoique à l'aide de la vue qu'il venait d'obtenir tout récemment il fût en état de distinguer le rouge du vert et les autres couleurs, aussi bien que ceux qui lui faisaient des questions, cependant il lui était impossible de distinguer au premier coup d'œil quelle était la couleur appelée verte ou rouge. Ce fait nous montre qu'il y a deux sortes de sciences ou de connaissances, dont l'une n'est que l'effet du sens ou la science originelle et son souvenir, comme je

l'ai dit au commencement du chapitre II. L'autre est appelée science ou connaissance de la vérité des propositions et des noms que l'on donne aux choses, et celle-ci vient de l'esprit. L'une et l'autre ne sont que l'expérience ; la première est l'expérience des effets produits sur nous par les êtres extérieurs qui agissent sur nous ; et la dernière est l'expérience que les hommes ont sur l'usage propre des noms dans le langage. Mais, comme je l'ai dit, toute expérience n'étant que souvenir, il en faut conclure que toute science est souvenir. 12 on appelle histoire la première science enregistrée dans les livres, l'on appelle les sciences les registres de la dernière.

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

3. Nous avons défini la vérité dans le chapitre précédent, je vais donc examiner ce que c'est que l'évidence. Je dis donc que c'est la concomitance de la conception d'un homme avec les mots qui signifient cette conception dans l'acte du raisonnement ; car, quand un homme ne raisonne que des lèvres, après que l'esprit ne lui a suggéré que le commencement de son discours, et lorsqu'il ne suit pas ses paroles avec les conceptions de son esprit ou ne parlant que par habitude, quoiqu'il débute dans son raisonnement par des propositions vraies et qu'il procède par des syllogismes certains dont il tire des conclusions véritables, cependant ses conclusions ne seront point évidentes pour lui-même, parce que ces conceptions n'accompagnent point ses paroles. En effet, si les mots seuls suffisaient, on parviendrait à enseigner à un perroquet à connaître et à dire la vérité. L'évidence est pour la vérité ce que la sève est pour l'arbre ; tant que cette sève s'élève dans le tronc et circule dans les branches, elle les tient en vie, mais ils meurent dès que cette sève les abandonne, attendu que l'évidence qui consiste à penser ce que nous disons est la vie de la vérité.

4. Ainsi je définis la connaissance que nous nommons science, l'évidence de la vérité fondée sur quelque commencement ou principe du sens : car la vérité d'une proposition n'est jamais évidente jusqu'à ce que nous

concevions le sens des mots ou termes qui la composent qui sont toujours des conceptions de l'esprit, et nous ne pouvons nous rappeler ces conceptions sans la chose qui les a produites sur nos sens. Le premier principe de connaissance est d'avoir telles et telles conceptions ; le second est d'avoir nommé de telle ou telle manière les choses dont elles sont les conceptions ; le troisième est de joindre ces noms de façon à former des propositions vraies ; le quatrième et dernier principe est d'avoir rassemblé ces propositions de manière à être concluantes, et que la vérité de la conclusion soit connue. La première de ces deux sortes de connaissances qui est fondée sur l'expérience des faits s'appelle *prudence*, et la seconde fondée sur l'évidence de la vérité est appelée *sagesse* par les auteurs tant anciens que modernes. Il n'y a que l'homme qui soit susceptible de cette dernière, tandis que les bêtes participent à la première.

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

6. Mais si en passant par un grand nombre de conclusions nous n'en rencontrons aucune qui soit absurde, alors nous jugeons que la proposition d'où nous sommes partis est probable. Pareillement nous regardons comme probable toute proposition que par l'erreur du raisonnement ou par la confiance en d'autres hommes nous admettons pour une vérité, et toutes les propositions ainsi admises par confiance ou par erreur ne nous sont point connues, mais nous croyons qu'elles sont vraies, et leur admission se nomme *opinion*.

7. Quand une opinion est admise par confiance en d'autres hommes, on dit que nous la *croyons* et son admission est appelée *croyance ou foi*.

8. C'est ou la science ou l'opinion que nous désignons communément sous le nom de *conscience*. Les hommes disent que telle ou telle chose est vraie sur leur conscience, ce qu'ils ne disent jamais quand ils la croient douteuse ; ainsi, lorsqu'ils le font, ils savent ou ils croient savoir que la chose est véritable. Cependant, quand les hommes assurent des choses sur leur conscience, on ne présume pas pour cela qu'ils savent avec certitude

la vérité de ce qu'ils disent ; il suit donc que le mot de conscience est employé par ceux qui ont une opinion non seulement de la vérité de la chose mais encore de la connaissance qu'ils en ont, opinion dont la vérité de la proposition est une conséquence. Cela posé, je définis la conscience l'opinion de l'évidence.

9. La croyance qui consiste à admettre des propositions par la confiance ou sur l'autorité des autres est en plusieurs cas aussi exempte de doute que la connaissance parfaite et claire ; car comme il n'y a point d'effet sans cause, lorsqu'il y a doute, il faut qu'on en ait conçu quelque cause. Il y a beaucoup de choses que nous recevons sur le rapport des autres sur lesquelles il est impossible d'imaginer aucune cause de doute. En effet, que peut-on opposer au consentement de tous les hommes dans les choses qu'ils sont à portée de savoir et qu'ils n'ont aucun motif de rapporter autrement qu'elles sont, cas dans lequel se trouve une partie de nos histoires ? A moins qu'un homme ne prétendît que tout l'univers a conspiré pour le tromper.

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

Chapitre VII

1. Du plaisir, de la douleur, de l'amour et de la haine. 2. Du désir, de l'aversion, de la crainte. 3. Du bien et du mal, du beau et du honteux. 4. De la fin, de la jouissance. 5. Du profitable, de l'usage, de la vanité. 6. De la félicité. 7. Du mélange du bien et du mal. 8. Du plaisir et de la douleur des sens; de la joie et du chagrin.

[Retour à la table des matières](#)

1. On a fait voir dans le paragraphe 8 du chapitre *III* que les conceptions et les apparitions ne sont réellement rien que du mouvement excité dans une substance intérieure de la tête ; ce mouvement ne s'arrêtant point là mais se communiquant au cœur doit nécessairement aider ou arrêter le mouvement que l'on nomme vital. Lorsqu'il l'aide et le favorise, on l'appelle *plaisir, contentement, bien-être*, qui n'est rien de réel qu'un mouvement dans le cœur, de même que la conception n'est rien qu'un mouvement dans la tête ; alors les objets qui produisent ce mouvement sont appelés *agréables, délicieux*, etc. Les Latins ont fait le mot *jucundum*, de *juvare*, aider. Ce mouvement agréable est nommé *amour* relativement à l'objet qui l'excite. Mais lorsque ce mouvement affaiblit ou arrête le mouvement vital, on

le nomme *douleur*. Et relativement à l'objet qui le produit on le désigne sous le nom de *haine*. Les Latins l'ont exprimé quelquefois par le mot *odium* et d'autres fois par *tædium*.

2. Ce mouvement dans lequel consiste le plaisir ou la douleur est encore une sollicitation ou une attraction qui entraîne vers l'objet qui plait, ou qui porte à s'éloigner de celui qui déplaît. Cette sollicitation est un effort ou un commencement interne d'un mouvement animal qui se nomme *appétit ou désir* quand l'objet est agréable, qui se nomme *aversion* lorsque l'objet déplaît actuellement, et qui se nomme *crainte* relativement au déplaisir que l'on attend. Ainsi le plaisir, l'amour, l'appétit ou le désir sont des mots divers dont on se sert pour désigner une même chose envisagée diversement.

3. Chaque homme appelle *bon* ce qui est agréable pour lui-même et appelle *mal* ce qui lui déplaît. Ainsi chaque homme différant d'un autre par son tempérament ou sa façon d'être, il en diffère sur la distinction du bien et du mal ; et il n'existe point une bonté absolue considérée sans relation, car la bonté que nous attribuons à Dieu même n'est que la bonté relativement à nous. Comme nous appelons *bonnes ou mauvaises* les choses qui nous plaisent ou nous déplaisent, nous appelons bonté et méchanceté les facultés par lesquelles elles produisent ces effets : les Latins désignent par le mot seul *pulchritudo* les signes de la bonté, et ils désignent sous le nom de *turpitude* les signes de la méchanceté.

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

4. L'appétit ou le désir étant le commencement du mouvement animal qui nous porte vers quelque chose qui nous plait, la cause finale de ce mouvement est d'en atteindre la fin que nous nommons aussi le *but* ; et lorsque nous atteignons cette fin, le plaisir qu'elle nous cause se nomme *jouissance*. Ainsi le bien (*bonum*) et la fin (*finis*) sont la même chose envisagée diversement.

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

6. Puisque nous voyons que tout plaisir est appétence et suppose une fin ultérieure, il ne peut y avoir de contentement qu'en continuant d'appéter. Il ne faut donc pas être émerveillés que les désirs des hommes aillent en augmentant à mesure qu'ils acquièrent plus de richesses, d'honneurs ou de pouvoir ; et qu'une fois parvenus au plus haut degré d'un pouvoir quelconque, ils se mettent à la recherche de quelque autre tant qu'ils se jugent inférieurs à quelque autre homme. Voilà pourquoi, parmi ceux qui ont joui de la puissance souveraine, quelques-uns ont affecté de se rendre éminents dans les arts. C'est ainsi que Néron s'est adonné à la musique et à la poésie ; l'empereur Commode s'est fait gladiateur ; ceux qui n'affectent point de pareilles choses sont obligés de chercher à s'amuser ou à recréer leur imagination par l'application que donnent le jeu, ou les affaires, ou l'étude, etc. C'est avec raison que les hommes éprouvent du chagrin quand ils ne savent que faire. Ainsi la félicité, par laquelle nous entendons le plaisir continuuel, ne consiste point à avoir réussi mais à réussir.

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

8. Il y a deux sortes de plaisirs ; les uns semblent affecter les organes du corps ou les sens, et je les appelle *sensuels*, parmi lesquels le plus grand est celui qui nous invite à la propagation de notre espèce ; vient ensuite celui qui nous invite à manger pour la conservation de notre individu. Le plaisir de l'autre espèce n'affecte aucune portion de notre corps en particu-

lier, on le nomme plaisir de l'esprit, et c'est ce que je nomme la joie. Il en est de même des peines dont les unes affectent le corps et d'autres ne l'affectent point et sont appelées *chagrins*.

Chapitre VIII

1. et 2. En quoi consistent les plaisirs des sens. 3. et 4. De l'imagination ou de la conception du pouvoir dans l'homme. 5. De l'honneur, de l'honorable, du mérite. 6. Des marques d'honneur. 7. Du respect. 8. Des passions.

[Retour à la table des matières](#)

1. Comme dans le premier paragraphe du chapitre précédent j'ai avancé que le mouvement ou l'ébranlement du cerveau que nous appelons conception est continué jusqu'au cœur où il prend le nom de passion, je me suis par là engagé à chercher et à faire connaître, autant qu'il est en mon pouvoir, de quelle conception procède chacune des passions que nous remarquons être les plus communes. Car en considérant que les choses qui plaisent et déplaisent sont innombrables et agissent d'une infinité de façons, il est évident qu'on n'a fait attention qu'à un très petit nombre dont plusieurs même n'ont aucun nom.

2. D'abord il est à propos d'observer que les conceptions sont de trois sortes : les unes sont présentes, elles viennent du sens ou sont la sensation actuelle ; les autres sont passées et constituent la mémoire ; les troisièmes

ont pour objet l'avenir et produisent l'attente. Nous avons indiqué ces distinctions dans le second et le troisième chapitre ; de chacune de ces conceptions naissent ou un plaisir ou une douleur présente. En premier lieu les plaisirs du corps qui affectent les sens du tact et du goût, en tant qu'ils sont organiques, leur conception est sensation ; tels sont encore les plaisirs qu'on éprouve toutes les fois que la nature se débarrasse ; j'ai désigné toutes ces passions sous le nom de plaisirs *sensuels*, et leurs contraires sous celui de douleurs sensuelles. On peut y joindre les plaisirs et les déplaisirs qui résultent des odeurs, si quelques-unes sont organiques, ce qu'elles ne sont point pour la plupart ; en effet l'expérience de chaque homme démontre que les mêmes odeurs quand elles paraissent venir des autres, nous offensent, bien qu'elles émanent de nous ; tandis qu'au contraire quand nous croyons qu'elles émanent de nous, elles ne nous déplaisent pas, lors même qu'elles émanent des autres. Le déplaisir que nous éprouvons dans ce cas naît de la conception ou de l'idée que ces odeurs peuvent nous nuire ou sont malsaines, et par conséquent ce déplaisir est une conception d'un mal à venir et non d'un mal présent. A l'égard du plaisir que nous procure le sens de l'ouïe, il est différent, et l'organe lui-même n'en est point affecté ; les sons simples, tels que ceux d'une cloche ou d'un luth, plaisent par leur égalité ; en effet il parût qu'il résulte du plaisir de la percussion égale et continuée d'un objet sur l'oreille. Les sons contraires s'appellent durs : tel est celui du frottement aigre de deux corps et quelques autres sons qui n'affectent pas toujours le corps, qui ne l'affectent que quelquefois, et cela avec une espèce d'horreur qui commence par les dents. L'harmonie ou l'assemblage de plusieurs sons qui s'accordent nous plaisent par la même raison que l'unisson ou le son produit par des cordes égales et également tendues. Les sons qui diffèrent les uns des autres par leurs degrés du grave à l'aigu nous plaisent par les alternatives de leur égalité et de leur inégalité, c'est-à-dire que le son le plus aigu nous frappe deux fois contre un coup de l'autre ; ou qu'ils nous frappent ensemble à chaque second temps, comme Galilée l'a très bien prouvé dans son premier dialogue sur le mouvement local *, où il fait voir de plus que deux sons qui diffèrent d'une quinte plaisent à l'oreille parce qu'ils nous affectent d'une égalité après deux inégalités, car alors le son le plus aigu frappe l'oreille trois fois tandis que l'autre ne la frappe que deux. Il montre de la même manière en quoi consiste le plaisir du consonant et le déplaisir du dissonant dans d'autres différences de sons. Il y a encore un autre plaisir et un autre déplaisir résultant des sons ; il naît de la succession de deux sons diversifiés par le degré et la mesure. On appelle air une succession de sons qui plaît ; cependant j'avoue que j'ignore pour quelle raison une succession de sons diversifiés par le degré et la mesure produit un air plus agréable qu'un autre, je présume

* Galilée, *Dialogues sur deux sciences nouvelles*, fin de la Première Journée.

seulement que quelques airs imitent ou font revivre en nous quelque passion cachée, tandis que d'autres ne produisent point cet effet.

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

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

4. Par ce pouvoir, j'entends les facultés du corps nutritives, génératives, motrices, ainsi que les facultés de l'esprit, la science, et de plus les pouvoirs acquis par leur moyen, tels que les richesses, le rang, l'autorité, l'amitié, la faveur, la bonne fortune, qui n'est à proprement parler que la faveur du Tout-Puissant. Les contraires de ces facultés sont l'impuissance, les infirmités, les défauts de ces pouvoirs respectivement. Comme le pouvoir d'un homme résiste et empêche les effets du pouvoir d'un autre homme, le pouvoir pris simplement n'est autre chose que l'excès du pouvoir de l'un sur le pouvoir d'un autre ; car deux pouvoirs égaux et opposés se détruisent, et cette opposition qui se trouve entre eux se nomme contention ou conflit.

5. Les signes auxquels nous connaissons notre propre pouvoir sont les actions que nous lui voyons produire ; les signes auxquels les autres hommes le reconnaissent sont les actes, les gestes, les discours, l'extérieur que l'on voit communément résulter de ce pouvoir. L'on appelle *honneur* l'aveu du pouvoir ; honorer un homme intérieurement c'est concevoir ou reconnaître que cet homme a un excédent de pouvoir sur un autre homme avec qui il lutte ou auquel il se compare. L'on appelle *honorables* les signes pour lesquels un homme reconnaît le pouvoir ou l'excédent du pouvoir qu'un autre a sur son concurrent ; par exemple, la beauté du corps qui consiste dans un coup d'œil animé ou d'autres signes de la chaleur naturelle sont honorables, étant des signes qui précèdent le pouvoir génératif et qui annoncent beaucoup de postérité, ainsi qu'une réputation établie généralement dans l'autre sexe par des signes qui promettent les mêmes avantages. Et les actions qui sont dues à la force du corps et à la force ouverte sont des choses honorables comme des signes conséquents au pouvoir moteur, tels que sont une victoire remportée dans une bataille ou un duel, d'avoir tué son homme, de tenter quelque entreprise accompagnée de danger, ce qui est un signe conséquent à l'opinion que nous avons de notre propre force, opinion qui est elle-même un signe de cette force. Il est honorable d'enseigner ou de persuader les autres parce que ce sont des signes de nos talents et de notre savoir. Les richesses sont honorables comme étant des signes du pouvoir qu'il a fallu pour les acquérir. Les présents, les dépenses, la magnificence des bâtiments et des habits, etc., sont honorables autant qu'ils sont des signes de la richesse. La noblesse est honorable par réflexion comme étant un signe du pouvoir qu'ont eu les ancêtres. L'autorité est honorable parce qu'elle est un signe de force, de sagesse, de faveur ou des richesses par lesquelles on y est parvenu. La bonne fortune ou la prospérité accidentelle est honorable parce qu'elle est regardée comme un signe de la faveur divine à laquelle on attribue tout ce qui nous vient par hasard et tout ce que nous obtenons par notre industrie. Les contraires ou les défauts de ces signes sont réputés déshonorants, et c'est d'après les signes de l'honneur ou du déshonneur que nous estimons et apprécions la valeur d'un homme, le prix de chaque chose dépendant de ce qu'on voudrait donner pour l'usage de tout ce qu'elle peut procurer.

6. Les signes d'honneur sont ceux par lesquels nous apercevons qu'un homme reconnaît le pouvoir et la valeur d'un autre ; telles sont les louanges qu'il lui donne, le bonheur qu'il lui attribue, les prières et les supplications qu'il lui fait, les actions de grâce qu'il lui rend, les dons qu'il lui offre, l'obéissance qu'il a pour lui, l'attention qu'il prête à ses discours, le respect

avec lequel il lui parle, la façon dont il l'aborde, la distance où il se tient de lui, la façon dont il se range pour lui céder le pas, et d'autres choses semblables qui sont des marques d'honneur que l'inférieur rend à son supérieur.

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

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

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

Chapitre IX

1. De la gloire, de la fausse gloire, de la vaine gloire. 2. De l'humilité et de l'abjection. 3. De la honte. 4. Du courage. 5. De la colère. 6. De la vengeance. 7 Du repentir. 8. De l'espérance, du désespoir, de la défiance. 9. De la confiance. 10. De la pitié et de la dureté. 11. De l'indignation. 12. De l'émulation et de l'envie. 13. Du rire. 14. Des pleurs. 15. De la luxure. 16. De l'amour 17 De la charité. 18. De l'admiration et de la curiosité. 19. De la passion de ceux qui courent en foule pour voir le danger. 20. De la grandeur d'âme et de la pusillanimité. 21. Vue générale des passions comparées à une course.

[Retour à la table des matières](#)

1. La gloire, ce sentiment intérieur de complaisance, ce triomphe de l'esprit, est une passion produite par l'imagination ou par la conception de notre propre pouvoir que nous jugeons supérieur au pouvoir de celui avec lequel nous disputons ou nous nous comparons. Les signes de cette passion, indépendamment de ceux qui se peignent sur le visage et se montrent par des gestes que l'on ne peut décrire, sont la jactance dans les paroles, l'insolence dans les actions ; cette passion est nommée *orgueil* par ceux à

qui elle déplaît ; mais ceux à qui elle plait l'appellent une juste appréciation de soi-même. Cette imagination de notre pouvoir ou de notre mérite personnel peut être fondée sur la certitude d'une expérience tirée de nos propres actions ; alors la gloire est juste et bien fondée, et elle produit l'opinion qu'on peut l'accroître par de nouvelles actions ; opinion qui est la source de cette appétence ou désir qui nous fait aspirer à nous élever d'un degré de pouvoir à un autre.

Cette même passion peut bien ne pas venir de la conscience que nous avons de nos propres actions, mais de la réputation et de la confiance en autrui, par où nous pouvons avoir une bonne opinion de nous-mêmes et pourtant nous tromper ; c'est là ce qui constitue la fausse gloire, et le désir qu'elle fait naître n'a qu'un mauvais succès. De plus, ce que l'on appelle se *glorifier* et ce qui est aussi une imagination, c'est la fiction d'actions faites par nous-mêmes tandis que nous ne les avons point faites ; comme elle ne produit aucun désir et ne fait faire aucun effort pour aller en avant, elle est inutile et vaine ; comme si un homme s'imaginait qu'il est l'auteur des actions qu'il lit dans un roman ou qu'il ressemble à quelque héros dont il admire les exploits. C'est là ce qu'on nomme *vaine gloire*, elle est dépeinte dans la fable de *La Mouche* qui, placée sur l'essieu d'une voiture, s'applaudit de la poussière qu'elle excite. L'expression de la vaine gloire est ce souhait que dans les écoles on a cru mal à propos de devoir distinguer par le nom de *velléité* ; on a cru qu'il fallait inventer un nouveau mot pour exprimer une nouvelle passion que l'on croyait ne point exister auparavant. Les signes extérieurs de la vaine gloire consistent à imiter les autres, à usurper les marques des vertus qu'on n'a pas, à en faire parade, à montrer de l'affectation dans ses manières, à vouloir se faire honneur de ses rêves, de ses aventures, de sa naissance, de son nom, etc. 2. La passion contraire à la gloire qui est produite par l'idée de notre propre faiblesse est appelée *humilité* par ceux qui l'approuvent, les autres lui donnent le nom de *bassesse* et d'*abjection*. Cette conception peut être bien ou mal fondée ; lorsqu'elle est bien fondée, elle produit la crainte d'entreprendre quelque chose d'une façon inconsidérée ; si elle est mal fondée, elle dégrade l'homme au point de l'empêcher d'agir, de parler en public, d'espérer un bon succès d'aucune de ses entreprises.

3. Il arrive quelquefois qu'un homme qui a bonne opinion de lui-même et avec fondement peut toutefois, en conséquence de la témérité que cette passion lui inspire, découvrir en lui quelque faiblesse ou défaut dont le souvenir l'abat, et ce sentiment se nomme *honte* ; celle-ci en calmant ou refroidissant son ardeur le rend plus circonspect pour l'avenir. Cette passion est un signe de faiblesse, ce qui est un déshonneur ; elle peut être

aussi un signe de science, ce qui est honorable. Elle se manifeste par la rougeur, qui se montre moins fortement dans les personnes qui ont la conscience de leurs propres défauts parce qu'elles se trahissent d'autant moins sur les faiblesses qu'elles se reconnaissent.

4. Le *courage*, dans une signification étendue, est l'absence de la crainte en présence d'un mal quelconque ; mais pris dans un sens plus commun et plus strict, c'est le mépris de la douleur et de la mort lorsqu'elles s'opposent à un homme dans la voie qu'il prend pour parvenir à une fin.

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

6. La *vengeance* est une passion produite par l'attente ou l'imagination de faire en sorte que l'action de celui qui nous a nui lui devienne nuisible à lui-même, et qu'il le reconnaisse. C'est là la vengeance poussée à son plus haut point, car quoiqu'il ne soit pas difficile d'obliger un ennemi à se repentir de ses actions en lui rendant le mal pour le mal, il est bien plus difficile de le lui faire avouer, et bien des hommes aimeraient mieux mourir que d'en convenir. La vengeance ne fait point désirer la mort de l'ennemi mais de l'avoir en sa puissance et de le subjuguier. Cette passion fut très bien exprimée par une exclamation de Tibère à l'occasion d'un homme qui, pour frustrer sa vengeance, s'était tué dans la prison : "Il m'a donc échappé ?" Un homme qui hait a le désir de tuer, afin de se débarrasser de la peur, mais la vengeance se propose un triomphe que l'on ne peut plus exercer sur les morts.

7. Le *repentir* est une passion produite par l'opinion ou la connaissance qu'une action qu'on a faite n'est point propre à conduire au but qu'on se propose ; son effet est de faire quitter la route que l'on suivait afin d'en prendre une autre qui conduise à la fin que l'on envisage. L'attente ou la conception de rentrer dans la vraie route est la *joie*, ainsi le repentir est composé de l'une et de l'autre, mais c'est la joie qui prédomine sur la peine, sans quoi tout y serait douloureux, ce qui ne peut être vrai, vu que celui qui s'achemine vers une fin qu'il croit bonne et avantageuse le fait

avec désir ou appétence, or l'appétence est une joie comme on l'a vu dans le chapitre il, paragraphe 2.

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

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

10. La *pitié* est l'imagination ou la fiction d'un malheur futur pour nous-mêmes, produite par le sentiment du malheur d'un autre. Lorsque ce malheur arrive à une personne qui ne nous semble point l'avoir mérité, la pitié devient plus forte, parce que alors il nous paraît qu'il y a plus de probabilité que le même malheur peut arriver, le mal qui arrive à un homme innocent pouvant arriver à tout homme. Mais lorsque nous voyons un homme puni pour de grands crimes dans lesquels nous ne pouvons aisément imaginer que nous tomberons nous-mêmes, la pitié est beaucoup moindre. Voilà pourquoi les hommes sont disposés à compatir à ceux qu'ils aiment ; ils pensent que ceux qu'ils aiment sont dignes d'être heureux, et par conséquent ne méritent point le mal. C'est encore la raison pourquoi l'on a pitié des vices de quelques personnes, dès le premier coup d'œil, parce qu'on avait pris du goût pour elles sur leur physionomie. Le contraire de la pitié est la *dureté* du cœur ; elle vient soit de la lenteur de l'imagination, soit d'une forte opinion où l'on est d'être exempt d'un pareil malheur, soit de la misanthropie ou de l'aversion qu'on a pour les hommes.

11. *L'indignation* est le déplaisir que nous cause l'idée du bon succès de ceux que nous en jugeons indignes. Cela posé, comme les hommes

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

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

13. Il existe une passion qui n'a point de nom, mais elle se manifeste par un changement dans la physionomie que l'on appelle le *rire*, qui annonce toujours la joie. Jusqu'à présent personne n'a pu nous dire de quelle nature est cette joie, ce que nous pensons et en quoi consiste notre triomphe quand nous rions. L'expérience suffit pour réfuter l'opinion de ceux qui disent que c'est l'esprit renfermé dans un bon mot qui excite cette joie, puisque l'on rit d'un accident, d'une sottise, d'une indécence dans lesquels il n'y a ni esprit ni mot plaisant. Comme une même chose cesse d'être risible quand elle est usée, il faut que ce qui excite le rire soit nouveau et inattendu. Souvent l'on voit des personnes, et surtout celles qui sont avides d'être applaudies de tout ce qu'elles font, rire de leurs propres actions, quoique ce qu'elles disent ou font ne soit nullement inattendu pour elles ; elles rient de leurs propres plaisanteries, et dans ce cas il est évident que la passion du rire est produite par une conception subite de quelque talent dans celui qui rit. L'on voit encore des hommes rire des faiblesses des autres, parce qu'ils s'imaginent que ces défauts d'autrui servent à faire mieux sortir leurs propres avantages. On rit des plaisanteries dont l'effet consiste toujours à découvrir finement à notre esprit quelque absurdité ; dans ce cas la passion du rire est encore produite par l'imagination soudaine de notre propre excellence. En effet, n'est-ce pas nous confirmer dans la bonne opinion de nous-mêmes que de comparer nos avantages avec les faiblesses ou les absurdités des autres ? Nous ne sommes point tentés de rire lorsque nous sommes nous-mêmes les objets de la plaisanterie, ou lorsqu'elle s'adresse à un ami au déshonneur duquel nous prenons part. On pourrait donc en conclure que la passion du rire est un mouvement subit de vanité produit par une conception soudaine de quelque avantage personnel, comparé à une faiblesse que nous remarquons actuelle-

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

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

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

16. Nous avons déjà parlé de l'amour en tant que l'on désigne par ce mot le plaisir que l'homme trouve dans la jouissance de tout bien présent.

Sous cette dénomination il faut comprendre l'affection que les hommes ont les uns pour les autres, ou le plaisir qu'ils trouvent dans la compagnie de leurs semblables, en vertu duquel on les dit *sociables*. Il est une autre espèce d'amour que les Grecs nomment Erôs, c'est celui dont on parle quand on dit qu'un homme est amoureux ; comme cette passion ne peut avoir lieu sans une diversité de sexe, on ne peut disconvenir qu'il participe de cet amour indéfini dont nous avons parlé dans le paragraphe précédent. Mais il y a une grande différence entre le désir indéfini d'un homme, et ce même désir limité à un objet ; c'est celui-ci qui est le grand objet des peintures des poètes ; cependant, nonobstant tous les éloges qu'ils en font, on ne peut le définir qu'en disant que c'est un *besoin* ; en effet c'est une conception qu'un homme a du besoin où il est de la personne qu'il désire. La cause de cette passion n'est pas toujours la beauté ou quelque autre qualité dans la personne aimée, il faut de plus qu'il y ait espérance dans la personne qu'on aime : pour s'en convaincre il n'y a qu'à faire réflexion que parmi les personnes d'un rang très différent, les plus élevées prennent souvent de l'amour pour celles qui sont d'un rang inférieur, tandis que le contraire n'arrive que peu ou point. Voilà pourquoi ceux qui fondent leurs espérances sur quelque qualité personnelle ont communément de meilleurs succès en amour que ceux qui se fondent sur leurs discours ou leurs services ; ceux qui se donnent le moins de peines et de soucis réussissent mieux que ceux qui s'en donnent beaucoup. Faute d'y faire attention bien des gens perdent leur temps, et finissent par perdre et l'espérance et l'esprit.

17. Il y a encore une autre passion que l'on désigne quelquefois sous le nom d'amour, mais que l'on doit plus proprement appeler *bienveillance* ou charité. Un homme ne peut point avoir de plus uniquement que pour s'assurer si cette chose peut lui être utile ou lui nuire, en conséquence elle s'en approche ou la fuit ; au lieu que l'homme, qui dans la plupart des événements se rappelle la manière dont ils ont été causés ou dont ils ont pris naissance, cherche le commencement ou la cause de tout ce qui se présente de neuf à lui. Cette passion d'admiration et de curiosité a produit non seulement l'invention des mots, mais encore la supposition des causes qui pouvaient engendrer toutes choses. Voilà la source de toute philosophie *. L'astronomie est due à l'admiration des corps célestes. La physique est due aux effets étranges des éléments et des corps. Les hommes acquièrent des connaissances à proportion de leur curiosité ; un homme occupé du soin d'amasser des richesses ou de satisfaire son ambition, qui ne sont que des objets sensuels relativement aux sciences, ne trouve que très peu de satisfaction à savoir si c'est le mouvement du Soleil ou celui de la Terre

* Cf. Platon, *Théétète*, 155 d, et Aristote, *La Métaphysique*, A, 2, 982 b, 12 sq.

qui produit le jour ; il ne fera attention à aucun événement étrange qu'autant qu'il peut être utile ou nuisible à ses vues.

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

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

20. La *grandeur d'âme* n'est que la gloire dont j'ai parlé dans le premier paragraphe ; gloire bien fondée sur l'expérience certaine d'un pouvoir suffisant pour parvenir ouvertement à la fin. La *pusillanimité* est le doute de pouvoir y parvenir. Ainsi tout ce qui est signe de vaine gloire est aussi signe de pusillanimité vu qu'un pouvoir suffisant fait de la gloire un aiguillon pour atteindre son but. Se réjouir ou s'affliger de la réputation vraie ou fausse est encore un signe de pusillanimité, parce que celui qui compte sur la réputation n'est pas le maître d'y parvenir. L'artifice et la fourberie sont pareillement des signes de pusillanimité, parce qu'on ne s'en repose pas sur leur pouvoir, mais sur l'ignorance des autres. La facilité à se mettre en colère marque de la faiblesse et de la pusillanimité, parce qu'elle montre de la difficulté dans la marche. Il en est de même de l'orgueil fondé sur la naissance et les ancêtres, parce que tous les hommes sont plus disposés à faire parade de leur propre pouvoir, quand ils en ont, que de celui des autres ; de l'inimitié et des disputes avec les inférieurs, puisqu'elles montrent que l'on n'a pas le pouvoir de terminer la dispute ; et du penchant à se moquer des autres, parce que c'est une affectation à tirer gloire de leurs faiblesses et non de son propre mérite, et de l'irrésolution qui vient de ce

* Cf. Lucrèce, *De la nature*, II, 1-6.

qu'on n'a pas assez de pouvoir pour mépriser les petites difficultés qui se présentent dans la délibération.

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

S'efforcer, c'est appéter ou désirer.

Se relâcher, c'est sensualité.

Regarder ceux qui sont en arrière, c'est gloire. Regarder ceux qui précèdent, c'est humilité.

Perdre du terrain en regardant en arrière, c'est vaine gloire.

Être retenu, c'est haine.

Retourner sur ses pas, c'est repentir.

Être en haleine, c'est espérance.

Être excédé, c'est désespoir.

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

Le supplanter ou le renverser, c'est envie.

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

Franchir un obstacle soudain, c'est colère.

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

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

Tomber subitement, c'est disposition à pleurer.

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

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

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

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

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

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

Être continuellement devancé, c'est malheur.

Surpasser continuellement celui qui précédait, c'est félicité.

Abandonner la course, c'est mourir.

Chapitre X

1. Autres causes des variétés dans les capacités et les talents. 2. La différence des esprits vient de la différence des passions. 3. De la sensualité et de la stupidité. 4. Ce qui constitue le jugement. 5. De la légèreté d'esprit. 6. De la gravité ou fermeté. 7. De la stolidité. 8. De l'indocilité. 9. De l'extravagance ou folie. 10. et 11. Différentes espèces de folies.

[Retour à la table des matières](#)

1. Après avoir montré dans les chapitres précédents que la sensation est due à l'action des objets extérieurs sur le cerveau ou sur une substance renfermée dans la tête, et que les passions viennent du changement qui s'y fait et qui est transmis jusqu'au cœur, en voyant que la diversité des degrés de connaissance ou de science qui se trouvent dans les hommes est trop grande pour pouvoir être attribuée aux différentes constitutions de leurs cerveaux, il convient de faire connaître ici quelles peuvent être les autres causes qui produisent tant de variétés dans les capacités et les talents par lesquels nous remarquons tous les jours qu'un homme en surpasse un autre. Quant à la différence que produisent la maladie et les infirmités accidentelles, je n'en parle point comme étant étrangère à mon sujet, et je ne considère que l'homme en santé, ou dont les organes sont bien disposés.

Si la différence dans les facultés était due au tempérament naturel du cerveau, je n'imagine point de raison pourquoi cette différence ne se manifesterait pas d'abord et de la façon la plus marquée dans tous les sens, qui, étant les mêmes dans les plus sages que dans les moins sages, indiquent une même nature dans le cerveau, qui est l'organe commun de tous les sens.

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

3. En premier lieu les hommes dont le but est d'obtenir les plaisirs des sens et qui communément cherchent leurs aises, les mets délicats, à charger et à décharger leur corps, doivent trouver beaucoup moins de plaisir dans les imaginations qui ne conduisent point à ces fins, telles que sont les idées de l'honneur, de la gloire, etc., qui, comme je l'ai dit ci-dessus, sont relatives au futur. En effet, la sensualité consiste dans les plaisirs des sens, qu'on n'éprouve que dans le moment ; ils ôtent l'inclination d'observer les choses qui procurent de l'honneur, et par conséquent font que les hommes sont moins curieux ou moins ambitieux, ce qui les rend moins attentifs à la route qui conduit à la science, fruit de la curiosité, ou à tout autre pouvoir issu de l'ambition : car c'est dans ces deux choses que consiste l'excellence du pouvoir de connaître ; et c'est le défaut absolu de ce pouvoir qui produit ce qu'on nomme *stupidité* ; c'est la suite de l'appétit des plaisirs sensuels, et l'on pourrait conjecturer que cette passion a sa source dans la grossièreté des esprits et dans la difficulté du mouvement du cœur.

4. La disposition contraire est ce mouvement rapide de l'esprit (décrit au chapitre IV, paragraphe 3) qui est accompagné de la curiosité de comparer les uns avec les autres les objets qui se présentent à nous ; comparaison dans laquelle l'homme se plaît à découvrir une ressemblance inattendue entre des choses qui semblaient disparates, en quoi l'on fait consister l'excellence de l'imagination qui produit ces agréables similitudes, ces métaphores, ces figures à l'aide desquelles les orateurs et les poètes ont le pouvoir de rendre les objets agréables ou désagréables, et de les montrer

bien ou mal aux autres de la façon qu'il leur plait: ou bien l'homme découvre promptement de la dissimilitude entre les objets qui semblaient être les mêmes : c'est au moyen de cette qualité de l'esprit qu'il s'avance à une connaissance exacte et parfaite des choses ; le plaisir qui en résulte consiste dans une instruction continuelle, dans la juste distinction des temps, des lieux, des personnes, ce qui constitue le *jugement*. *Juger* n'est autre chose que distinguer ou discerner ; l'imagination et le jugement sont compris communément sous le nom d'*esprit*, qui paraît consister dans une agilité ou ténuité des liqueurs subtiles, opposée à la langueur de ceux que l'on traite de stupides.

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

6. La vertu opposée à ce défaut est la gravité ou fermeté ; l'atteinte du but étant son principal plaisir, elle sert à diriger et à retenir dans la route qui y mène toutes les autres pensées.

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

8. Il y a un défaut de l'esprit que les Grecs ont désigné sous le nom d'*Amathia*, indicibilité **, ou difficulté d'apprendre et de s'instruire ; cette disposition paraît venir de la fausse opinion où l'on est que l'on connaît déjà la vérité sur l'objet dont il s'agit, car il est certain qu'il y a moins d'inégalité de capacité entre les hommes, que d'inégalité d'évidence entre ce

* Anglicisme: *stolidity* signifie impassibilité, flegme, mais prend ici le sens de stupidité, conformément à l'étymologie latine (*stolidus*: stupide).

* * Anglicisme: *indocibility* désigne chez une personne le fait d'être réfractaire à tout enseignement.

qu'enseignent les mathématiciens et ce qui se trouve dans les autres livres. Si donc les esprits des hommes étaient comme un papier blanc ou comme une table rase^{***}, ils seraient également disposés à reconnaître la vérité de tout ce qui leur serait présenté suivant une méthode convenable et par de bons raisonnements ; mais lorsqu'ils ont une fois acquiescé à des opinions fausses et les ont authentiquement enregistrées dans leurs esprits, il est tout aussi impossible de leur parler intelligiblement que d'écrire lisiblement sur un papier déjà barbouillé d'écriture. Ainsi la cause immédiate de l'indocilité est le préjugé, et la cause du préjugé est une opinion fausse de notre propre savoir.

9. Un autre défaut essentiel de l'esprit est celui que l'on nomme *extravagance*, *folie*, qui paraît être une imagination tellement prédominante qu'elle devient la source de toutes les autres passions. Cette conception n'est qu'un effet de vaine gloire ou d'abattement, comme on peut en juger par les exemples suivants, qui tous semblent être dus soit à l'orgueil soit à la faiblesse d'âme. En premier lieu nous avons l'exemple d'un homme qui, dans le quartier nommé *Cheapside* à Londres, prêchait du haut d'une charrette qui lui servait de chaire et disait qu'il était le Christ, ce qui était l'effet d'une folie et d'un orgueil spirituel. Nous avons encore eu plusieurs exemples d'une folie savante dans un grand nombre d'hommes qui entraînent en délire toutes les fois que quelque occasion les faisait ressouvenir de leur propre habileté. On peut mettre au nombre de ces savants insensés ceux qui prétendent fixer le temps de la fin du monde et qui débitent de semblables prophéties. L'extravagance galante de *Don Quichotte* n'est qu'une expression de vaine gloire au plus haut point où la lecture des romans puisse porter un homme d'un esprit rétréci. Les fureurs causées par l'amour ne sont que des effets d'une forte indignation produite dans le cerveau par l'idée de se voir méprisé d'une maîtresse. L'orgueil affecté dans le maintien extérieur et les procédés a rendu fous bien des gens, et les a fait passer pour tels sous le nom d'hommes fantasques et bizarres.

10. Voilà des exemples des extrêmes, mais nous en avons encore des différents degrés auxquels l'on est porté par ces passions que l'on peut mettre au nombre des folies. C'est, par exemple, une folie du premier ordre dans un homme de se croire inspiré sans en avoir de preuves évidentes, ou de s'imaginer que l'on éprouve des effets de l'esprit de Dieu que n'éprouvent point les autres personnes pieuses. Nous avons un exemple du second ordre dans ceux qui ne parlent que par sentences tirées des auteurs grecs ou latins. La galanterie, les amours, les duels qui sont maintenant en vogue

* ** Cf. Aristote, *De l'âme*, III, 4, 430 a.

sont encore des folies d'une autre nuance. La malice est une nuance de la fureur et l'affectation est un commencement de frénésie.

11. Les exemples qui viennent d'être rapportés nous montrent les degrés de folie résultant d'un excès d'orgueil ou de bonne opinion de soi-même; mais nous avons encore des exemples de folies et de leurs différentes nuances produites par un excès de crainte et d'abjection d'âme. Tels sont ces hypocondriaques qui se croient fragiles comme du verre^{*}, ou qui sont affectés par des imaginations pareilles. Nous remarquons les différents degrés de cette démence dans toutes les personnes mélancoliques qui sont communément tourmentées de craintes chimériques.

^{*} On trouve cet exemple chez Descartes dans la première *Méditation métaphysique*, tiré vraisemblablement du "Licencié de verre", l'une des *Nouvelles exemplaires* de Cervantès.

Chapitre XI

1. 2. et 3. De la divinité. Ce que l'on conçoit par le nom de Dieu, et ce que signifient les attributs qu'on lui donne. 4. Ce qu'on entend par le mot esprit. 5. Ce qu'on peut penser sur la nature des anges ou esprits, d'après l'Écriture sainte. 6. L'opinion des païens touchant les esprits ne prouve point leur existence. 7. Elle n'est fondée que sur la foi que nous avons dans la révélation. Caractères du bon et du mauvais esprit, de la bonne et de la mauvaise inspiration. 8. La divinité des Écritures n'est fondée que sur la foi. 9. La foi n'est que la confiance en des hommes vraiment inspirés. 10. Dans le doute on doit préférer, à sa propre opinion, celle de l'Église. 11. Affections des hommes envers Dieu. 12. Comment on honore Dieu.

[Retour à la table des matières](#)

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

nous entendons prononcer le mot *esprit* ou celui des *anges* bons ou mauvais.

2. Comme le Dieu tout-puissant est incompréhensible, il s'ensuit que nous ne pouvons avoir de conception ou d'image de la Divinité ; conséquemment tous ses attributs n'annoncent que l'impossibilité de concevoir quelque chose touchant sa nature dont nous n'avons d'autre conception, sinon que Dieu existe. Nous reconnaissons naturellement que les effets annoncent un pouvoir de les produire avant qu'ils aient été produits, et ce pouvoir suppose l'existence antérieure de quelque Être revêtu de ce pouvoir. L'Être existant avec ce pouvoir de produire, s'il n'était point éternel, devrait avoir été produit par quelque Être antérieur à lui, et celui-ci par un autre Être qui l'aurait précédé. Voilà comme en remontant de causes en causes nous arrivons à un pouvoir *éternel*, c'est-à-dire antérieur à tout, qui est le pouvoir de tous les pouvoirs et la cause de toutes les causes. C'est là ce que tous les hommes conçoivent par le nom de Dieu, qui renferme éternité, incompréhensibilité, toute-puissance. Ainsi tous ceux qui veulent y faire attention sont à portée de savoir que Dieu est, quoiqu'ils ne puissent point savoir ce qu'il est. Un aveugle-né, quoiqu'il lui soit impossible de se faire une idée du feu, ne peut pas ne point savoir qu'il existe une chose que les hommes appellent du feu, vu qu'il est à portée de sentir sa chaleur.

3. Lorsque nous disons de Dieu qu'il voit, qu'il entend, qu'il parle, qu'il sait, qu'il aime, etc., mots par lesquels nous comprenons quelque chose dans les hommes à qui nous les attribuons, nous ne concevons plus rien lorsque nous les attribuons à la nature divine. C'est très bien raisonner que de dire : *le Dieu qui a fait l'œil ne verra-t-il pas; le Dieu qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas ?* Et ce n'est pas moins bien raisonner que de dire : le Dieu qui a fait l'œil n'est-il pas en état de voir sans œil ? ou celui qui a fait l'oreille n'entendra-t-il pas sans oreilles ? celui qui a fait le cerveau ne saura-t-il pas sans cerveau ? celui qui a fait le cœur n'aimera-t-il pas sans avoir un cœur ? Ainsi les attributs que l'on donne à la Divinité ne signifient que notre incapacité ou le respect que nous avons pour lui. Ils annoncent notre incapacité lorsque nous disons qu'il est incompréhensible et infini. Es annoncent notre respect quand nous lui donnons les noms qui parmi nous servent à désigner les choses que nous louons et que nous exaltons, tels que ceux de tout-puissant, d'omniscient, de juste, de miséricordieux, etc. Quand Dieu se donne à lui-même ces noms dans les Saintes Écritures, ce n'est que *anthropopathos* *, c'est-à-dire, pour s'accommoder à

* Humainement.

notre façon de parler, sans quoi nous serions dans l'impossibilité de l'entendre.

4. Par le mot *esprit*, nous entendons un corps naturel d'une telle subtilité qu'il n'agit point sur les sens, mais qui remplit une place, comme pourrait la remplir l'image d'un corps visible. Ainsi la conception que nous avons d'un *esprit* est celle d'une figure sans couleur : dans la figure nous concevons dimension ; par conséquent concevoir un esprit c'est concevoir quelque chose qui a des dimensions : mais qui dit un esprit surnaturel dit une substance sans dimensions, deux mots qui se contredisent. Ainsi quand nous attribuons le mot *esprit* à Dieu, nous ne le lui attribuons non plus selon l'expression d'une chose que nous concevons que quand nous lui attribuons le sentiment et l'intellect ; c'est une manière de lui marquer notre respect, que cet effort en nous de faire abstraction en lui de toute substance corporelle et grossière.

5. Il n'est pas possible par les seuls moyens naturels de connaître même l'existence des autres êtres que les hommes appellent *esprits incorporels*. Nous qui sommes des chrétiens nous admettons l'existence des *anges* bons et mauvais, et des esprits ; nous disons que l'âme humaine est un esprit et que ces esprits sont immortels, mais il est impossible de le savoir, c'est-à-dire d'avoir une évidence naturelle de ces choses. Car, comme on a dit dans le chapitre VI, paragraphe 3, toute évidence est conception, et par le chapitre III, paragraphe 1, toute conception est imagination et vient des sens. Or nous supposons que les esprits sont des substances qui n'agissent point sur les sens, d'où il suit qu'ils ne sont point possibles à concevoir.

Mais quoique L'Écriture admette des esprits, elle ne dit en aucun endroit qu'ils soient *incorporels*, dans le sens qu'ils soient privés de dimensions et de qualités ; et même je ne pense pas que le mot *incorporel* se trouve dans toute la Bible ; mais il y est dit que l'esprit habite dans les hommes, qu'il descend sur les hommes, qu'il va et qu'il vient, que des esprits sont des *anges*, c'est-à-dire des messagers ; tous ces mots impliquent localité qui est une dimension ; or tout ce qui a dimension est corps, quelque subtil qu'on le suppose. Il me paraît donc que l'Écriture est plus favorable à ceux qui prétendent que les anges et les esprits sont corporels qu'à ceux qui soutiennent le contraire ; c'est une contradiction palpable dans le discours naturel que de dire en parlant de l'âme humaine qu'elle est toute dans le tout et toute dans chaque partie du tout, *tota in toto*, et *tota in qualibet parte corporis* : proposition qui n'est fondée ni sur la raison ni sur la révélation, mais qui vient de l'ignorance de ce que sont les choses que

l'on nomme des spectres, ces images qui se montrent dans l'obscurité aux enfants et à ceux qui sont peureux, et d'autres imaginations étranges dont j'ai parlé dans le chapitre III, paragraphe 5, où je les appelle des *fantômes*. Car en les prenant pour des choses réelles placées hors de nous comme les corps, et en les voyant paraître et se dissiper d'une façon si étrange et si peu semblable à la façon d'agir des corps, comment les désigner autrement que sous le nom de *corps incorporels* ? Ce qui n'est pas un nom, mais une absurdité du langage.

6. Il est vrai que les païens et toutes les nations du monde ont reconnu qu'il y avait des *esprits* que l'on a regardés comme incorporels, d'où l'on pourrait vouloir conclure qu'un homme sans le secours des Saintes Écritures peut à l'aide des seules lumières de la raison parvenir à connaître qu'il existe des esprits, mais les idées que les païens ont eues des esprits sont, comme je l'ai dit ci-devant, les suites de l'ignorance de la cause des fantômes et des apparitions. Ce fut cette ignorance qui fit éclore chez les Grecs une foule de dieux et de démons bons et mauvais et de génies pour chaque homme. Mais cela ne prouve pas qu'il existe des esprits. Cela n'est qu'une opinion fausse de la force de l'imagination.

7. En voyant donc que la connaissance que nous avons des esprits n'est point une connaissance naturelle, mais est fondée sur la foi que nous avons dans la révélation surnaturelle faite à ceux de qui nous tenons les Saintes Écritures, il suit encore que c'est sur l'Écriture que doit se fonder la connaissance que nous avons de l'inspiration qui est l'opération de l'esprit en nous. Les signes qu'on nous y donne de l'inspiration sont les miracles lorsqu'ils sont tels qu'il soit impossible à l'imposture humaine d'en faire de semblables. C'est ainsi, par exemple, que l'inspiration du prophète Élie fut prouvée par le feu du ciel qui tomba miraculeusement et consuma l'offrande du sacrifice.

Mais les signes auxquels nous pouvons reconnaître si un esprit est bon ou mauvais sont les mêmes que ceux par lesquels nous distinguons si un homme ou un arbre sont bons ou mauvais, savoir, les actions et les fruits ; en effet, il y a des esprits séducteurs et menteurs par qui les hommes sont quelquefois inspirés, de même qu'il y en a qui reçoivent leurs inspirations des esprits de vérité. L'Écriture nous dit de juger des esprits par leur doctrine et non de la doctrine par les esprits ; car Jésus-Christ notre Sauveur nous a défendu de régler notre foi sur les miracles (voyez saint Matthieu, chap. XXIV, verset 24). Et saint Paul dit dans l'Épître aux Galates, chap. I, verset 8 : "Quand un ange du ciel vous prêcherait un autre

Évangile, qu'il soit anathème." Cela nous prouve clairement que nous ne devons point juger d'après l'ange si une doctrine est vraie ou non. Saint Jean nous dit de même, chap. IV, verset 1, de ne pas croire à tout esprit vu qu'il s'est répandu des faux prophète dans le monde. "Voici, dit-il, à quoi vous reconnaîtrez l'Esprit de Dieu ; tout esprit qui ne confesse pas que Jésus-Christ est venu dans la chair n'est point de Dieu, et c'est là l'esprit de l'Antéchrist." Au verset 15, il ajoute: "Quiconque reconnaît que Jésus-Christ est le fils de Dieu, Dieu habitera en lui et il habitera en Dieu."

Ainsi la connaissance que nous avons de la bonne et de la mauvaise inspiration ne nous vient pas par la vision d'un ange qui nous l'enseignera, ni par un miracle qui paraîtra confirmer ses paroles, mais elle doit se fonder sur la conformité de sa doctrine avec cet article fondamental de la foi chrétienne ; et, suivant saint Paul, le seul fondement de cette foi "est que Jésus-Christ est venu dans la chair", 1 Corinthiens, chap. III, verset 2.

8. Mais si c'est à ce caractère que l'on doit reconnaître l'inspiration, et si ce caractère doit être reconnu et cru sur l'autorité des Saintes Écritures, quelqu'un demandera, peut-être, comment l'on peut savoir que ces Écritures méritent d'avoir une si grande autorité, une autorité égale à celle de la voix de Dieu même, en un mot comment on sait que l'Écriture est la parole de Dieu ?

En premier lieu il est évident que si par connaissance nous entendons une science infaillible et naturelle telle que celle qui a été définie au chapitre VI, paragraphe 4, c'est-à-dire qui nous vienne des sens, nous ne pouvons pas nous flatter de savoir de cette manière que l'Écriture est la parole de Dieu, cette connaissance n'étant pas fondée sur des conceptions produites par les sens. Si par là nous entendons une connaissance surnaturelle, nous ne pouvons l'avoir que par inspiration, et nous ne pouvons juger de cette inspiration que par la doctrine, d'où il suit que nous n'avons point là-dessus une science que l'on puisse proprement nommer infaillible ni par une voie naturelle ni par une voie surnaturelle. Cela posé, la connaissance que nous avons que les Écritures sont la parole de Dieu ne peut être fondée que sur la foi, que saint Paul définit dans l'Épître aux Hébreux, chap. XI, verset 1, "l'évidence des choses invisibles", c'est-à-dire qui ne sont évidentes que par la foi. En effet tout ce qui est évident, soit par la raison naturelle, soit par la révélation surnaturelle, ne s'appelle point foi ; sans cela la foi ne cesserait pas plus que la charité, quand nous serons dans le ciel, ce qui est contraire à la doctrine de l'Écriture, et il n'est pas dit que nous croyons mais que nous savons les choses qui sont évidentes.

9. En voyant donc que la confession ou la reconnaissance que les Écritures sont la parole de Dieu n'est point fondée sur l'évidence mais sur la foi, et la foi, suivant ce qui a été dit dans le chapitre VI, paragraphe 7, consistant dans la confiance que nous avons en d'autres hommes, il paraît clairement que les hommes en qui nous avons cette confiance sont les saints personnages de l'Église de Dieu qui se sont succédé les uns aux autres depuis le temps de ceux qui ont été les témoins des merveilles que Dieu a opérées lorsqu'il était dans la chair ; et cela n'indique pas que Dieu ne soit pas l'auteur ou la cause efficiente de la foi, ou que la foi soit produite dans l'homme sans le secours de l'Esprit de Dieu, car toutes ces opinions salutaires que nous admettons et que nous croyons, quoiqu'elles procèdent de l'ouïe, et l'ouïe de l'enseignement qui sont des voies naturelles, ne laissent pas d'être l'œuvre de Dieu: car il est l'auteur de toutes les œuvres de la nature et elles sont attribuées à son Esprit. Par exemple, il est dit dans l'Exode, chap. XXVIII, verset 3 : "Vous parlerez à tous les ouvriers que j'ai remplis de l'esprit de sagesse, et vous leur direz de faire les habillements destinés à la consécration d'Aaron, afin qu'il me serve dans l'office de prêtre." D'où l'on voit que la foi par laquelle nous croyons est l'ouvrage de l'Esprit de Dieu, en tant que l'Esprit de Dieu accorde plus de sagesse et d'adresse qu'à un autre, ce qui le met en état d'agir plus ou moins bien dans les choses qui concernent la vie commune. De là vient qu'un homme croit fermement une chose qu'un autre ne croit pas ; un homme respecte une opinion et obéit aux commandements de son supérieur, tandis qu'un autre ne respecte pas cette opinion et désobéit à ce supérieur.

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

11. A l'égard des affections des hommes envers Dieu, elles ne sont pas toujours les mêmes que celles qui ont été décrites dans le chapitre des passions ; nous y disions qu'aimer c'est trouver du plaisir dans l'image ou la conception de l'objet que l'on aime, mais Dieu est inconcevable ; ainsi, dans l'Écriture, aimer Dieu, c'est obéir à ses commandements et nous aimer les uns les autres. Cela posé, se confier à Dieu n'est pas la même chose que se confier les uns aux autres. Car quand un homme a de la con-

fiance dans un autre homme, comme on a vu dans le chapitre IX, paragraphe 8, il ne fait plus d'efforts ; mais si nous agissions de même dans notre confiance en Dieu tout-puissant, nous lui désobéirions ; et comment pourrions-nous avoir de la confiance en celui à qui nous saurions que nous désobéissons ? Ainsi nous confier à Dieu, c'est nous en rapporter à sa volonté sur tout ce qui est au-dessus de notre pouvoir, ce qui est la même chose que de ne reconnaître qu'un seul Dieu suivant le premier commandement du Décalogue. Avoir confiance en Jésus-Christ, ce n'est que le reconnaître pour Dieu, ce qui est l'article fondamental de la foi des chrétiens ; conséquemment se confier ou s'abandonner à Jésus-Christ est la même chose que l'article fondamental de la foi qui consiste à croire que Jésus-Christ est le fils de Dieu.

12. Honorer Dieu dans le fond de notre cœur est la même chose que ce que nous appelons honorer parmi les hommes ; ce n'est que reconnaître son pouvoir; les signes de l'honneur que nous lui rendons sont les mêmes que ceux que nous montrons à nos supérieurs ; et, comme on l'a dit dans le chapitre VIII, paragraphe 6, ils consistent à le louer, le bénir, l'exalter, à lui adresser nos prières, à lui rendre des actions de grâce, à lui faire des offrandes et des sacrifices, à prêter attention à sa parole, à lui parler d'une façon respectueuse, à nous présenter à lui avec humilité dans le maintien, à lui rendre un culte pompeux et magnifique ; voilà les signes par lesquels nous lui montrons que nous l'honorons intérieurement; ainsi une conduite opposée, comme de négliger de prier, de lui parler sans préparation, d'aller à l'Église mal vêtu, de ne pas mieux orner sa maison que la nôtre, d'employer son nom dans des discours frivoles, sont des signes évidents du mépris de Sa Majesté divine. Il y a d'autres signes encore, mais qui sont arbitraires, comme de parler à Dieu la tête découverte, comme nous faisons en ce pays ; d'ôter ses souliers, comme fit Moïse dans le buisson ardent, et autres cérémonies du même genre qui sont indifférentes en elles-mêmes jusqu'à ce que d'un commun accord on soit convenu de s'y conformer ; ce qu'il faut faire alors pour éviter la discorde et l'indécence.

Chapitre XII

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

[Retour à la table des matières](#)

1. Nous avons déjà expliqué de quelle manière les objets extérieurs produisent des conceptions, et ces conceptions le désir ou la crainte qui sont les premiers mobiles cachés de nos actions ; car ou les actions suivent immédiatement la première appétence ou désir, comme lorsque nous agissons subitement ; ou bien à notre premier désir il succède quelque conception du mal qui peut résulter pour nous d'une telle action, ce qui est une crainte qui nous retient ou nous empêche d'agir. A cette crainte peut succéder une nouvelle appétence ou désir, et à cette appétence une nouvelle crainte qui nous ballote alternativement ; ce qui continue jusqu'à ce que l'action se fasse ou soit impossible à faire par quelque accident qui survient. Alors ces alternatives de désir et de crainte cessent.

L'on nomme *délibération* ces désirs et ces craintes qui se succèdent les uns aux autres aussi longtemps qu'il est en notre pouvoir de faire ou de ne

pas faire l'action sur laquelle nous délibérons, c'est-à-dire que nous désirons et craignons alternativement ; car tant que nous sommes en liberté de faire ou de ne pas faire, l'action demeure en notre pouvoir, et la délibération nous ôte cette liberté.

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

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

4. Les actions produites par une colère subite ou par tout autre appétit soudain, dans les personnes qui sont en état de distinguer le bien du mal, sont des actions volontaires ; car en elles le temps qui a précédé est réputé délibération, et par conséquent elles sont censées avoir délibéré ou exami-

* Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 2, 1139 a, 13-14.

né les cas dans lesquels c'est un bien de frapper, d'injurier ou de faire telle autre action qui est l'effet de la colère ou d'une passion soudaine.

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

6. Comme vouloir faire est désir, et vouloir ne pas faire est crainte, la cause du désir ou de la crainte est aussi la cause de notre volonté ; mais l'action de peser les avantages et les désavantages, c'est-à-dire la récompense et le châtiment, est la cause de nos désirs et de nos craintes, et par conséquent de nos volontés, en tant que nous croyons que les récompenses ou les avantages que nous pesons nous arriveront : en conséquence nos volontés suivent nos opinions de même que nos actions suivent nos volontés ; c'est dans ce sens que l'on a raison de dire que l'opinion gouverne le monde.

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

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

9. Dans les délibérations interrompues, comme elles peuvent l'être par des distractions, des amusements, par le sommeil, etc., la dernière appétence ou désir de cette délibération partielle se nomme *intention ou dessein*.

Chapitre XIII

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

[Retour à la table des matières](#)

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

ou feints, tels sont les mots et les discours dont je dois développer les effets dans ce chapitre.

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

3. Il y a signe infaillible d'un enseignement exact et sans erreur lorsque nul homme n'a enseigné le contraire, quelque petit que soit le nombre de ceux qui l'ont pu faire ; car la vérité est communément plutôt du côté du petit nombre que du côté de la multitude. Mais lorsque dans des opinions et des questions considérées ou discutées par bien des gens, il arrive qu'aucun des hommes qui les ont ainsi discutées n'ont différé les uns des autres, l'on peut justement en conclure qu'ils savent ce qu'ils enseignent : à ce défaut l'on peut soupçonner qu'ils ne savent ce qu'ils disent. C'est ce qui paraît très clairement à ceux qui ont considéré les sujets divers sur lesquels ces hommes ont exercé leurs plumes, les routes différentes qu'ils ont employées pour réussir, ainsi que leurs succès divers. Les hommes qui ne se sont proposé d'examiner que la comparaison des grandeurs, des nombres, des temps, des mouvements et leurs proportions, ont été en cette qualité les auteurs de tous les avantages dont nous jouissons sur les sauvages qui habitent certaines parties de l'Amérique, ou les premiers habitants des contrées où l'on voit aujourd'hui fleurir les arts et les sciences. En effet c'est aux études de ces hommes que sont dus et l'utile et l'agréable que nous avons tirés de la navigation, de la géographie, de la division, de la distinction et des descriptions qu'ils ont faites de la terre : c'est à eux que nous devons les calculs des temps et la faculté de prévoir la marche des corps célestes, ainsi que de mesurer les distances, les solides, etc. ; c'est d'eux que nous vient l'architecture et l'art de nous fortifier et de nous défendre. Dépouillés de ces connaissances, en quoi différerions-nous des Indiens les plus barbares ? Cependant, jusqu'à ce jour on n'a point entendu dire qu'il y ait eu aucune dispute sur les conséquences tirées de ces sortes

de sciences qui se sont au contraire continuellement enrichies de conclusions qui ont été des résultats des spéculations les plus profondes. Tout homme qui jettera les yeux sur leurs écrits en sentira la raison ; c'est qu'ils partent de principes très simples et dont l'évidence est frappante pour les esprits les plus ordinaires, et s'avancent peu à peu en mettant beaucoup de sévérité dans leurs raisonnements ; de l'imposition des noms ils concluent la vérité de leurs premières propositions ; des deux premières propositions ils en infèrent une troisième ; de ces trois une quatrième, et suivent ainsi la route de la science pas à pas selon la méthode indiquée dans le chapitre VI, paragraphe 4. D'un autre côté, ceux qui ont écrit sur les facultés, les passions et les noms des hommes, c'est-à-dire sur la philosophie morale, la politique, le gouvernement et les lois, sujets qui sont la matière d'une infinité de volumes, bien loin de diminuer les doutes et les disputes sur les questions qu'ils ont traitées, n'ont fait que les multiplier. Il n'y a personne aujourd'hui qui puisse se flatter d'en savoir plus sur ces matières que ce qu'Aristote en a dit il y a deux mille ans ; chacun s'imagine en savoir là-dessus autant qu'un autre, et se persuade qu'il suffit pour ces choses d'avoir de l'esprit naturel et qu'elles n'exigent point une étude particulière et ne doivent pas détourner des amusements ou des soins qu'on se donne pour acquérir des richesses et des emplois. La raison du peu de progrès de ces auteurs, c'est que dans leurs ouvrages et leurs discours ils prennent pour principes les opinions vulgaires sans s'embarrasser si elles sont vraies ou fausses, tandis qu'elles sont fausses pour la plupart. Il y a donc une très grande différence entre enseigner et persuader ; le signe de la persuasion est la dispute ; le signe de l'enseignement est point de dispute.

4. Parmi ceux que l'on nomme savants, il y en a de deux espèces ; les uns partent de principes simples et communs comme ceux dont on a parlé dans le paragraphe précédent et on les nomme *mathématiciens* ; les autres sont ceux qui se fondent sur des maximes qu'ils ont adoptées dans leur éducation et d'après l'autorité des hommes ou de l'usage, et qui regardent le mouvement habituel de la langue comme du raisonnement, et ceux-ci sont appelés *dogmatiques*. Mais comme nous venons de voir que ceux que l'on nomme mathématiciens ne se rendent pas coupables du crime de faire éclore des disputes et qu'on ne peut point accuser des hommes qui ne prétendent point être savants, c'est aux dogmatiques qu'il faut s'en prendre, c'est-à-dire à ceux qui ne sont qu'imparfaitement savants, et qui veulent avec hauteur faire passer leurs opinions pour des vérités sans en fournir aucune démonstration fondée sur l'expérience ou sur des passages de l'Écriture dont l'interprétation ne soit point sujette à dispute.

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

6. Un autre usage du langage est d'exprimer le désir, l'intention, la volonté. C'est ainsi que l'interrogation exprime le désir de savoir ; la prière annonce le désir d'engager un autre à faire une chose ; la promesse, qui est l'affirmation ou la négation d'une action qui doit se faire par la suite, indique le dessein ou l'intention ; la menace est la promesse d'un mal ; un commandement est un discours par lequel nous faisons savoir à un autre le désir que nous avons qu'une chose se fasse ou ne se fasse pas pour les raisons contenues dans la volonté même ; car ce n'est pas parler proprement que de dire *Sic volo*, *Sic jubeo* *, *si l'on* n'y ajoute l'autre clause *Stet pro ratione voluntas* **. Et lorsque le commandement est une raison suffisante pour nous faire agir, ce commandement est nommé loi.

7. Le langage sert encore à exciter ou apaiser, à échauffer ou éteindre les passions dans les autres ; c'est la même chose que la persuasion ; il n'y a point de différence réelle, car inspirer des opinions ou faire naître des passions est la même chose : mais comme dans la persuasion nous nous proposons de faire naître l'opinion par l'entremise de la passion, dans le cas dont il s'agit on se propose d'exciter la passion à l'aide de l'opinion. Or, comme pour faire naître l'opinion de la passion il est nécessaire de faire adopter une conclusion de tels principes qu'on veut, de même en excitant la passion à l'aide de l'opinion, il n'importe que l'opinion soit vraie ou fausse, que le récit qu'on fait soit historique ou fabuleux ; car ce n'est pas la vérité, c'est l'image qui excite la passion : une tragédie bien jouée affecte autant que la vue d'un assassinat.

* Ainsi je veux, ainsi je commande.

* * Que la volonté se subordonne à la raison.

8. Quoique les mots soient les signes que nous avons des opinions et des intentions, comme ils sont si souvent équivoques suivant la diversité de la texture du discours et celle des personnes en la compagnie desquelles ces mots se débitent, et comme pour nous en faire démêler le vrai sens il faut voir celui qui parle, être témoin de ses actions et conjecturer ses intentions, il s'ensuit qu'il doit être extrêmement difficile de découvrir les opinions et le vrai sens de ceux qui ont vécu longtemps avant nous, et qui ne nous ont laissé que leurs ouvrages pour nous en instruire, vu que nous ne pouvons les entendre qu'à l'aide de l'histoire, par le moyen de laquelle nous suppléerons, peut-être, au défaut des circonstances passées, mais non sans beaucoup de sagacité.

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

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

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

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons considéré la nature humaine autant qu'il était nécessaire pour découvrir les premiers et les plus simples éléments dans lesquels les règles et les lois de la politique peuvent se résoudre, et c'est le but que je m'étais proposé.