

UNIVERSITY OF TORONTO



3 1761 00393698 6

B

1893

R3

1885

v.2









58

11

DE LA  
RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

---

SOCIÉTÉ ANONYME D'IMPRIMERIE DE VILLEFRANCHE-DE-ROUERGUE  
Jules Bardoux Directeur

---

MALEBRANCHE

---

DE LA RECHERCHE  
**DE LA VÉRITÉ**

---

LIVRE SECOND

DE L'IMAGINATION

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR

**GEORGES LYON**

Professeur agrégé de philosophie au lycée Henri IV.



PARIS

LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE

15, RUE SOUFFLOT, 15

—  
1885

B  
1893  
R3  
1885  
v. 2

# MALEBRANCHE

---

## LA VIE ET LES ŒUVRES

Le P. André avait composé avec une minutie pieuse la biographie de Malebranche. A défaut de cette vie, aux détenteurs de laquelle Victor Cousin a adressé un appel aussi inutile qu'éloquant, nous avons pour nous renseigner quelques documents précieux. Les extraits réunis par Cousin dans l'appendice au second volume de ses fragments de *Philosophie moderne* et, en particulier, les inappréciables *Mémoires* du P. Lelong; plus récemment, l'*Étude* consacrée à Malebranche par l'abbé Blampignon, d'après les deux manuscrits que cet écrivain a eu la bonne fortune de découvrir, celui du P. Adry aux Archives et celui de Troyes, combient partiellement cette fâcheuse lacune historique<sup>1</sup>. Contentons-nous de tracer rapidement les indications indispensables.

Nicolas Malebranche naquit en 1638. La délicatesse

1. M. Ollé-Laprune a tiré un parti excellent de ces documents divers dans sa *Philosophie de Malebranche* (t. I<sup>er</sup>, 1<sup>re</sup> partie, ch. 1<sup>er</sup>), si riche, si intéressante, dont on ne saurait trop recommander la lecture à quiconque étudie et aime la philosophie nationale.

extrême de sa constitution fit qu'à la différence de ses frères, il acheva dans sa famille son éducation scolaire, jusqu'à la philosophie exclusivement. Mais déjà brillaient ses magnifiques facultés, au point, nous dit un contemporain, d'exciter la jalousie de ses frères, pourtant eux-mêmes fort heureux dans leurs études. Il se sentit peu attiré vers la vie mondaine et refusa un canonicat qui lui était offert. Épris de piété et de méditation, son attention fut appelée par un de ses parents, chanoine de Notre-Dame, vers un ordre religieux où la discipline était sans rigueurs, et où les exercices de la dévotion étaient distribués avec assez de mesure pour laisser le meilleur des journées à l'étude et à la réflexion. Cet ordre était l'Oratoire, où il entra en 1660, huit mois après la mort de son père.

La vocation spéculative de Malebranche ne s'était pas encore annoncée. De philosophie, il possédait celle qu'il avait reçue à seize ans de ses maîtres, au collège de la Marche, une scolastique toute baignée de péripatétisme. A l'Oratoire, il se nourrit, comme tout le xvii<sup>e</sup> siècle ecclésiastique, de saint Augustin. Ce fut la lecture fortuite d'un ouvrage posthume de Descartes, le *Traité de l'homme*, qui, le ravissant d'admiration, lui révéla son propre génie. Il en reçut une illumination soudaine. Méthode et mécanique, tout lui en parut merveilleux. Dès lors sa voie lui était tracée. Il entrera dans la métaphysique du maître qu'il s'est choisi, acceptera ses règles, recevra ses axiomes; mais poussera les conséquences, élargira la doctrine. Sa philosophie ne sera qu'un cartésianisme enhardi. Les altérations

qu'il apportera à la cosmologie cartésienne auront beau être considérables; son maître, il ne le renoncera jamais.

En 1664, il avait découvert Descartes<sup>1</sup>. En 1674, il donnait les trois premiers livres de sa *Recherche de la vérité*, fruit de dix années de travail et de méditation. La publication rencontra plus d'un obstacle et il n'obtint pas sans peine son privilège d'imprimer. Ce livre demeuré, en dépit de ses préférences propres, son œuvre maîtresse et comme son code de doctrine, obtint un succès prodigieux. Il en éditait en 1775 la seconde moitié suivie des *Eclaircissements*. Ses *Conversations chrétiennes*, où il applique à la théologie et à la morale religieuse ses principes philosophiques, sont de 1676. En 1680, il terminait son *Traité de la nature et de la grâce*, livre très combattu, qui lui valut les attaques d'Arnauld comme il lui attira les foudres de Bossuet. Au sein même de son ordre, il rencontra des adversaires déclarés qui, tour à tour, le rangeaient parmi les jansénistes ou le signalaient comme un émule de Spinoza. Son âme, douce et contemplative, souffrit de ces luttes. Il n'aimait pas la polémique; personne ne la dut subir davantage que lui. Avec Bossuet qui le presse, il ne veut controverser que plume en main; contre Arnauld, sa vie ne fut qu'une longue

1. C'est, en effet, cette année-là que Clerselier publia le *Traité de l'Homme*. Il est vrai que Clerselier se plaint d'une contrefaçon anticipée, d'une édition latine antérieure, parue en dehors de lui. De sorte qu'à l'extrême rigueur, cette initiation de Malebranche au cartésianisme pourrait remonter un peu avant 1664.

dispute où, par intervalles, sa patience se lassait. Et, cependant, ce n'était point de sa part intolérance ni orgueil. Sa modestie et sa sincérité éclatent assez dans cette lettre à Leibnitz, que V. Cousin a raison d'admirer, où le métaphysicien blanchi, à l'apogée de sa gloire, s'avoue si ingénument vaincu et convaincu par son subtil correspondant, lui-même en la maturité de son génie<sup>1</sup>. Les spéculatifs excellent rarement à ces joutes de logiciens.

Ses *Méditations chrétiennes*, où sont reprises et amplifiées les déductions théologiques et morales qui avaient donné lieu aux *Conversations*, paraissent en 1683; son *Traité de morale* est de 1684; les *Entretiens sur la Métaphysique*, le plus étudié et le plus choyé de ses ouvrages, est publié en 1688. En 1697, il donne son *Traité de l'Amour de Dieu*; en 1708, cet *Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois* dont l'occasion, si l'on en croit une anecdote, attesterait quel degré extraordinaire avait atteint la réputation de l'auteur<sup>2</sup>. Enfin, viennent les *Réponses à Ar-*

1. «... J'ai reconnu qu'il n'était pas possible d'accorder l'expérience avec ce principe de Descartes, que le mouvement absolu demeure toujours le même. J'ai donc tout changé ce traité *De la communication des mouvements* : car je suis maintenant convaincu que le mouvement absolu se perd et s'augmente sans cesse, et qu'il n'y a que le mouvement de même part qui se conserve toujours le même dans le choc. J'ai donc tout corrigé ce traité... Je vous dis ceci, Monsieur, afin que vous continuiez d'être persuadé que je cherche sincèrement la vérité... » Lettre du 13 déc. 1698.

2. « Sur les nouvelles qu'il avait vues de la Chine, d'où l'on mandait que ses ouvrages y étaient fort goûtés et qu'ils pou-



*nauld*, longue riposte en quatre volumes au *Traité des vraies et fausses idées*, où le redoutable janséniste dirigeait de si rudes coups contre le *système de la vision en Dieu*. Les *Réflexions sur la prémotion physique*, son dernier ouvrage, sont écrites en 1715, pour réfuter les attaques qu'avait dirigées contre les principes établis dans la *Recherche de la vérité* l'auteur d'un livre récent : *L'action de Dieu sur ses créatures*.

Chacun de ces ouvrages suscita à son auteur de nombreuses et ardentes contradictions; mais il se sentit soutenu et encouragé par des amitiés illustres. Ce fut peut-être au sein de son ordre qu'il obtint le moins de justice, bien qu'après le magnifique succès de la *Recherche de la vérité* une Assemblée générale lui eût décerné des remerciements « de l'honneur que son travail faisait à la Congrégation <sup>1</sup> ». Le général de l'Ordre, P. de Sainte-Marthe, fut parmi ses adversaires. Bossuet, qui l'avait d'abord combattu, se rapprocha bientôt de lui. Ainsi fit également Fénelon. Mais au nombre de ses admirateurs, et non le moins fervent, il compta ce grand connaisseur en fait de gloires, le prince de Condé, qui aimait à conférer avec lui de théologie et de philosophie. Le prince professait un goût plus par-

vaient être d'un grand secours aux missionnaires qui allaient prêcher l'Évangile dans ce royaume, et à la sollicitation de M. de Lionne, évêque de Rosalie, qui lui exposa les sentiments des Chinois, il composa un entretien sur la religion, où il introduit un philosophe chrétien avec un philosophe chinois ». (*Mém. du P. Lelong.*)

1. V. *Remarques sur la Vie du R. P. Malebranche*, recueillies par M. Chauvin. (Cousin. *Append. II.*)

ticulier pour celui de ses ouvrages qui fut le plus rudement pris à partie : le *Traité de la nature et de la grâce*. « Je lui ai oui dire, rapporte M. d'Allemands, que le P. Malebranche était le plus sublime métaphysicien qui fut au monde. »

Malebranche mourut à Paris, le 13 octobre 1715.

#### MÉTAPHYSIQUE DE LA VISION EN DIEU.

Descartes, dont la grande règle de distinction et d'évidence fut reçue par le XVII<sup>e</sup> siècle entier comme le précepte initial de toute logique et de toute ontologie, avait, sur un point peut-être, forfait lui-même à son principe. La pensée et l'étendue sont, avait-il dit, les deux premières notions claires que rencontre notre âme en possession et d'elle et de Dieu. Ces deux notions s'opposent l'une à l'autre comme deux hétérogènes, deux contraires : donc les deux substances qu'elles désignent, contrastent l'une avec l'autre d'un contraste absolu ; entre les deux nulle continuité, nulle transition possible. Sur cette opposition essentielle, les *Méditations* fondaient les deux démonstrations requises et par la raison et par la foi : la spiritualité, et l'immortalité de l'âme.

Jusque-là tout était au mieux et il suffisait de poursuivre les déductions pour obtenir cette construction *a priori* du monde qu'élaborent et la dernière partie du *Discours*, et la fin des *Méditations*. Mais, si le logicien était satisfait, un doute pesait sur le métaphysicien, doute dont il serait illégitime de faire fi, puisqu'en fin

de compte c'est sur la métaphysique que le *Discours* édifie la science. Cette difficulté était la suivante : si tout ce que nous connaissons et concevons est ou bien attribut ou bien modalité de l'une ou l'autre de ces deux substances, la pensée et l'étendue, ces deux substances elles-mêmes entre qui se partage toute la réalité, que sont-elles vis-à-vis l'une de l'autre ? Deux hétérogènes, fort bien. Mais deux hétérogènes absolus, constituant deux choses en soi, à la façon du double principe des Manichéens ? — Ou bien deux divers sous lesquels se déploierait et par qui se manifesterait un absolu unique, identité des contraires et substance des substances ? — Descartes n'avait pas opté, et ses continuateurs purent choisir à leur gré. La première solution fut en gros, et sous la réserve de la transcendance d'un Dieu dominant à la fois étendue et pensée, celle qu'adoptera le spiritualisme, dont le vrai nom serait bien plutôt le dualisme : à la seconde allait s'arrêter le génie de Spinoza.

Mais un parti différent s'offrait : au lieu de maintenir entre les deux substances rivales une égale dignité dans l'absolu, c'était de faire évanouir l'une devant la seconde, comme l'apparent et l'illusoire devant le réel. En ce cas, laquelle des deux sacrifier à l'autre ? Point d'hésitation possible : « Je ne suis qu'une chose qui pense, » c'est le 2 et 2 font 4 de tout Cartésien. Étendue, mouvement, matière et corps ne sont que des notions ultérieures et médiates : penser, c'est être, telle est la vérité angulaire. Si donc l'un des termes doit s'évanouir au bénéfice de l'autre, le choix est d'avance tracé. La substance Étendue, voilà l'apparent.

La substance Pensée, voilà le réel. Cette troisième solution correspond au Monisme idéaliste : c'est celle que Malebranche a, tout au moins implicitement, adoptée.

Implicitement : car les exigences de la théologie ne lui permettaient pas de professer, sous sa forme explicite, la doctrine radicale de l'Idéalisme absolu. Mais il est aisé de se convaincre qu'à cette doctrine va, d'une pente naturelle, la pensée de Malebranche. Au début de sa *Recherche de la vérité*, il s'applique à nous tenir en garde contre l'erreur, à peu près de même que Descartes inaugurerait son *Discours* par l'énoncé des règles les plus propres à nous mettre en la possession du vrai. Or, de toutes les idoles qui abusent et captivent la raison humaine, quelle est, selon lui, la plus pernicieuse, celle qu'il ne se lasse pas de dénoncer, qu'il ne croit jamais avoir suffisamment abattue ? C'est la croyance instinctive à la réalité des objets de nos sens. Mais alors, si nos sens ne nous font connaître que leur manière d'être affectés, il n'y a donc point de corps extérieurs ? Malebranche nous laisse le soin de tirer cette conséquence ; mais il est bien près de la déduire lui-même, puisque, dès le dixième chapitre de son premier livre, il déclare « qu'il est très difficile de prouver qu'il y a des corps ». Et, dans le sixième chapitre de la seconde partie de sa *Méthode*, il juge cette démonstration des moins indispensables : « Il n'est pas absolument nécessaire d'examiner s'il y a effectivement au dehors des êtres qui répondent à ces idées : car nous ne raisonnons pas sur ces êtres, mais sur leurs idées. »

Dans son sixième *Éclaircissement*, il s'exprimera en

des termes plus décisifs. Il est à présumer que des objections lui avaient été adressées au sujet de cette impuissance prétendue où nous serions d'établir la vérité évidente, ce semble, par-dessus tout : l'existence réelle de la matière et des corps. Mais lui, devenu sur ce point cartésien dissident, il passe au crible les arguments rationnels invoqués en faveur de cette existence. « Pourquoi, demande-t-il, jugerons-nous positivement qu'il y a au dehors un monde matériel, semblable au monde intelligible que nous voyons ? » Aucune réponse ne le satisfait. De garantie directe, nous n'en avons aucune. Dieu seul ici peut nous instruire : « Il nous est impossible de savoir d'autre que de lui s'il y a effectivement hors de nous un monde matériel, semblable à celui que nous voyons ; parce que le monde matériel n'est ni visible ni intelligible par lui-même. » Mais pouvons-nous, rationnellement, invoquer ici la véracité divine ? Malebranche ne le croit pas, et en cela il se sépare de Descartes qui, on s'en souvient, raisonnait ainsi (6<sup>e</sup> Méditation) : Dieu n'est pas trompeur et sa perfection atteste la vérité de nos idées claires ; or nous connaissons clairement et distinctement que le monde matériel existe ; donc, etc. — La majeure est juste, mais non malheureusement la mineure : « Il est vrai que nous avons un penchant extrême à croire qu'il y a des corps qui nous environnent, je l'accorde à M. Descartes ; mais ce penchant, tout naturel qu'il est, ne nous y force point par évidence, il nous y incline seulement par impression. » En dernière analyse, nous ne possédons point de démonstration évidente ; l'argument cartésien

n'est pas concluant : « car enfin Dieu ne nous pousse point invinciblement à nous y rendre. Si nous y consentons, c'est librement : nous pouvons n'y pas consentir. » La raison laïque, si l'on peut dire, doit donc prendre son parti de n'y rien pouvoir : elle est irrésistiblement idéaliste. « Certainement, il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a effectivement des corps. » Par la foi seule nous pouvons acquérir la certitude que le monde matériel existe. C'est dire que, rationnellement, nous y devons renoncer.

Aussi bien nous prendrons facilement notre parti de cette impuissance. La philosophie de Malebranche n'a pas besoin de l'existence réelle des corps ; elle a tout avantage à s'en passer. A l'exemple du Platonisme, elle ne fait consister les choses, celles-là au moins que nous connaissons ou auxquelles nous pouvons penser, c'est-à-dire les seules dont nous ayons droit de parler, dans les idées qui nous les présentent. Or, derrière ces idées, pourquoi supposer autant de *substrata* qui leur seraient strictement identiques et dont elles offriraient la fidèle copie ? A quoi bon ce décalque à l'infini ? Et ne serait-ce pas, pour retourner contre le réalisme la profonde objection d'Aristote aux Platoniciens, doubler les choses en vue de les mieux compter ?

Il ne faudra pas que le scepticisme prétende tirer avantage de cet aveu et revendique Malebranche pour un des siens. La science, dans cette position de l'idéalisme, n'est pas moins en sécurité que dans celle du réalisme courant. Les idées, à qui se ramènent toutes les choses, ne sont pas des espèces émises du dehors,

non plus que des types nés avec nous et en nous; ce n'est pas davantage notre esprit qui les crée : toutes hypothèses plus malsomnantes l'une que l'autre et qu'il faut impitoyablement écarter (V. l. III, 1<sup>re</sup> partie, ch. II-V). Une seule explication est acceptable, qui lève toutes les difficultés, satisfait à toutes les objections : Dieu, créateur de tous les êtres, les voit « en considérant les perfections qu'il renferme auxquelles ils ont rapport ». Mais nous sommes spirituellement unis à Dieu : car « il est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps ». Il est « le monde intelligible ». Dès lors il suffit qu'il veuille nous montrer les rapports de ses perfections à ses créatures, pour que nous ayons ou puissions avoir les idées de tout ce qui est. « Vérités éternelles, » ou « choses changeantes et corruptibles, » nous ne connaissons rien que nous ne le voyions en Dieu. (Ib., ch. VI.) Quelle garantie plus durable pourrions-nous ambitionner pour notre science ? Quel dogmatisme a jamais édifié sur de plus solides assises un système de vérités ? Rien n'est que par son idée : « le monde et les beautés dont il brille sont un monde et des beautés intelligibles. » Et chaque idée à son tour vient de Dieu, réside en Dieu, foyer de toute vie, source de toute existence comme de toute intelligibilité.

De là cette désignation concise et brillante de *la vision en Dieu*, par laquelle la doctrine du grand oratorien est couramment désignée. Toutefois cette expression pourrait, sans que la concision de la formule y perdît trop, être complétée avec avantage. La vision *et l'action* en Dieu, serait-il plus juste de dire. Les

principes, en effet, qui ont inspiré la métaphysique de Malebranche président également à sa psychologie, et sa théorie de l'activité et des passions se déduit des mêmes axiomes d'où dérive sa théorie de la connaissance. Si nul esprit ne connaît qu'autant qu'il plaît à Dieu de l'instruire, nulle volonté ne se meut qu'autant qu'il plaît à Dieu de l'attirer à lui. Ou plutôt tout ce qui agit avec conscience d'agir, se dirige spontanément et invinciblement vers Dieu, suprême bien, but mystique vers lequel tendent à l'envi les amours et les désirs. Une action qui n'aurait pas Dieu pour objet au moins indirect, serait en dehors de l'intelligible et du possible, une contradiction morale. La faute même consiste en une suspension, en un arrêt de ce mouvement; elle n'a qu'une valeur négative. Proprement, « le péché n'est rien ».

Cette loi d'attraction universelle des activités vers Dieu régit le monde des esprits comme, suivant une découverte prochaine, une autre attraction gouvernera l'univers des corps. Le principe de toute connaissance est aussi la fin de toute liberté. Ce principe, cette fin est Dieu. « Parce que sa puissance et son amour ne sont que lui, croyons, avec saint Paul, qu'il n'est pas loin de chacun de nous, et que c'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être : *Non longè est ab unoquoque nostrum; in ipso enim vivimus, movemur et sumus.*

#### UNION DE L'ÂME ET DU CORPS.

L'empire de Dieu sur nous et en nous va s'élargir



encore. Il ne suffit pas à l'auteur des choses de nous procurer le mirage nécessaire d'un monde matériel directement perçu par nous; de proposer, par sa présence immédiate à nos esprits, un attrait irrésistible à nos volontés. C'est également lui qui fera concorder entre elles, avec une impeccable exactitude et en vertu de lois éternellement posées, les deux chaînes d'événements entre lesquelles se divise la vie humaine. Si nous connaissons notre corps, s'il agit sur nous et si nous réagissons sur lui; si, par son intermédiaire, nous sommes en communication avec les corps étrangers, nous en sommes redevables à Dieu seul. Car l'union du physique et du moral est sa chose; il l'a décrétée et il la réalise en chaque instant de notre existence. Vérité essentielle qui jettera un jour puissant sur la psychologie de Malebranche, et nous expliquera l'ampleur et le libéralisme de sa méthode.

Que, dans l'absolu, toutes choses ne soient réelles que d'une réalité intelligible; qu'à la pensée, ou tout au moins à des déterminations de la pensée divine, se réduisent, *en soi*, les existences mêmes que nous appelons matérielles (et telle nous a paru être la conclusion de Malebranche, sa conviction « de derrière la tête »), l'inconciliable dualité de l'esprit et de la matière n'en persiste pas moins dans le monde du relatif. Là, nulle rencontre possible entre les phénomènes de l'une et les manifestations de l'autre. Les deux séries se longent, sans se toucher jamais; elles s'accompagnent en se faisant contraste; elles s'opposent d'une opposition éternelle. S'il nous était possible de concevoir seulement

qu'un point de l'une effleurât un point de l'autre, toute croyance en la distinction de l'âme et du corps, en la survivance des esprits, s'évanouirait aussitôt, et c'en serait fait du spiritualisme cartésien.

Pour le philosophe et même le théologien, la difficulté devient donc la suivante : sans frayer aucun passage entre le monde de la pensée et le monde de la matière, puisque toute allée directe de celui-ci à celui-là est interdite, rendre cependant compte de l'étroite alliance que nous surprenons en nous, durant la vie actuelle, entre ces deux mondes. La conscience affirme qu'en nous ils coïncident; la raison nie que nulle part ils puissent s'atteindre et se confondre. Lequel croire de ces deux témoins? Peut-on donner tort à la Conscience, qui est bien sûre, elle, de voir ce qu'elle voit? Et, d'autre part, comment ne donner pas raison à la Raison?

On sait de quelle manière Leibnitz se tirera de cet embarras : en donnant satisfaction entière et à la Raison et à la Conscience. C'est, point pour point, le procédé qu'a suivi Malebranche, dont les *causes occasionnelles* présentent une si remarquable ressemblance avec l'*harmonie préétablie*. L'auteur des *Entretiens métaphysiques* et celui de la *Monadologie* ont pu employer des termes différents, mais leur manière est la même de concilier le fait avec le droit, le raisonnement avec l'expérience<sup>1</sup>.

1. Leibnitz avait de lui-même fait le rapprochement, si nous en jugeons par ce passage d'une lettre qu'il écrivit à M. de Montmor : « Je ne trouve pas que les sentiments du R. P. Malebranche soient trop éloignés des miens : le passage des causes occa-

En fait, notre esprit se persuade qu'il est intimement joint à notre corps; il croit ressentir le choc immédiat des choses extérieures, les percevoir, les connaître elles-mêmes comme elles sont, être véritablement touché à leur contact et affecté par leur action. Illusion, sans nul doute, mais illusion nécessaire, au prix de laquelle nous défendons notre intégrité et nous durons non pas comme une entité spirituelle, mais comme un vivant, c'est-à-dire comme une âme unie à un corps. « Il était à propos, explique Théodore à Ariste, que l'esprit sentit, comme dans les corps, les qualités qu'ils n'ont pas, afin qu'il voulût bien, non les aimer ou les craindre, mais s'y unir ou s'en séparer selon les besoins de la machine, dont les ressorts délicats demandent un gardien vigilant et prompt. » (*4<sup>e</sup> Entretien*, XX.) Étonnons-nous après cela si le sentiment intérieur nous abuse en nous faisant éprouver, dans la douleur ou le plaisir, un contact matériel qui n'est qu'imaginaire! Cette déception indispensable est, pour le corps, une condition de sécurité. « Il ne suffit pas de dire que c'est la piqûre blessant le corps, il faut que l'âme en soit avertie par la douleur, afin qu'elle s'applique à le conserver. » (Ib., VIII.)

Mais si la conscience est justifiée de sentir par erreur ce qu'il lui semble qu'elle sent, cette vérité demeure intacte que la Raison a posée comme fondamentale : « Le corps par lui-même ne peut être uni à l'esprit, ni l'esprit au corps; ils n'ont nul rapport entre eux. »

sionnelles à l'harmonie préétablie ne paraît pas très difficile. » (Lettre du 26 août 1714.)

(*Traité de Morale*, X.) Comment arrive-t-il donc que, dans l'existence présente, ces deux inconciliables se développent d'un mouvement commun, sont associés à la même destinée, au point que tout changement en l'un retentisse chez l'autre, et qu'ils exercent l'un sur l'autre une aussi persévérante influence? Le problème comporte une solution unique, celle qu'expose Théodore : « Puisque vous voyez clairement qu'il ne peut y avoir de rapport ou de liaison nécessaire entre les ébranlements du cerveau et tels et tels sentiments de l'âme, il est évident qu'il faut avoir recours à une puissance qui ne se rencontre point dans ces deux êtres. » (*4<sup>e</sup> Entret.*, VIII.) Cette puissance, quelle sera-t-elle? sinon celle-là seulement de qui ces deux êtres dérivent et leur essence et leur réalité. « Ainsi, il est clair que dans l'union de l'âme et du corps il n'y a point d'autre lien que l'efficace des décrets divins, décrets immuables, efficace qui n'est jamais privée de son effet. Dieu a donc voulu, et il veut sans cesse que les divers ébranlements du cerveau soient toujours suivis des diverses pensées de l'esprit qui lui est uni. Et c'est cette volonté constante et efficace du Créateur qui fait proprement l'union de ces deux substances. » (*Ib.*, XI.)

La volonté de Dieu n'a pas besoin d'accomplir un miracle sans cesse renaissant pour que persiste l'association des deux substances hétérogènes. Les lois générales établies par le décret divin, lois que le philosophe affirme, bien qu'il en ignore le détail, y suffisent pleinement; elles rendent inutile une intervention surnaturelle de tous les moments dans le cours du monde

physique. Mais ces lois ne se soutiennent que par la constante décision du Créateur. Il est, en définitive, la cause véritable d'une union, dont tout ce qui n'est pas lui peut bien devenir le prétexte, même la condition, mais non la raison effective ni l'agent. A cet accord intime, à cette mutuelle pénétration, nous ne contribuons, nous, qu'à titre de *causes occasionnelles*; la cause efficace en est Dieu. Je désire et je veux lever le bras; mon désir et ma volonté sont aux lois divines une occasion de s'accomplir; si mon bras se lève, c'est que ces lois, c'est-à-dire Dieu, l'ont permis. « Tes désirs ou tes efforts, dit à l'âme qui l'implore le Verbe éternel, ne sont donc point les causes véritables qui produisent par leur efficace le mouvement de tes membres, puisque tes membres ne se remuent que par le moyen de ces esprits. Ce ne sont donc que des causes occasionnelles que Dieu a établies pour déterminer l'efficace des lois de l'union de l'âme et du corps, par lesquelles tu as la puissance de remuer les membres de ton corps. » ( *6<sup>e</sup> Médit. chrét.*, XI.)

L'intime présence de Dieu en nous se manifeste ainsi par une triple relation : il préside à notre connaissance des objets, puisqu'il nous en fournit les idées; il meut notre activité en offrant un appât éternel au désir; il allie en nous deux substances ennemies, car ses lois réalisent l'union du corps et de l'âme. Or, si vivre ne se peut que moyennant la régularité de cette union; si ce n'est pas véritablement vivre que consister en un organisme tout au plus apte à s'acquitter de ses fonctions végétatives, sans nulle unité de conscience qui en per-

çoit les états et réagisse, par son intermédiaire, contre les impressions du dehors, ne devient-il pas exact de dire que, selon Malebranche, nous tenons du même Auteur, non seulement l'intelligence et l'activité volontaire, mais aussi la vie ? Et ne pouvons-nous, donnant à notre formule de tout à l'heure toute son extension, appeler le système de Malebranche : *Doctrine de la vision, de l'action et de la vie en Dieu* ?

#### POSSIBILITÉ D'UNE PSYCHO-PHYSIQUE.

Une pareille conception des choses et de l'homme paraîtra singulièrement imbue de préjugés théologiques. Le lecteur superficiel dédaignera cette philosophie féodale où les hautes puissances suprasensibles confisquent, ce semble, au détriment du moi humain, toute intelligence, toute liberté et même toute énergie vitale. Il est incroyable, cependant, combien cette doctrine qu'à première vue l'on jugerait si éloignée de de nous, est, au contraire, proche de notre temps, combien elle s'adapte à nos exigences, je dirais volontiers à nos partis pris contemporains : à quel point enfin le mysticisme du théologien apporte d'indépendance au physiologiste et au psychologue.

S'il est une branche de la philosophie qui ait subi, en cette seconde moitié de siècle, une rénovation profonde, c'est la psychologie. Tour à tour perdue et reconquise par le rationalisme cartésien, puis par le spiritualisme rajeuni de Maine de Biran : disputée par les partisans de la méthode d'introspection aux disciples du criti-

cisme, la voici maintenant réclamée par une nouvelle école, non la moins intrépide ni la moins ardente, celle des psycho-physiologues, selon qui l'explication de toutes les énigmes mentales résiderait exclusivement dans les phénomènes organiques. Les faits que la psycho-physiologie collectionne, les documents qu'elle étale, appellent assurément toute l'attention du philosophe. Il ne saurait ignorer de l'observation; il devra s'informer, apprendre, interpréter. Si spiritualiste qu'il puisse être, il ne doit point passer outre ni demeurer sourd au défi de l'expérience. Combien ses perplexités sont grandes ! Ces relations causales, chaque jour aperçues plus nombreuses, entre la vie organique et la vie mentale, ne laissent plus, semble-t-il, subsister celle-ci indépendamment de celle-là. Pourtant son dogme fondamental exige que le principe de l'existence morale soit essentiellement distinct des agents de la vie physique. S'il maintient immuable ce dogme, il se heurte aux faits. Et s'il en croit les faits, sa raison *a priori* est contredite, sa foi philosophique anéantie.

Ces doutes, ces oscillations de pensées, ces tâtonnements, ces incertitudes seraient inconnus à Malebranche. Ses principes métaphysiques planent si haut que nulle déposition expérimentale n'en saurait affaiblir l'autorité. En même temps, le libéralisme de sa méthode est tel qu'il peut d'avance accepter tous les témoignages des faits et accorder un blanc-seing à l'expérience. A cette proposition, « base de la psycho-physiologie (un chef éminent de cette école lui-même nous en avertit), que les actions psychi-

ques, d'une manière générale, sont liées au système cérébro-spinal;... que *tout état psychique est invariablement associé à un état nerveux*;... qu'enfin tout état psychique déterminé est lié à un ou plusieurs événements physiques déterminés que nous connaissons bien dans beaucoup de cas, peu ou mal dans les autres<sup>1</sup>; » à ces *postulata* dont s'effrayerait le spiritualisme classique, l'auteur des *Entretiens métaphysiques* et des *Méditations chrétiennes* souscrirait; que dis-je? il y a expressément par avance souscrit.

« Toutes les fois, lisons-nous au début du second livre de la *Recherche de la vérité*, qu'il y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'âme... et l'âme ne peut jamais rien sentir ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau. » (II, 1<sup>re</sup> partie, ch. I.) Point d'opération intellectuelle qui n'ait comme son schéma organique. « Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces, et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. » (Ib. ch. v.) D'ailleurs, comment pourrait-il être autrement? Ne venons-nous point de voir que les lois générales de l'union de l'âme avec le corps ne comportaient point de modification limitée à un seul des deux, qu'elles exigeaient l'exacte reproduction en chacun de ce qui se passerait chez l'autre? Ce sont les deux horloges de

1. *La psychologie allemande contemporaine*. Ribot, 1<sup>re</sup> édit., Introd., p. xi. — Ce remarquable ouvrage vient d'être réédité.



Huyghens, que Leibnitz aimait à donner en exemple : le synchronisme en est si irréprochable que les aiguilles de part et d'autre iraient à jamais du même pas. « Toute l'alliance de l'esprit et du corps, qui nous est connue, lisons-nous encore dans la *Recherche de la vérité*, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. » (Ch. v.)

Il suit de là que c'est le devoir du philosophe d'étudier cette « correspondance naturelle et mutuelle », de tenir de ces « traces du cerveau » très attentivement compte : de suivre dans leurs relations constantes avec les « mouvements des esprits animaux » les événements de l'âme ; c'est-à-dire, en langage plus moderne, de ne jamais faire abstraction au cours des recherches psychologiques des droits *permanents* de la physiologie. Sinon, il ne verra qu'une moitié des choses ; son examen a pour objet un rapport ; mais ce rapport, comment l'apercevrait-il, si, par esprit de système, il rejetait dans l'ombre l'un des facteurs ? La métaphysique de la vision en Dieu lui fait une loi d'interroger la nature matérielle ; elle exige que le psychologue ait recours à l'expérience. La psycho-physique se déduit logiquement du principe des Causes occasionnelles.

Mais Malebranche ne va pas plus loin. S'il fait à la physiologie une très large part, il ne lui sacrifie néanmoins pas la psychologie elle-même : les communs principes qui lui ont interdit de négliger ou d'amoindrir le rôle de l'organisme ne prohibent pas moins

la suppression du moral et de l'intellectuel au profit de l'organique. Il faut étudier l'être vivant et conscient sous ses deux faces avec un soin jaloux, car la considération de l'un ne saurait rien nous apprendre de l'autre. La connaissance du dehors n'accroîtra point d'un fêtu la science du dedans. Les deux séries de faits sont isochrones, voilà tout. Quant à la recherche d'une coordination causale de l'une à l'autre, outre que nous la savons *a priori* impossible, les deux substances n'interférant pas, elle serait pratiquement un leurre, quelque chose comme le ridicule *puzzle* : lequel est le premier, de la poule ou de l'œuf?

De la sorte la psychologie est sauvegardée, en sa place, avec ses moyens propres de déduction rationnelle ou d'investigation introspective : car sur son objet à elle nulles descriptions anatomiques ne procureront de lumières. « Il n'y a nulle métamorphose, déclare excellemment Théodore. L'ébranlement du cerveau ne peut se changer en lumière ni en couleurs, car les modalités des corps ne sont que les corps mêmes de telle et telle façon. » (1<sup>o</sup> *Entret. mét.*, X.) En cela, Malebranche se séparerait de nos modernes psychophysiologicals, pour qui la méthode de réflexion et d'intuition intérieure est non avenue. Comme si les déplacements moléculaires, les actions réflexes, les vibrations des fibres, les ondes nerveuses, fluides, processus, etc., avaient le privilège de nous rendre compte soit de ce qu'est subjectivement, en son *éttoffe*<sup>1</sup>, une impression

1. Le mot est de Cournot. (V. le chap. vu de ce chef-d'œuvre :

donnée, soit de l'agrément ou du déplaisir qu'elle cause, de l'idée qu'elle évoque, de la détermination volontaire qui la suit ! Il y a plus. Comment le psychophysio- logue est-il lui-même induit à rapprocher un événement organique quelconque de tel ou tel état mental qu'il prétend expliquer par cet événement ? Le pourrait-il enfin, s'il n'avait déjà, lui-même et *du dedans*, observé cet état mental de manière à ne le confondre avec nul de ses congénères ? Et cette observation, de quelle manière l'a-t-il obtenue ? Ce n'est pas, assurément, à l'aide du microscope ; l'anatomie n'en est pas là. Il a observé tout comme aurait fait un psychologue de cette « ancienne école <sup>1</sup> » tant décriée ou dédaignée : au moyen de la conscience.

Pour nous résumer, la science par excellence, savoir la science de nous-mêmes, emprunte à la métaphysique sa garantie première. C'est parce que Dieu, « plus présent à nous que nous-mêmes <sup>2</sup>, » traduit, à toutes les minutes de notre existence mortelle, nos actes et nos pensées en faits physiques, nos modifications neuro-cérébrales en impressions conscientes, que le philosophe a pour devoir d'étudier, texte à texte, ces deux langages d'une si exacte concordance, bien que d'une si incurable irréductibilité. Et l'auteur de *la Recherche*

*l'Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, t. I.)

1. « Pour l'ancienne école, le goût de l'observation intérieure et l'esprit de finesse étant les signes exclusifs de la vocation du psychologue, tout le programme se résume en deux mots : s'observer et raisonner. » Ribot, *Psych all.*, Introd.

2. *Morale*, X, 7.

*de la vérité* fait mieux que de proclamer le devoir : il le pratique.

#### ESQUISSE D'UNE PSYCHOLOGIE.

Dans l'exposé qui précède, nous nous sommes conformés à l'ordre en quelque sorte ontologique, allant des vérités fondamentales aux vérités dérivées. Or, il est évident que la *descente* des principes, suivant la doctrine idéaliste que nous avons retracée, se doit plutôt ainsi tracer : vision et action en Dieu ; — union, par Dieu, de l'âme avec le corps ; — légitimité, nécessité même d'une étude simultanée et parallèle de ces deux substances. Mais l'ordre historique se confond-il avec la suite des déductions ? La plus haute vérité suivant l'être ne s'impose pas forcément la première selon le temps. Si l'en s'achemine, conformément à la règle cartésienne, du plus simple au plus complexe, et aussi du plus proche au plus éloigné, peut-être sera-ce, au contraire, en dernier lieu qu'on joindra le premier des principes. De la sorte, l'exposition méthodique du système irait en sens inverse de notre résumé. L'enchaînement *a priori* retourné donnerait le processus historique. La métaphysique aurait pour propédeutique la psychologie.

Tel est bien, à peu de chose près, le plan que s'est assigné Malebranche, attestant une fois de plus la sûreté de son esprit et son droit sens de la méthode. C'est également là un des traits caractéristiques qui le distinguent de Spinoza, avec qui, dès son vivant, on

aimait à lui découvrir des ressemblances <sup>1</sup>. L'Éthique s'ouvre par une définition de la substance, nécessaire et infinie, plérôme de l'être et de la connaissance : le premier objet qu'elle nous propose est l'Absolu, d'où sera tiré, *more geometrico*, le relatif. C'est par la considération de ce qu'il y a au monde de plus relatif que débute la *Recherche de la vérité* : l'erreur et les moyens de l'éviter. Et le plus efficace de tous ces moyens est sans doute de se bien connaître soi-même, puisque c'est à la science de soi que l'auteur s'applique immédiatement. Il aura gardé en cela plus de prudence que Descartes lui-même : car enfin ce dernier, satisfait d'avoir découvert dans l'identité de sa pensée avec son existence le *primum quid inconcussum* dont il a besoin, s'est élancé d'une haleine à l'existence de Dieu, sauf à mieux déterminer ensuite sa propre nature. Malebranche, avant de s'élever à ce suprême terme, dessine toute une psychologie générale, toute une psycho-physique, décrit trois de nos maîtresses facultés : la sensibilité perceptive, l'imagination et l'intelligence <sup>2</sup>. Il aurait donc, en toute justice, le droit d'inscrire au portique de sa philosophie la maxime dont Bossuet fait précéder son *Traité de la connaissance de Dieu* : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se connaître soi-même. *La connais-*

1. « Le P. Tournemine, jésuite, fit imprimer, en 1713, un livre de *l'Existence de Dieu*, composé par M<sup>sr</sup> l'archevêque de Cambrai, auquel il avait ajouté une préface de sa façon. Il accusait dans cette préface le P. Malebranche d'être spinosiste. »

2. Toutes les trois ne font, comme on va le voir, qu'un même entendement. La volonté est étudiée dans la seconde partie du *Traité*.

*sance de nous-mêmes nous doit élever à la connaissance de Dieu. »*

Esquissons succinctement cette psychologie. L'âme réunit en elle deux facultés générales, l'*entendement* et la *volonté*, celle « de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses », et « celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses ». Celle-ci se rapporte à l'activité : celle-là à la connaissance. Mais dans la connaissance il faut discerner. De même que dans la matière il y a lieu de ne pas confondre la *figure*, « celle qui est extérieure », avec la *configuration*, « la figure qui est intérieure », de même l'âme a de ses idées deux sortes de perceptions : « les perceptions pures, pour ainsi dire superficielles à l'âme », et « les sensibles qui la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. ». Ces dernières se doivent appeler les *modifications* de l'esprit, comme les différences de configuration sont dites modifications de la matière. Or, l'*entendement* consiste en cette faculté que possède l'esprit de recevoir différentes idées et différentes modifications ; laquelle « est entièrement passive et ne renferme aucune action » ; au contraire de la *volonté*, toute active, soit qu'elle incline, soit qu'elle meuve, et que l'on peut distinguer en *volonté proprement dite* et en *liberté* (I, ch. 1, § 2.)

• On peut introduire dans l'entendement une subdivision nouvelle, selon que les objets connus par l'entendement sont présents ou absents. Dans le premier cas, il les perçoit ; dans le second, il est dit les imagi-

ner : deux fonctions de la même faculté qui ne diffèrent que du plus au moins et n'impliquent en elle nul partage essentiel. « Les *sens* et *l'imagination* ne sont que l'entendement, apercevant les objets par les organes du corps. »

### DE L'IMAGINATION

(Livre II. de la *Recherche de la vérité.*)

Le livre que la *Recherche de la vérité* consacre à l'imagination, présente, après ce que nous venons de dire, un intérêt particulier : nous y apercevons, réalisée et vivante, la méthode de dédoublement que nous avons résumée. Les deux enquêtes, l'une organique, l'autre psychique, y sont menées de front, mais sans aucune interférence même accidentelle : tout du long elles se côtoient, mais ne se confondent jamais. Parcourez-vous la première partie de ce livre et les premiers chapitres de la seconde, vous vous trouvez égaré en pleine physiologie, et vous doutez si c'est réellement un philosophe théologien qui parle. Terminez-vous la seconde partie et lisez-vous la troisième, c'est bien un psychologue et un moraliste, je dirais même un *essayist*, que vous avez devant vous. Les deux études ne sont point non plus étrangères l'une à l'autre, comme ces lambeaux dont parle Horace, cousus ensemble on ne sait trop pourquoi. Quand le physiologiste décrit, fréquemment un rapide trait psychologique signale la valeur interne du fait dont le tracé organique a seulement marqué le dehors; et quand le

psychologue analyse, il nous rappelle avec insistance les conditions physiologiques dont le phénomène mental est escorté. Parallélisme, non identité.

PHYSIOLOGIE DE L'IMAGINATION. — Et d'abord, comment assigner la ligne précise où l'imagination commence? C'est le physiologiste qui nous le dira. A ne juger les choses que du dedans, par la conscience, comme nous disons aujourd'hui, la faculté d'imaginer se comporte comme celle de sentir et l'image ne diffère point de la perception. Il est vrai que, dans le premier cas, l'objet perçu est absent et qu'il est présent dans le second. Mais cela même, nous ne le savons que grâce à un jugement, par une inférence ultérieure. Nous n'avons donc point ainsi de distinction fondamentale. Cette distinction, demandons-la aux concomitants organiques. Les filets nerveux dont le branle cause nos perceptions, ont une extrémité dans le cerveau, une au dehors. Est-ce le bout extérieur qui est agité : l'âme sent et elle juge présent l'objet de sa perception. « Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux ou de quelque autre manière, l'âme imagine et juge que ce qu'elle imagine n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. » D'où cette conclusion si profonde, dont les travaux contemporains sur la pathologie de l'esprit : hallucinations, hypnotisme, suggestion, attestent de plus en plus l'exactitude : « à l'égard de ce qui se passe dans le corps, le sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins. » Bref, l'esprit, sous



quelques formes qu'il imagine, obéit strictement aux lois de la sensibilité.

L'âme a ainsi le don de percevoir à vide, et il lui suffit pour cela d'agir (conformément, cela va sans dire, aux lois de son union avec le corps) sur cette partie du cerveau où l'ébranlement des nerfs, dans la perception vraie, apporte les sensations. Mais elle n'y réussit pas à elle seule. Son vouloir est cause occasionnelle et rien de plus. Dieu est la cause absolue. Mais la cause actuelle et immédiate réside en l'organisme. Cette cause est double : 1° l'action des esprits animaux, c'est-à-dire ce courant des plus subtiles et vives parties dégagées de notre sang et dont le circuit des artères au cerveau, du cerveau aux muscles, etc., compose la vie consciente elle-même : — 2° l'ébranlement des fibres cérébrales sur lesquelles les images sont imprimées par les esprits. Ceux-ci sont le burin ; celles-là le cuivre où incise et creuse le graveur.

Assurément ces hypothèses scientifiques n'appartiennent plus qu'à l'histoire ; c'était là, si l'on veut, comme de l'anatomie *a priori*. Mais Malebranche, tout le premier, prend soin de nous avertir qu'il n'a pas en toutes ces explications une foi aveugle ; le rôle attribué notamment à la glande pinéale par le Maître, le laisse quelque peu sceptique. Il ne tient pour invulnérable que le principe de méthode, selon nous aussi hors de conteste : qui veut connaître scientifiquement et philosophiquement à la fois l'imagination, devra l'étudier non seulement dans la conscience, mais aussi, mais d'abord dans le cerveau.

Aussi s'applique-t-il à distinguer les diverses influences sous l'empire desquelles esprits animaux et fibres cérébrales peuvent varier d'un individu à l'autre et d'un individu à lui-même. Par ce moyen seul on s'expliquera cette prodigieuse diversité qui se rencontre dans les imaginations et dans les caractères. Il faudra déterminer les lois qui régissent la liaison des « traces » cérébrales entre elles et subsidiairement des images avec ces traces. Traduisez ces lois, vous avez celles de l'imagination. Les dissemblances de cette faculté, suivant les sexes, suivant les âges, suivant les milieux, suivant l'éducation, se réduiront ainsi, en dernière analyse, à des différences organiques. Le physiologique est la condition du mental. A la rigueur, on se représente le philosophe de la Vision et de l'Action en Dieu écrivant de la pathologie mentale et composant, à sa manière, un traité des Maladies de l'Imagination.

PSYCHOLOGIE ET CRITIQUE RATIONNELLE. — Les filets nerveux, les traces et les esprits animaux ne sont pas tout. Loin de là, Malebranche a pris garde, au premier chapitre de ce livre, de prévenir toute méprise. L'imagination comprend, a-t-il dit, deux choses : « l'une qui dépend de l'âme même et l'autre qui dépend du corps. La première est l'action et le commandement de la volonté. La seconde est l'obéissance que lui rendent les esprits animaux... et les fibres... » (I, § 2.) Comment s'accomplit cette action ? Comment est formulé et transmis ce commandement ? L'auteur ne nous le dit pas, ou plutôt il nous laisse à le sous-entendre. Autant il a prodigué les détails, puisant à pleines mains dans la phy-

siologie du temps, alors qu'il décrivait la face externe et organique de la faculté qu'il étudie, autant il se montre réservé, mystérieux, quand il retourne l'objet de son examen pour en considérer la face interne et proprement psychologique. Nous devinons cependant ce qu'il ne nous dit pas. La volonté agit, comme *cause occasionnelle* et en vertu des lois d'union instituées, réalisées par Dieu. Le mécanisme de cette efficace, à titre d'occasion, nous ne le connaissons pas; de même nous ignorons quelle est, psychologiquement, l'essence de l'imagination, parce que nous n'avons de notre âme qu'une idée vague et confuse. Pour cette raison même, Malebranche a traité de l'imagination surtout en naturaliste; pour cette raison, après avoir revendiqué les droits du psychologue, il n'en a bénéficié que discrètement.

Aussi bien, le psychologue, chez Malebranche, traite cette faculté avec une défaveur qui va jusqu'à l'injustice. Sur elle il rejette toutes les fautes et déverse tous les ridicules: elle devient véritablement le bouc émissaire chargé de tous les péchés de la raison. L'humanité a-t-elle aveuglément subi durant tant de siècles le joug du principe d'autorité, dans la philosophie et dans la science: il faut s'en prendre à l'imagination. La lecture fausse-t-elle le plus souvent l'esprit des personnes d'étude: la faute en est à l'imagination. Une érudition déplacée jette-t-elle nombre d'auteurs en de puériles recherches: l'imagination. Les commentateurs en viennent-ils à décerner les honneurs divins à un Platon et à un Aristote: l'imagination. L'esprit de système fait-il apercevoir toutes choses sous un faux

jour : l'imagination. La chimie et les expériences exposent-elles à de grands mécomptes ceux qui s'y adonnent : l'imagination. Enfin subissons-nous, au grand dommage de notre raison, l'ascendant de ces prodigieux artificiers littéraires, Tertullien, Sénèque et Montaigne : toujours l'imagination.

De là ce réquisitoire humoristique et mordant que Malebranche dirige contre la critique littéraire, contre l'érudition et l'histoire : sorte de pamphlet satirique où est prise à partie toute étude qui ne poursuit pas comme son objet exclusif la démonstration directe des vérités rationnelles. Au xvii<sup>e</sup> siècle même et aux yeux de Malebranche qui, en dépit de sa satire, était bel et bien un savant et un érudit, il y avait paradoxe à préconiser ainsi l'ignorance historique. Le paradoxe du moins y est manié avec un agrément extrême. Quelques endroits de ce badinage peuvent passer, littérairement, pour des modèles. L'écrivain qui pourchasse l'imagination de si vive manière lui emprunte ses pièges les plus ingénieux pour la mieux surprendre ; désireux d'étaler en pleine lumière les travers de la trompeuse, il lui dérobe d'abord ses plus riantes couleurs. Le lecteur fera donc sagement de ne point tout prendre au pied de la lettre et de se souvenir que Malebranche ne dédaignait pas quelque ironie.

Mais lors même que le satirique badine, le philosophe ne quitte point du regard l'idée directrice de tout ce livre : « l'imagination est la maîtresse cause de nos erreurs. » Et cette accusation, nous aurions pu la prédire avant que l'expérience journalière nous eût édifiés.

Qu'est-ce que l'imagination? Un prolongement de la perception, un dangereux privilège de percevoir, en l'absence de ce que l'on perçoit. Or, nous avons vu que les sens étaient nos premiers artisans d'erreur : nous leur devons ce perpétuel éblouissement qui nous fait attribuer une valeur réelle aux peintures de notre sensibilité. Que ne sera-ce pas de l'imagination, faculté plagiaire sinon pis encore, et que l'on pourrait définir : une aggravation de la sensibilité? Encore le sens percevait-il réellement, au moment où l'esprit affirmait l'existence de son objet de perception; nous interprétions mal les témoignages de notre sensibilité : au moins ces dépositions étaient réelles. Au lieu que l'imagination ne peut même alléguer cette demi-excuse : non seulement elle interprète de travers ses propres rapports, mais, de plus, ces rapports sont fictifs et mensongers. Elle ne perçoit seulement pas, quand elle allègue ses perceptions : les impressions dont elle s'autorise sont illusoires; elle est ébranlée par le vide; elle touche non pas même une ombre et sent à faux ce qui n'est pas.

Si telle est notre condition présente que l'erreur nous assiège de toutes parts, soit que nous percevions réellement, soit que nous nous figurions percevoir; si nous sommes condamnés à faillir quand nous en croyons nos sens et que nous le soyons plus encore lorsque nous suivons notre imagination, quelle ressource nous reste-t-il pour éviter tant d'embûches tendues à notre croyance, et quel moyen d'entrer jamais en possession de la vérité? Ce moyen, cette ressource, ne nous ont pas été enviés : le grand cartésien nous en a

instruits dès l'abord. Récusant imagination et sensibilité, soyons attentifs à consulter notre seule raison et par elle replions-nous jusqu'à ce Verbe divin de qui procèdent toute intelligence, toute liberté, toute force, et qui est la lumière de nos âmes, le feu vivant de nos volontés. Par là nous sommes ramenés aux principes qui ouvrent à la fois et ferment le cercle de la spéculation. La psychologie et la physiologie ont rempli leur tâche : le rôle de la métaphysique commence ou recommence. Où l'imagination et les sens ont échoué, l'entendement, c'est-à-dire « l'esprit pur » réussira.

GEORGES LYON.

---

#### OBSERVATION.

Tout embarras sur le choix d'un texte, les variantes à introduire, les leçons à discuter, nous a été épargné par Malebranche lui-même. Il a pris soin, en effet, de faire précéder la sixième édition de son *Traité*, celle de 1712, d'un avertissement qui débute ainsi : « Je crois devoir avertir le lecteur que de toutes les éditions DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ, à Paris et ailleurs, celle-ci est la plus exacte et la plus ample. » Nous nous sommes donc strictement conformé à l'édition de 1712, notablement différente de celle de 1674, et que Malebranche recommande comme l'expression exacte et définitive de sa pensée.

DE LA  
RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

---

LIVRE SECOND  
DE L'IMAGINATION

---

PREMIÈRE PARTIE

---

CHAPITRE PREMIER

I. IDÉE GÉNÉRALE DE L'IMAGINATION. — II. QU'ELLE RENFERME DEUX FACULTÉS, L'UNE ACTIVE ET L'AUTRE PASSIVE. — III. CAUSE GÉNÉRALE DES CHANGEMENTS QUI ARRIVENT A L'IMAGINATION DES HOMMES, ET LE FONDEMENT DE CE SECOND LIVRE.

Dans le Livre précédent nous avons traité des Sens. Nous avons tâché d'en expliquer la nature, et de marquer précisément l'usage que l'on en doit faire. Nous avons découvert les principes et les plus générales erreurs dans lesquelles ils nous jettent; et nous avons tâché de limiter de telle sorte leur puissance, qu'on doit beaucoup espérer d'eux, et n'en rien craindre, si on les retient toujours dans les bornes que nous leur avons prescrites. Dans ce second Livre nous traiterons de l'Imagination : l'ordre naturel nous y oblige; car il y a un si grand rapport entre les Sens et l'Imagination, qu'on ne doit pas les séparer. On verra même, dans la

suite, que ces deux facultés ne diffèrent entre elles que du plus ou du moins<sup>1</sup>.

Voici l'ordre que nous gardons dans ce *Traité*. Il est divisé en trois Parties. Dans la première nous expliquons les causes physiques du dérèglement et des erreurs de l'imagination. Dans la seconde nous faisons quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales de l'Imagination; et nous parlons aussi des causes que l'on peut appeler morales de ces erreurs. Dans la troisième nous parlons de la communication contagieuse des imaginations fortes.

Si la plupart des choses que ce *Traité* contient, ne sont pas si nouvelles que celles que l'on a déjà dites, en expliquant les erreurs des Sens, elles ne seront pas toutefois moins utiles. Les personnes éclairées reconnaissent assez les erreurs et les causes même des erreurs dont je traite; mais il y a très peu de personnes qui y fassent assez de réflexion. Je ne prétens pas instruire tout le monde, j'instruis les ignorans, et j'avertis seulement les autres, ou plutôt je tâche ici de m'instruire, de m'avertir moi-même.

I. Nous avons dit, dans le premier Livre, que les organes de nos sens étaient composés de petits filets qui, d'un côté, se terminent aux parties extérieures du corps et à la peau, et de l'autre aboutissent vers le milieu du cerveau. Or ces petits filets peuvent être remués en deux manières, ou en commençant par les bouts qui se terminent dans le cerveau, ou par ceux qui se termi-

1. Ainsi qu'il va être expliqué, le mécanisme des deux facultés est le même : devant l'une l'objet est présent, au lieu qu'il est absent de l'autre : telle est la maîtresse différence. Toutes deux dépendent du même *entendement*, « cette faculté passive » qu'a l'âme d'apercevoir. (V. liv. I<sup>er</sup>, ch. I<sup>er</sup>, 1.)



ment au dehors. L'agitation de ces petits filets ne pouvant se communiquer jusqu'au cerveau, que l'âme n'aperçoive quelque chose ; si l'agitation commence par l'impression que les objets font sur la surface extérieure des filets de nos nerfs, et qu'elle se communique jusqu'au cerveau, alors l'âme sent et juge que ce qu'elle sent est au dehors<sup>1</sup>, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme présent. Mais s'il n'y a que les filets intérieurs qui soient légèrement ébranlés par le cours des esprits animaux<sup>2</sup>, ou de quelque autre manière, l'âme imagine, et juge que ce qu'elle imagine n'est point au dehors, mais au dedans du cerveau, c'est-à-dire qu'elle aperçoit un objet comme absent. Voilà la différence qu'il y a entre sentir et imaginer.

Mais il faut remarquer que les fibres du cerveau sont beaucoup plus agitées par l'impression des objets que par le cours des esprits ; et que c'est pour cela que l'âme est beaucoup plus touchée par les objets exté-

1. « Par un jugement naturel dont j'ai parlé en plusieurs endroits du livre précédent. » (N. de Malebr., 6<sup>e</sup> édit.) V., en effet, liv. I, ch. x, xi, xii et sqq. Ce jugement naturel, source, selon notre auteur, des erreurs les plus répandues, est celui par lequel l'âme attribue aux choses ses propres sensations et admet, par exemple, si la main se brûle, que « ce qu'elle sent est dans la main et le feu ». De cette erreur nous sommes responsables, car « ce jugement naturel est presque toujours suivi d'un autre jugement libre, que l'âme a pris une si grande habitude de faire qu'elle ne peut presque plus s'en empêcher ». (Liv. I<sup>er</sup>, ch. x, § 6.) Ainsi la maîtresse erreur est le réalisme du sens commun.

2. Le chapitre II sera consacré au développement de la célèbre théorie physiologique empruntée par Malebranche à Descartes et dont le *Traité des Passions* nous offre un abrégé si précis (I, § 10). « Par le cours des esprits animaux, ou de quelque autre manière, » dit l'auteur que nous étudions, indiquant assez qu'il ne désigne par ces mots qu'une hypothèse. Nous, modernes, nous disons : « processus nerveux », « fluide neuro-spinal » ; l'expression a changé, mais non peut-être l'hypothèse.

rieurs, qu'elle juge comme présents, et comme capables de lui faire sentir du plaisir ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux. Cependant il arrive quelquefois dans les personnes qui ont les esprits animaux fort agités par des jeûnes, par des veilles, par quelque fièvre chaude ou par quelque passion violente, que ces esprits remuent les fibres intérieures de leur cerveau avec autant de force que les objets extérieurs, de sorte que ces personnes sentent ce qu'ils ne devraient qu'imaginer, et croient voir devant leurs yeux des objets qui ne sont que dans leur imagination. Cela montre bien qu'à l'égard de ce qui se passe dans le corps, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, ainsi que je viens de l'avancer <sup>1</sup>.

Mais afin de donner une idée plus distincte et plus particulière de l'imagination, il faut savoir que toutes les fois qu'il y a du changement dans la partie du cerveau à laquelle les nerfs aboutissent, il arrive aussi du changement dans l'âme : c'est-à-dire, comme nous avons déjà expliqué, que s'il arrive dans cette partie quelque mouvement des esprits qui change quelque

1. Combien il y aurait peu à retoucher à cette analyse pour la rendre vraie d'une vérité en quelque sorte contemporaine! — N'est-ce pas, toutes proportions gardées, suivant une méthode analogue que les psycho-physiologistes rendent compte de l'hallucination, ce cas extrême de l'acte imaginatif?... « Vraisemblablement, disent à ce sujet MM. Binet et Féré, les deux phénomènes perception et hallucination emploient le même ordre d'éléments nerveux. En d'autres termes, l'hallucination se passerait dans les centres où sont reçues les impressions des sens; elle résulterait d'une *excitation des centres sensoriels* ». (*Revue scientifique*, 10 juin 1883.) Excitation causée « par les esprits animaux », aurait dit un cartésien; « par un trouble fonctionnel de l'écorce cérébrale », dit plus exactement un psycho-physiologiste. Mais, au fond, pour tous deux l'interprétation du phénomène est la même.

peu l'ordre de ses fibres, il arrive aussi quelque perception nouvelle dans l'âme; elle sent nécessairement, ou elle imagine quelque chose de nouveau: et l'âme ne peut jamais rien sentir, ni rien imaginer de nouveau, qu'il n'y ait du changement dans les fibres de cette même partie du cerveau<sup>1</sup>.

De sorte que la faculté d'imaginer, ou l'imagination ne consiste que dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau, que l'on peut appeler partie *principale*, parce qu'elle répond à toutes les parties de notre corps, et que c'est le lieu où notre âme réside immédiatement, s'il est permis de parler ainsi.

II. Cela fait voir clairement que cette puissance qu'a l'âme de former des images renferme deux choses: l'une qui dépend de l'âme même, et l'autre qui dépend du corps. La première est l'action, et le commandement de la volonté. La seconde est l'obéissance que lui rendent les esprits animaux qui traçent ces images<sup>2</sup>,

1. Point de fait mental qui n'ait son concomitant organique Rien en l'âme qui ne se traduise dans le cerveau. Cette déclaration, qu'exige l'idéalisme de Malebranche, sauvegarde les droits de la physiologie et de l'expérience. Seule l'hypothèse de « cette partie du cerveau », sur laquelle on va revenir plus bas, est sujette à caution.

2. Ainsi l'âme *veut* se donner l'illusion de percevoir; les esprits animaux et le *cerveau* obéissent: voilà l'imagination. Cette théorie soulève, on l'aperçoit sans peine, bien des difficultés. La plus grave est une objection de fait. Rien ne prouve que, psychologiquement, les choses se passent ainsi; que ce ne soient pas, au contraire, « les fibres du cerveau » qui commandent et la volonté qui obéit, celles-là en suscitant des images, celle-ci en s'y plaisant et arrêtant. Quant à l'objection d'un autre ordre: « Comment la volonté mettrait-elle le cerveau en branle? » il y sera implicitement répondu dans une autre partie de l'ouvrage, à propos du mode d'action de l'âme sur le corps.

et les fibres du cerveau sur lesquelles elles doivent être gravées. Dans cet ouvrage, on appelle indifféremment du nom d'*imagination* l'une et l'autre de ces deux choses, et on ne les distingue point par les mots d'*active* et de *passive* qu'on leur pourrait donner; parce que le sens de la chose dont on parle, marque assez de laquelle des deux on entend parler, si c'est de l'*imagination active* de l'âme ou de l'*imagination passive* du corps<sup>1</sup>.

On ne détermine point encore en particulier quelle est cette partie *principale* dont on vient de parler. Premièrement, parce qu'on le croit assez inutile. Secondement, parce que cela est fort incertain. Et enfin parce que n'en pouvant convaincre les autres, à cause que c'est un fait qui ne se peut prouver ici, quand on serait très assuré quelle est cette partie principale, on croit qu'il serait mieux de n'en rien dire.

Que ce soit donc, selon le sentiment de Willis<sup>2</sup>, dans les deux petits corps qu'il appelle *corpora striata*, que réside le sens commun<sup>3</sup>; que les sinuosités du cerveau conservent les espèces de la mémoire; et que le corps *callosus* soit le siège de l'imagination<sup>4</sup>; que ce soit sui-

1. Le physiologiste et le psychologue sont donc admis à étudier l'imagination chacun pour son compte et parallèlement l'un à l'autre. Nulle nécessité de sacrifier l'un des deux. C'est un point sur lequel on ne saurait insister trop.

2. Physiologiste et médecin anglais (1622-1675) qui, l'un des premiers, pressentit de quel secours les progrès de la chimie naissante seraient à la science de la vie. Son livre *Cerebri Anatomie*, publié en 1664, a conservé même pour des modernes une haute valeur.

3. «... In diversis organis distinctis sensionum actus obeuntur, iidemque omnes, utut specie differentes, et multifariam accurrentes, intra idem *commune sensorium*, scilicet, *corpora striata* exhibentur... » (Willis, *de Anima brutorum*, ch. x: *de Sensu in genere*.)

4. A vrai dire, les corps striés sont pour Willis un canal où les

vant le sentiment de Fernel<sup>1</sup> dans la *pie-mère*, qui enveloppe la substance du cerveau<sup>2</sup>; que ce soit dans la Glande *pinéale* de M. Descartes; ou enfin dans quelque autre partie inconnue jusques ici, que notre âme exerce ses principales fonctions, on ne s'en met pas fort en peine. Il suffit qu'il y ait une partie principale; et cela est même absolument nécessaire<sup>3</sup>, comme aussi

impressions sensibles se rassemblent et s'unissent. Mais les plus faibles s'y arrêtent; au contraire, les fortes le traversent et vont, jusque dans le corps calleux, éveiller l'imagination et la mémoire: «... Sin vero (quod sæpius usu venit) objecti impulsus sit fortior, sensus ab inde excitatus, tanquàm vehemens aquarum in obicem perforatum undulatio, tum *corpora striata* partim trajicit, atque in *corpus callosum* pergens, sæpè duos alios sensus internos, nempè *imaginationem* et *memoriam*, scilicet alterum, aut utrumque ciet... » (Id., ib.)

1. Illustre savant français (1497-1558) qui fut — bien malgré lui et contraint par la confiance du prince — le médecin de Henri II. La pratique de la médecine n'accaparait point son activité. Il consacra à la cosmologie d'importants travaux. C'est ainsi qu'on lui a fait honneur d'avoir, le premier des modernes, entrepris de mesurer un degré du méridien.

2. « Sentiens ea et cognoscens anima in cerebri quidem corpore tanquàm in arce et propria sede penitus insedit, quod inde proprium sentiendi instrumentum appellant. Id etiam primum sensum dixere, quod reliqui sensus externi ei omnes circumjecti proximè assideant, in quos et in omne corpus nervorum propagine dispersæ sunt, quibus anima vires suas effundit. » (Fernel, *Medicina*, liv. V, ch. viii.)

3. Cette raison péremptoire, telle que la donne Descartes, est la suivante: «... D'autant que nous n'avons qu'une seule et simple pensée d'une même chose en même temps, il faut nécessairement qu'il y ait quelque lieu où les deux images qui viennent par les deux yeux, où les deux autres impressions qui viennent d'un seul objet par les doubles organes des autres sens, se puissent assembler en une avant qu'elles parviennent à l'âme, afin qu'elles ne lui représentent pas deux objets au lieu d'un. » (*Pass.* I, § 32.) La glande pinéale, n'étant pas un organe pair, avait paru réunir les conditions favorables pour jouer ce rôle de sensorium physiologique. Quant aux relations de la glande avec les esprits animaux, les nerfs et les muscles moteurs, on en trouvera le détail dans le *Traité de l'homme*.

que le fond du Système de M. Descartes subsiste. Car il faut remarquer que quand il se serait trompé, comme il y a bien de l'apparence, lorsqu'il a assuré que c'est à la Glande *pinéale* que l'âme est immédiatement unie; cela toutefois ne pourrait faire de tort au fond de son Système, duquel on tirera toujours toute l'utilité qu'on peut attendre du véritable, pour avancer dans la connaissance de l'homme.

III. Puis donc que l'imagination ne consiste que dans la force qu'à l'âme de se former des images des objets, en les imprimant, pour ainsi dire, dans les fibres de son cerveau; plus les vestiges des esprits animaux, qui sont les traits de ces images, seront grands et distincts, plus l'âme imaginera fortement et distinctement ces objets. Or de même que la largeur, la profondeur et la netteté des traits de quelque gravure dépend de la force dont le burin agit, et de l'obéissance que rend le cuivre: ainsi la profondeur et la netteté des vestiges de l'imagination dépend de la force des esprits animaux, et de la constitution des fibres du cerveau; et c'est la variété qui se trouve dans ces deux choses qui fait presque toute cette grande différence que nous remarquons entre les esprits.

Car il est assez facile de rendre raison de tous les différens caractères qui se rencontrent dans les esprits des hommes: d'un côté par l'abondance et la disette, par l'agitation et la lenteur, par la grosseur et la petitesse des esprits animaux; et de l'autre par la délicatesse et la grossièreté, par l'humidité et la sécheresse, par la facilité et la difficulté de se ployer des fibres du cerveau: et enfin par le rapport que les esprits animaux peuvent avoir avec ces fibres. Et il serait fort à propos que d'abord chacun tâchât d'ima-

giner toutes les différentes combinaisons de ces choses, et qu'on les appliquât soi-même à toutes les différences qu'on a remarquées entre les esprits<sup>1</sup>; parce qu'il est toujours plus utile et même plus agréable de faire usage de son esprit, et de l'accoutumer ainsi à découvrir par lui-même la vérité, que de le laisser corrompre dans l'oisiveté, en ne l'appliquant qu'à des choses toutes digérées et toutes développées. Outre qu'il y a des choses si délicates et si fines dans la différence des esprits, qu'on peut bien quelquefois les découvrir et les sentir soi-même, mais on ne peut pas les représenter ni les faire sentir aux autres.

Mais, afin d'expliquer autant qu'on le peut toutes ces différences qui se trouvent entre les esprits, et afin qu'un chacun remarque plus aisément dans le sien même la cause de tous les changemens qu'il y sent en différens tems, il semble à propos d'examiner en général les causes des changemens qui arrivent dans les esprits animaux et dans les fibres du cerveau; parce qu'ainsi on découvrira tous ceux qui se trouvent dans l'imagination.

L'homme ne demeure guères longtems semblable à lui-même; tout le monde a assez de preuves intérieures de son inconstance: on juge tantôt d'une façon et tantôt d'une autre sur le même sujet; en un mot, la vie de l'homme ne consiste que dans la circulation du

1. Ce serait là une sorte d'application *a priori* de la physiologie à la psychologie, application dépourvue de tout contrôle expérimental. Car, s'il y a, comme on va le dire, « des choses si délicates et si fines dans la différence des esprits », que dirions-nous de la différence des fibres et des esprits animaux? Celle-là, nous pouvons, aidés de la conscience, la deviner et l'induire; pour celle-ci, que pouvons-nous sinon l'imaginer, et, plus exactement, la supposer?

sang, et dans une autre circulation de pensées et de désirs; et il semble qu'on ne puisse guère mieux employer son tems qu'à rechercher les causes de ces changemens qui nous arrivent, et apprendre ainsi à nous connaître nous-mêmes.

---

### CHAPITRES II-IV

Dans les trois chapitres qui suivent Malebranche va, selon le plan qu'il s'est tracé, exposer les origines physiologiques de l'imagination, afin de découvrir, dans la diversité des conditions, l'explication de la diversité des caractères. Naturellement, il n'a pu faire usage que des données ou insuffisantes ou fausses dont disposait la science de son temps.

Le chapitre II traite des esprits animaux, de leur formation, de leurs changements, de leur passage du chyle au sang, du sang au cœur, des artères au cerveau. Il compare leur production à la fermentation du vin. « Le vin est si spiritueux que ce sont des esprits animaux presque tout formés, mais des esprits libertins... » Le paragraphe est joli.

Le chapitre III insiste sur les changements que peut apporter dans les esprits animaux la nature de l'air qu'on respire. L'air, en effet, se mêle au sang, et contribue par conséquent à en former les particules subtiles qui ne sont autres que les esprits.

Le chapitre IV énumère les changements qui résultent pour les esprits de la « différente agitation des nerfs ». Et, en passant, l'auteur malmène assez vivement Lucrèce et les théoriciens du hasard. « Tout cela ne se fait que par machine, » sans notre volonté et notre assentiment, mais non à l'aveugle et sans un suprême dessein.



## CHAPITRE V

I. DE LA LIAISON DES IDÉES DE L'ESPRIT AVEC LES TRACES DU CERVEAU. — II. DE LA LIAISON RÉCIPROQUE QUI EST ENTRE CES TRACES. — III. — DE LA MÉMOIRE. — IV. DES HABITUDES.

De toutes les choses matérielles il n'y en a point de plus digne de l'application des hommes que la structure de leur corps, et que la correspondance qui est entre toutes les parties qui le composent; et de toutes les choses spirituelles il n'y en a point dont la connaissance leur soit plus nécessaire que celle de leur âme, et de tous les rapports qu'elle a indispensablement avec Dieu, et naturellement avec le corps.

Il ne suffit pas de sentir ou de connaître confusément, que les traces du cerveau sont liées les unes avec les autres, et qu'elles sont suivies du mouvement des esprits animaux; que les traces réveillées dans le cerveau réveillent des idées dans l'esprit, et que des mouvemens excités dans les esprits animaux excitent ces passions dans la volonté. Il faut, autant qu'on le peut, savoir distinctement la cause de toutes ces liaisons différentes, et principalement les effets qu'elles sont capables de produire.

Il en faut connaître la cause, parce qu'il faut connaître celui qui seul est capable d'agir en nous, et de nous rendre heureux ou malheureux; et il en faut connaître les effets, parce qu'il faut nous connaître nous-mêmes autant que nous le pouvons, et les autres hommes avec qui nous devons vivre. Alors nous saurons les

moyens de nous conduire et de nous conserver nous-mêmes dans l'état le plus heureux et le plus parfait où l'on puisse parvenir, selon l'ordre de la nature et selon les règles de l'Évangile; et nous pourrons vivre avec les autres hommes, en connaissant exactement et les moyens de nous en servir dans nos besoins, et ceux de les aider dans leurs misères<sup>1</sup>.

Je ne prétens pas expliquer dans ce Chapitre un sujet si vaste et si étendu. Je ne prétens pas même de le faire entièrement dans tout cet ouvrage. Il y a beaucoup de choses que je ne connais pas encore, et que je n'espère pas de bien connaître; et il y en a quelques-unes que je crois savoir, et que je ne puis expliquer. Car il n'y a point d'esprit, si petit qu'il soit, qui ne puisse, en méditant, découvrir plus de vérités que l'homme du monde le plus éloquent n'en pourrait déduire<sup>2</sup>.

I. Il ne faut pas s'imaginer, comme la plupart des Philosophes, que l'esprit devient corps lorsqu'il s'unit au corps, et que le corps devient esprit lorsqu'il s'unit à l'esprit. L'âme n'est point répandue dans toutes les parties du corps, afin de lui donner la vie et le mouvement, comme l'imagination se le figure; et le corps ne devient point capable de sentiment par l'union qu'il a avec l'esprit, comme nos sens faux et trompeurs semblent nous en convaincre. Chaque substance demeure ce qu'elle est, et comme l'âme n'est point capable d'étendue et de mouvement, le corps n'est point capable de

1. Ce n'est donc pas seulement la psychologie, c'est encore la morale elle-même qui exige une connaissance exacte des antécédents et conditions organiques auxquels l'activité mentale est assujettie.

2. Cf. le début du *Discours de la Méthode*. Mais ici le « bon sens » ne suffit pas; il faut aussi la méditation.

sentiment et d'inclination <sup>1</sup>. Toute l'alliance de l'esprit et du corps qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle <sup>2</sup> des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvemens des esprits animaux.

Dès que l'âme reçoit quelques nouvelles idées, il s'imprime dans le cerveau de nouvelles traces, et dès que les objets produisent de nouvelles traces, l'âme reçoit de nouvelles idées. Ce n'est pas qu'elle considère ces traces, puisqu'elle n'en a aucune connaissance; ni que ces traces renferment ces idées, puisqu'elles n'y ont aucun rapport; ni enfin qu'elle reçoive ses idées de ces traces : car, comme nous expliquerons dans le troisième Livre, il n'est pas concevable que l'esprit reçoive quelque chose du corps, et qu'il devienne plus éclairé qu'il n'est, en se tournant vers lui, ainsi que les Philosophes le prétendent, qui veulent que ce soit par *conversion* aux fantômes ou aux traces du cerveau, *per conversionem ad phantasmata*, que l'esprit aperçoive toutes choses <sup>3</sup>. Mais tout cela se fait en conséquence des lois générales de l'union de l'âme et du corps, ce que j'expliquerai au même endroit.

1. C'est là, comme l'on sait, un des axiomes de la philosophie cartésienne.

2. Nous voilà bien près de l'harmonie préétablie de Leibniz.

3. Comment nous avons des idées, en quoi elles consistent, d'où elles procèdent, c'est ce que nous apprendra la seconde partie du livre III, métaphysiquement la plus importante de tout l'ouvrage. Nos idées ne nous viennent pas des objets, puisque l'esprit ne peut rien recevoir des choses (ch. II); elles ne sont pas davantage façonnées par l'âme elle-même, à qui une telle puissance créatrice n'est évidemment pas dévolue (ch. III). Une élimination méthodique ayant de la sorte écarté tous les modes d'explication qui s'offraient à nous, il reste une dernière hypothèse, désormais acquise : que nous voyons toutes choses en Dieu.

De même, dès que l'âme veut que le bras soit mû, quoiqu'elle ne sçache pas seulement ce qu'il faut faire pour le remuer, et dès que les esprits animaux sont agités, l'âme se trouve émue, quoiqu'elle ne ne sçache pas seulement s'il y a dans son corps des esprits animaux <sup>1</sup>.

Lorsque je traiterai des passions, je parlerai de la liaison qu'il y a entre les traces du cerveau et les mouvemens des esprits, et de celle qui est entre les idées et les émotions de l'âme, car toutes les passions en dépendent <sup>2</sup>. Je dois seulement parler ici de la liaison des idées avec les traces, et de la liaison des traces les unes avec les autres.

Il y a trois causes fort considérables de la liaison des idées avec les traces. La première, et que les autres supposent, est la nature, ou la volonté constante et immuable du Créateur. Il y a, par exemple, une liaison naturelle, et qui ne dépend point de notre volonté, entre les traces que produisent un arbre ou une montagne que nous voyons, et les idées d'arbre et de montagne; entre les traces que produisent dans notre cerveau le cri d'un homme ou d'un animal qui souffre et que nous entendons se plaindre, l'air du visage d'un homme qui nous menace ou qui nous craint, et les idées de douleur, de force, de faiblesse, et même entre les sen-

1. Nous voyons en Dieu les corps; nous les connaissons donc par leurs idées. Au contraire, nous ne voyons pas notre âme en Dieu; « nous ne la connaissons que par *conscience*, et c'est pour cela que la connaissance que nous en avons est imparfaite... Si nous avions une idée de l'âme aussi claire que celle que nous avons du corps, cette idée nous l'eût trop fait considérer comme séparée de lui. Ainsi elle eût diminué l'union de notre âme avec notre corps... ». (Liv. III, 2<sup>e</sup> partie, ch. vii.)

2. C'est l'objet du livre V.

timens de compassion, de crainte et de courage qui se produisent en nous <sup>1</sup>.

Ces liaisons naturelles sont les plus fortes de toutes; elles sont semblables généralement dans tous les hommes, et elles sont absolument nécessaires à la conservation de la vie. C'est pourquoi elles ne dépendent point de notre volonté. Car, si la liaison des idées avec les sons et certains caractères est faible, et fort différente dans différents pays, c'est qu'elle dépend de la volonté faible et changeante des hommes : et la raison pour laquelle elle en dépend, c'est parce que cette liaison n'est point absolument nécessaire pour vivre, mais seulement pour vivre comme des hommes qui doivent former entr'eux une société raisonnable.

La seconde cause de la liaison des idées avec les traces, c'est l'*identité* du temps. Car il suffit souvent que nous ayons eu certaines pensées dans le tems qu'il y avait dans notre cerveau quelques nouvelles traces, afin que ces traces ne puissent plus se produire sans que nous ayions de nouveau ces mêmes pensées. Si l'idée de Dieu s'est présentée à mon esprit dans le même temps que mon cerveau a été frappé de la vue de ces trois caractères *iah*, ou du son de ce même mot, il suffira que les traces que ces caractères, ou leur son, auront produites, se réveillent afin que je pense à Dieu; et je ne pourrai penser à Dieu qu'il ne se produise dans mon cerveau quelques traces confuses des caractères, ou des sons qui auront accompagné les pensées que j'aurai eues de Dieu : car le cerveau n'étant

1. Ainsi nos sensations sont des signes naturels auxquels tous les hommes attachent d'instinct le même sens. A peu près de même Berkeley fera des couleurs et autres qualités dites secondes un langage dans lequel l'Auteur du monde dit sa création.

jamais sans traces, il a toujours celles qui ont quelque rapport à ce que nous pensons, quoique souvent ces traces soient fort imparfaites et fort confuses.

La troisième cause de la liaison des idées avec les traces, et qui suppose toujours les deux autres, c'est la volonté des hommes. Cette volonté est nécessaire afin que cette liaison des idées avec les traces soit réglée et accommodée à l'usage. Car, si les hommes n'avaient pas naturellement de l'inclination à convenir entre eux pour attacher leurs idées à des signes sensibles, non seulement cette liaison des idées serait entièrement inutile pour la société, mais elle serait encore fort dérégulée et fort imparfaite.

Premièrement, parce que les idées ne se lient fortement avec les traces que lorsque, les esprits étant agités, ils rendent ces traces profondes et durables. De sorte que les esprits n'étant agités que par les passions, si les hommes n'en avaient aucune pour communiquer leurs sentimens et pour entrer dans ceux des autres, il est évident que la liaison exacte de leurs idées à certaines traces serait bien faible, puisqu'ils ne s'assujétissent à ces liaisons exactes et régulières que pour se communiquer leurs pensées.

Secondement, la répétition de la rencontre des mêmes idées avec les mêmes traces étant nécessaire pour former une liaison qui se puisse conserver longtems, puisqu'une première rencontre, si elle n'est accompagnée d'un mouvement violent d'esprits animaux, ne peut faire de fortes liaisons, il est clair que si les hommes ne voulaient pas convenir, ce serait le plus grand hasard du monde, s'il arrivait de ces rencontres des mêmes idées et des mêmes traces. Ainsi la volonté des hommes est nécessaire pour régler la liaison des mêmes

idées avec les mêmes traces; quoique cette volonté de convenir ne soit pas tant un effet de leur choix et de leur raison qu'une impression de l'Auteur de la nature qui nous a tous faits les uns pour les autres, et avec une inclination très forte à nous unir par l'esprit, autant que nous le sommes par le corps <sup>1</sup>.

Il faut bien remarquer ici que la liaison des idées qui nous représentent des choses spirituelles distinguées de nous avec les traces de notre cerveau, n'est point naturelle et ne le peut être; et par conséquent qu'elle est, ou qu'elle peut être différente dans tous les hommes, puisqu'elle n'a point d'autre cause que leur volonté et l'identité du tems <sup>2</sup>, dont j'ai parlé auparavant. Au contraire, la liaison des idées de toutes les choses matérielles avec certaines traces particulières est naturelle, et par conséquent, il y a certaines traces qui réveillent la même idée dans tous les hommes. On ne peut douter, par exemple, que tous les hommes n'aient l'idée d'un quarré à la vue d'un quarré, parce que cette liaison est naturelle. Mais ils n'ont pas tous l'idée d'un quarré lorsqu'ils entendent prononcer ce mot *quarré*, parce que cette liaison est entièrement vo-

1. Il faut bien avouer que la pensée de l'auteur ne laisse pas d'être embarrassée et indécise. Car enfin, si les liaisons des idées avec les traces sont naturelles et formées de Dieu, en quoi ont-elles besoin de la volonté de l'homme pour les fortifier? Il est vrai que la volonté dont il s'agit n'a rien d'un libre arbitre indifférent. De même que nous percevons et concevons *en* Dieu, nous voulons *vers* Dieu, si l'on peut ainsi parler. Dieu se sert sans doute de nos vœux pour affermir encore les liaisons qu'il a lui-même produites. Ainsi peut-on interpréter ces derniers passages.

2. A ce second ordre de liaisons manque donc celle des trois causes qui donnait au premier sa valeur réelle, son « objectivité », dirions-nous aujourd'hui, savoir la « volonté constante et immuable de Dieu ».

lontaire. Il faut penser la même chose de toutes les traces qui sont liées avec les idées des choses spirituelles.

Mais, parce que les traces qui ont une liaison naturelle avec les idées touchent et appliquent l'esprit, et le rendent par conséquent attentif, la plupart des hommes ont assez de facilité pour comprendre et retenir les vérités sensibles et palpables, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les corps. Et au contraire, parce que les traces qui n'ont point d'autre liaison avec les idées que celle que la volonté y a mises, ne frappent point vivement l'esprit; tous les hommes ont assez de peine à comprendre, et encore plus à retenir les vérités abstraites, c'est-à-dire les rapports qui sont entre les choses qui ne tombent point sous l'imagination. Mais lorsque ces rapports sont un peu composés, ils paraissent absolument incompréhensibles, principalement à ceux qui n'y sont point accoutumés; parce qu'ils n'ont point fortifié la liaison de ces idées abstraites avec leurs traces par une méditation continuelle. Et quoique les autres les aient parfaitement comprises, ils les oublient en peu de tems, parce que cette liaison n'est presque jamais aussi forte que les naturelles.

Il est si vrai que toute la difficulté que l'on a à comprendre et à retenir les choses spirituelles et abstraites, vient de la difficulté que l'on a à fortifier la liaison de leurs idées avec les traces du cerveau, que lorsqu'on trouve moyen d'expliquer par les rapports des choses matérielles ceux qui se trouvent entre les choses spirituelles, on les fait aisément comprendre; et on les imprime de telle sorte dans l'esprit que non seulement on en est fortement persuadé, mais encore qu'on les retient avec beaucoup de facilité. L'idée générale que



l'on a donnée de l'esprit dans le premier chapitre de cet ouvrage est peut-être une assez bonne preuve de ceci<sup>1</sup>.

Au contraire, lorsqu'on exprime les rapports qui se trouvent entre les choses matérielles, de telle manière qu'il n'y a point de liaison nécessaire entre les idées de ces choses et les traces de leurs expressions, on a beaucoup de peine à les comprendre, et on les oublie facilement<sup>2</sup>.

Ceux, par exemple, qui commencent l'étude de l'Algèbre ou de l'Analyse ne peuvent comprendre les démonstrations algébriques qu'avec beaucoup de peine : et lorsqu'ils les ont une fois comprises, ils ne s'en souviennent pas longtemps : parce que les quarrés, par exemple, les parallélogrammes, les cubes, les solides, etc., étant exprimés par  $aa$ ,  $ab$ ,  $a^3$ ,  $abc$ , etc., dont les traces n'ont point de liaison naturelle avec leurs idées, l'esprit ne trouve point de prise pour s'en fixer les idées et pour en examiner les rapports.

Mais ceux qui commencent la Géométrie commune conçoivent très clairement et très promptement les petites démonstrations qu'on leur explique, pourvu qu'ils entendent très distinctement les termes dont on se sert : parce que les idées de quarré, de cercle, etc., sont liées naturellement avec les traces des figures qu'ils voyent

1. V. liv. 1<sup>er</sup>, ch. 1<sup>er</sup>, § 1, où sont énumérées les « convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *configurations*, et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* et différentes *modifications* ». L'une et l'autre faculté « est entièrement passive et ne renferme aucune action ». D'où il suit évidemment que moins seront abstraites les idées, plus aisément et plus fortement elles se lieront avec les traces du cerveau.

2. Toute cette analyse demeure d'une parfaite exactitude.

devant leurs yeux. Il arrive même souvent que la seule exposition de la figure qui sert à la démonstration, la leur fait plutôt comprendre que les discours qui l'expliquent : parce que les mots n'étant liés aux idées que par une institution arbitraire, ils ne réveillent pas ces idées avec assez de promptitude et de netteté pour en reconnaître facilement les rapports, car c'est principalement à cause de cela qu'il y a de la difficulté à apprendre les sciences.

On peut en passant reconnaître, par ce que je viens de dire, que ces écrivains qui fabriquent un grand nombre de mots et de caractères nouveaux pour expliquer leurs sentimens, font souvent des ouvrages assez inutiles. Ils croient se rendre intelligibles, lorsqu'en effet ils se rendent incompréhensibles. Nous définissons tous nos termes et tous nos caractères, disent-ils, et les autres en doivent convenir <sup>1</sup>. Il est vrai : les autres en conviennent de volonté; mais leur nature y répugne. Leurs idées ne sont point attachées à ces termes nouveaux, parce qu'il faut pour cela de l'usage et un grand usage. Les auteurs ont peut-être cet usage, mais les lecteurs ne l'ont pas. Lorsqu'on prétend instruire l'esprit, il est nécessaire de le connaître, parce qu'il faut suivre la nature, et ne pas l'irriter ni la choquer.

1. Toutefois, si le néologisme est quelque part excusable, c'est certainement dans les sciences jeunes, chez qui des découvertes et des connaissances nouvelles réclament des termes nouveaux. Au contraire, importé dans l'expression littéraire de nos sentimens et de nos pensées, il devient plutôt un dissolvant. Un des maîtres de notre langue disait d'une personne qui a exercé sur son art d'écrire une action décisive : « Elle me convainquit qu'on peut tout dire dans le style simple et correct des bons auteurs, et que les expressions nouvelles, les images violentes viennent toujours ou d'une prétention déplacée ou de l'ignorance de nos richesses. »

On ne doit pas cependant condamner le soin que prennent les Mathématiciens de définir leurs termes, car il est évident qu'il les faut définir pour ôter les équivoques. Mais autant qu'on le peut il faut se servir de termes qui soient reçus, ou dont la signification ordinaire ne soit pas fort éloignée de celle qu'on prétend introduire, et c'est ce qu'on n'observe pas toujours dans les Mathématiques.

On ne prétend pas aussi par ce qu'on vient de dire, condamner l'Algèbre, telle principalement que M. Descartes l'a rétablie<sup>1</sup> : car encore que la nouveauté de quelques expressions de cette science fasse d'abord quelque peine à l'esprit, il y a si peu de variété et de confusion dans ces expressions, et le secours que l'esprit en reçoit surpasse si fort la difficulté qu'il y a trouvée, qu'on ne croit pas qu'il se puisse inventer une manière de raisonner et d'exprimer ses raisonnemens qui s'accommode mieux avec la nature de l'esprit, et qui puisse le porter plus avant dans la découverte des vérités inconnues. Les expressions de cette science ne partagent point la capacité de l'esprit, elles ne chargent point la mémoire, elles abrègent d'une manière merveilleuse toutes nos idées et tous nos raisonnemens, et elles les rendent même en quelque manière sensibles par leur usage. Enfin leur utilité est beaucoup plus grande que celle des expressions, quoique naturelles, des figures dessinées de triangles, de quarrés et

1. En fondant la géométrie analytique et par l'application de l'algèbre à la géométrie. Cette réforme soumettait lignes et figures aux rapports généraux qui régissent les nombres et la qualité même à la loi des quantités. D'après un récent interprète de sa pensée, Descartes voulait plus encore : il rêvait une mathématique universelle dont sa réforme de l'algèbre n'aurait été qu'une application particulière. (F. Liard, *Descartes*, liv. II, ch. 1<sup>er</sup>.)

autres semblables qui ne peuvent servir à la recherche et à l'exposition des vérités un peu cachées. Mais c'est assez parler de la liaison des idées avec les traces du cerveau : il est à propos de dire quelque chose de la liaison des traces les unes avec les autres, et par conséquent de celle qui est entre les idées qui répondent à ces traces<sup>1</sup>.

II. Cette liaison consiste en ce que les traces du cerveau se lient si bien les unes avec les autres, qu'elles ne peuvent plus se réveiller sans toutes celles qui ont été imprimées dans le même tems. Si un homme, par exemple, se trouve dans quelque cérémonie publique, s'il en remarque toutes les circonstances et toutes les principales personnes qui y assistent, le tems, le lieu, le jour et toutes les autres particularités, il suffira qu'il se souvienne du lieu, ou même d'une autre circonstance moins remarquable de la cérémonie pour se représenter toutes les autres. C'est pour cela que quand nous ne nous souvenons pas du nom principal d'une chose, nous le désignons suffisamment en nous servant d'un nom qui signifie quelque circonstance de cette chose comme ne pouvant pas nous souvenir du nom propre d'une Eglise, nous pouvons nous servir d'un autre nom qui signifie une chose qui y a quelque rapport. Nous pouvons dire : c'est cette Eglise, où il y avait tant de presse, où Monsieur..... prêchait. où nous allâmes dimanche. Et, ne pouvant trouver le nom propre d'une personne, ou étant plus à propos de le désigner d'une autre manière, on le peut marquer par ce visage picotté de vérole, ce grand homme bien fait, ce petit

1. En vertu du parallélisme de cette double circulation du sang et de pensées ou désirs en laquelle on a vu précédemment que consistait la vie de l'homme. (Liv. II, 1<sup>re</sup> partie, ch. 1<sup>er</sup>.)

bossu, selon les inclinations qu'on a pour lui, quoique on ait tort de se servir de paroles de mépris.

Or la liaison mutuelle des traces, et par conséquent des idées les unes avec les autres, n'est pas seulement le fondement de toutes les figures de la Rhétorique : mais encore d'une infinité d'autres choses de plus grande conséquence dans la Morale, dans la Politique, et généralement dans toutes les sciences qui ont quelque rapport à l'homme, et par conséquent de beaucoup de choses dont nous parlerons dans la suite.

La cause de cette liaison de plusieurs traces est l'*identité* du tems auquel elles ont été imprimées dans le cerveau ; car il suffit que plusieurs traces ayent été produites dans le même tems, afin qu'elles ne puissent plus se réveiller que toutes ensemble, parce que les esprits animaux trouvant le chemin de toutes les traces qui se sont faites dans le même tems, entr'ouvert, ils y continuent leur chemin à cause qu'ils y passent plus facilement que par les autres endroits du cerveau. C'est là la cause de la mémoire et des habitudes corporelles qui nous sont communes avec les bêtes.

Ces liaisons des traces ne sont pas toujours jointes avec les émotions des esprits, parce que toutes les choses que nous voyons, ne nous paraissent pas toujours ou bonnes ou mauvaises. Ces liaisons peuvent aussi changer et se rompre, parce que, n'étant pas toujours nécessaires à la conservation de la vie, elles ne doivent pas toujours être les mêmes<sup>1</sup>.

Mais il y a dans notre cerveau des traces qui sont

1. Contribuer à la conservation de la vie, tel est le rôle caractéristique de nos instincts. A ce critérium unique se fait reconnaître et distinguer ce qui en nous est primitif, d'avec ce qui est acquis.

liées naturellement les unes avec les autres, et encore avec certaines émotions des esprits, parce que cela est nécessaire à la conservation de la vie : et leur liaison ne peut se rompre, ou ne peut se rompre facilement, parce qu'il est bon qu'elle soit toujours la même. Par exemple, la trace d'une grande hauteur que l'on voit au-dessous de soi et de laquelle on est en danger de tomber, ou la trace de quelque grand corps qui est prêt à tomber sur nous et à nous écraser, est naturellement liée avec celle qui nous représente la mort et avec une émotion des esprits qui nous dispose à la fuite et au désir de fuir<sup>1</sup>. Cette liaison ne change jamais, parce qu'il est nécessaire qu'elle soit toujours la même; et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau que nous avons dès notre naissance.

Toutes les liaisons qui ne sont point naturelles se peuvent et se doivent rompre, parce que les différentes circonstances des tems et des lieux les doivent changer, afin qu'elles soient utiles à la conservation de la vie. Il est bon que les perdrix, par exemple, fuyent les hommes qui ont des fusils, dans les lieux ou dans les tems où l'on leur fait la chasse; mais il n'est pas nécessaire qu'elles les fuyent en d'autres lieux et en d'autres tems. Ainsi, pour la conservation de tous les animaux, il est nécessaire qu'il y ait de certaines liaisons de traces qui se puissent former et détruire facilement, qu'il y en ait d'autres qui ne se puissent rompre que

1. Ici, nous surprenons la déduction psychologique en contradiction flagrante avec les témoignages de l'expérience. Les liaisons que l'on nous donne pour innées sont, en réalité, acquises. Des associations accumulées ont rivé la crainte du danger et le désir de s'y soustraire à la vue des objets qui mettent en danger notre vie. Je ne sens pas *a priori* que, si je mets le pied dans le vide, je serai précipité.

difficilement, et d'autres enfin qui ne se puissent jamais rompre <sup>1</sup>.

Il est très utile de rechercher avec soin les différens effets que ces différentes liaisons sont capables de produire : car ces effets sont en très grand nombre et de très grande conséquence pour la connaissance de l'homme.

III. Pour l'explication de la *mémoire*, il suffit de bien comprendre cette vérité : que toutes nos différentes perceptions sont attachées aux changemens qui arrivent aux fibres de la partie principale du cerveau dans laquelle l'âme réside plus particulièrement ; parce que ce seul principe supposé, la nature de la mémoire est expliquée. Car de même que les branches d'un arbre qui ont demeuré quelque tems ployées d'une certaine façon conservent quelque facilité pour être ployées de nouveau de la même manière : ainsi les fibres du cerveau ayant une fois reçu certaines impressions par le cours des esprits animaux, et par l'action des objets, gardent assez longtemps quelque facilité pour recevoir ces mêmes dispositions. Or la mémoire ne consiste que dans cette facilité, puisque l'on pense aux mêmes choses lorsque le cerveau reçoit les mêmes impressions <sup>2</sup>.

Comme les esprits animaux agissent tantôt plus et tantôt moins fort sur la substance du cerveau, et que

1. Ces liaisons agissent sur l'apparente volonté de l'animal comme des leviers qui la soulèvent et la meuvent. La bête est une machine dont les associations de traces sont les ressorts.

2. En conséquence, la mémoire n'est due qu'à la liaison des idées, ou, plus exactement, à la liaison des traces et au mouvement des esprits dans le cerveau. — La vérité serait donc non pas même du côté de l'associationnisme, mais de celui de la psycho-physiologie.

les objets sensibles font des impressions bien plus grandes que l'imagination toute seule, il est facile de là de reconnaître pourquoi on ne se souvient pas également de toutes les choses que l'on a apperçues; pourquoi, par exemple, ce que l'on a apperçu plusieurs fois se présente à l'âme plus nettement que ce que l'on n'a apperçu qu'une ou deux fois; pourquoi on se souvient plus distinctement des choses que l'on a vues que de celles qu'on a seulement imaginées; et ainsi pourquoi on sçaura mieux, par exemple, la distribution des veines dans le foye, après l'avoir vue une seule fois dans la dissection de cette partie, qu'après l'avoir lue plusieurs fois dans un livre d'anatomie et d'autres choses semblables.

Que si on veut faire réflexion sur ce qu'on a dit auparavant de l'imagination, et sur le peu que l'on vient de dire de la mémoire, et si l'on est délivré de ce préjugé : que notre cerveau est trop petit pour conserver des vestiges et des impressions en fort grand nombre, on aura le plaisir de découvrir la cause de tous ces effets surprenans de la mémoire, dont parle saint Augustin avec tant d'admiration dans le dixième livre de ses *Confessions*. Et l'on ne veut pas expliquer ces choses plus au long, parce que l'on croit qu'il est plus à propos que chacun se les explique à soi-même par quelque effort d'esprit, à cause que les choses qu'on découvre par cette voye sont toujours plus agréables, et font davantage d'impression sur nous que celles qu'on apprend des autres.

IV. Pour l'explication des *habitudes*, il est nécessaire de sçavoir la manière dont on a sujet de penser que l'âme remue les parties du corps auquel elle est unie. La voici. Selon toutes les apparences du monde, il y a



toujours dans quelques endroits du cerveau, quels qu'ils soient, un assez grand nombre d'esprits animaux très agités par la chaleur du cœur d'où ils sont sortis, et tous prêts de couler dans les lieux où ils trouvent le passage ouvert. Tous les nerfs aboutissent au réservoir de ces esprits, et l'âme a le pouvoir de déterminer leur mouvement et de les conduire par ces nerfs dans tous les muscles du corps. Ces esprits y étant entrés, ils les enflent, et par conséquent ils les raccourcissent. Ainsi ils remuent les parties auxquelles ces muscles sont attachés.

On n'aura pas de peine à se persuader que l'âme remue le corps de la manière qu'on vient d'expliquer, si on prend garde, que lorsqu'on a été longtems sans manger, on a beau vouloir donner de certains mouvemens à son corps, on n'en peut venir à bout, et même l'on a quelque peine à se soutenir sur ses pieds. Mais si on trouve moyen de faire couler dans son cœur quelque chose de fort spiritueux, comme du vin ou quelque autre pareille nourriture, on sent aussitôt que le corps obéit avec beaucoup plus de facilité, et l'on se remue en toutes les manières qu'on souhaite. Car cette seule expérience fait, ce me semble, assez voir que l'âme ne pouvait donner de mouvement à son corps faute d'esprits animaux, et que c'est par leur moyen qu'elle a recouvré son empire sur lui.

Or les enflures des muscles sont si visibles et si sensibles dans les agitations de nos bras et de toutes les parties de notre corps, et il est si raisonnable de croire que ces muscles ne se peuvent enfler que parce qu'il y entre quelque corps, de même qu'un ballon ne peut se grossir ni s'enfler que parce qu'il y entre de l'air ou autre chose, qu'il semble qu'on ne puisse douter que les

esprits animaux ne soient poussés du cerveau par les nerfs jusques dans les muscles pour les enfler, et pour y produire tous les mouvemens que nous souhaitons. Car un muscle étant plein, il est nécessairement plus court que s'il était vuide; ainsi il tire et remue la partie à laquelle il est attaché, comme on le peut voir expliqué plus au long dans les livres des *Passions* et de l'*Homme* de M. Descartes. On ne donne pas cependant cette explication comme parfaitement démontrée dans toutes ses parties. Pour la rendre entièrement évidente, il y a encore plusieurs choses à désirer, desquelles il est presque impossible de s'éclaircir. Mais il est aussi assez inutile de les savoir pour notre sujet, car que cette explication soit vraie ou fausse <sup>1</sup>, elle ne laisse pas d'être également utile pour faire connaître la nature des habitudes; parce que si l'âme ne remue point le corps de cette manière, elle le remue nécessairement de quelque autre qui lui est assez semblable <sup>2</sup>, pour en tirer les conséquences que nous en tirons.

Mais afin de suivre notre explication, il faut remarquer que les esprits ne trouvent pas toujours les chemins par où ils doivent passer, assez ouverts et assez libres; et que cela fait que nous avons, par exemple, de la difficulté à remuer les doigts avec la vitesse qui est nécessaire pour jouer des instruments de musique, ou

1. Toutes ces restrictions et bien d'autres que l'on a pu précédemment remarquer prouvent combien peu l'admiration du disciple pour le maître était exempte de critique; elles dénotent aussi que, dès avant 1674, la physiologie cartésienne avait perdu bien du terrain.

2. Écartons, en effet, l'hypothèse de ces esprits animaux, de leur va-et-vient et de leurs poussées; l'explication, en ce qu'elle a de général, c'est-à-dire en son principe de causalité mécanique, peut être retenue.

les muscles qui servent à la prononciation, pour prononcer les mots d'une langue étrangère ; mais que peu à peu les esprits animaux par leur cours continuel ouvrent et aplanissent ces chemins, en sorte qu'avec le temps ils n'y trouvent plus de résistance. Or c'est dans cette facilité que les esprits animaux ont de passer dans les membres de notre corps que consistent les *habitudes*<sup>1</sup>.

Il est très facile, selon cette explication, de résoudre une infinité de questions qui regardent les habitudes, comme, par exemple, pourquoi les enfans sont plus capables d'acquérir de nouvelles habitudes que les personnes plus âgées ; pourquoi il est très difficile de perdre de vieilles habitudes ; pourquoi les hommes à force de parler ont acquis une si grande facilité à cela, qu'ils prononcent leurs paroles avec une vitesse incroyable, et même sans y penser : comme il n'arrive que trop souvent à ceux qui disent des prières qu'ils ont accoutumé de faire depuis plusieurs années. Cependant pour prononcer un seul mot, il faut remuer dans un certain tems, et dans un certain ordre, plusieurs muscles à la fois, comme ceux de la langue, des lèvres, du gosier et du diaphragme. Mais on pourra, avec un peu de méditation, se satisfaire sur ces questions et sur plusieurs autres très curieuses et assez utiles, et il n'est pas nécessaire de s'y arrêter.

Il est visible, par ce que l'on vient de dire, qu'il y a

1. La même méthode qui a conduit à l'explication de la mémoire est employée à rendre compte des habitudes. Toute l'analyse qui suit, où mémoire et habitude sont présentées comme convertibles l'une dans l'autre, est d'une justesse extrême, sauf en ce qui a trait au paradoxe inévitable des bêtes machines, ou plutôt des bêtes *vieilles* machines.

beaucoup de rapport entre la *mémoire* et les *habitudes*, et qu'en un sens la mémoire peut passer pour une espèce d'habitude. Car de même que les habitudes corporelles consistent dans la facilité que les esprits ont acquise de passer par certains endroits de notre corps : ainsi la mémoire consiste dans les traces que les mêmes esprits ont imprimées dans le cerveau, lesquelles sont causes de la facilité que nous avons de nous souvenir des choses. De sorte que s'il n'y avait point de perceptions attachées au cours des esprits animaux, ni à ces traces, il n'y aurait aucune différence entre la mémoire et les autres habitudes. Il n'est pas aussi plus difficile de concevoir que les bêtes, quoique sans âme et incapables d'aucune perception, se souviennent en leur manière des choses qui ont fait impression dans leur cerveau, que de concevoir qu'elles soient capables d'acquérir différentes habitudes. Et, après ce que je viens de dire des habitudes, je ne vois pas qu'il y ait beaucoup plus de difficulté à se représenter comment les membres de leur corps acquièrent peu à peu différentes habitudes, qu'à concevoir comment une machine nouvellement faite ne joue pas si facilement que lorsqu'on en a fait quelque usage<sup>1</sup>.

1. Cette théorie ne vaut, selon son auteur, que pour les habitudes physiques, pour celles-là du moins qui mettent en jeu l'activité musculaire; elle ne s'étend pas à la mémoire et aux habitudes « spirituelles ». De celles-ci nous ne savons rien de précis, puisque « nous n'avons point d'idée claire de notre âme ». Cependant, à défaut d'idée claire, il reste une hypothèse, celle que propose Malebranche dans son *Septième Éclaircissement* : Dieu, par amour de l'ordre, ferait que les esprits pensent aux mêmes choses de plus en plus facilement, et, puisque nous voyons en lui nos idées, il suffirait que sa volonté représentât aux esprits, « dès qu'ils le souhaitent », l'idée claire et vive de l'objet auquel ils ont plus souvent pensé.

## CHAPITRE VI-IX

Le chapitre vi explique les différences que présente l'imagination aux divers âges par les différences des fibres du cerveau chez l'enfant, l'adulte et le vieillard.

Le chapitre vii rend compte, à l'aide des principes psychophysiologiques énoncés dans les pages précédentes, de certaines anomalies biologiques et aussi de certain dogme religieux. La naissance de bien des monstres provient de ce que l'imagination de la mère a été accidentellement frappée et qu'elle a transmis ses propres esprits animaux à son enfant qui, lui, a des os et des chairs bien plus tendres et malléables, de sorte que l'idée monstrueuse chez la mère pétrit à son image les membres de l'enfant. Le péché originel devient également intelligible sans peine : « Il y a toutes les apparences possibles que les hommes gardent encore aujourd'hui dans leur cerveau des traces et des impressions de leurs premiers parents... Ainsi nous devons naître avec la concupiscence et le péché originel... C'est par le corps, par la génération, que le péché originel se transmet ;... l'âme ne s'engendre pas... »

Le chapitre viii tire de la théorie générale que l'on a vue quelques règles pour l'éducation des enfants. La plus importante est celle qui prescrit de les détacher d'aussi bonne heure que possible des choses sensibles. « Les plus petits enfants ont de la raison aussi bien que les hommes faits... Il faut donc les accoutumer à se conduire par la raison. »

## SECONDE PARTIE

---

### CHAPITRE PREMIER

I. DE L'IMAGINATION DES FEMMES. — II. DE CELLE DES HOMMES.  
III. DE CELLE DES VIEILLARDS.

Nous avons donné quelque idée des causes physiques du dérèglement de l'imagination des hommes dans l'autre Partie; nous tâcherons dans celle-ci de faire quelque application de ces causes aux erreurs les plus générales, et nous parlerons encore des causes de nos erreurs que l'on peut appeler morales.

On a pu voir par les choses qu'on a dites dans le Chapitre précédent, que la délicatesse des fibres du cerveau est une des principales causes qui nous empêchent de pouvoir apporter assez d'application pour découvrir les vérités un peu cachées.

I. Cette délicatesse des fibres se rencontre ordinairement dans les femmes, et c'est ce qui leur donne cette grande intelligence pour tout ce qui frappe les sens. C'est aux femmes à décider des modes, à juger de la langue, à discerner le bon air et les belles manières. Elles ont plus de science, d'habileté et de finesse que les hommes sur ces choses. Tout ce qui dépend du goût est de leur ressort; mais pour l'ordinaire elles sont incapables de pénétrer les vérités un peu difficiles à décou-

vrir. Tout ce qui est abstrait leur est incompréhensible. Elles ne peuvent se servir de leur imagination pour développer des questions composées et embarrassées. Elles ne considèrent que l'écorce des choses, et leur imagination n'a point assez de force et d'étendue pour en percer le fond, et pour en comparer toutes les parties sans se distraire. Une bagatelle est capable de les détourner : le moindre cri les effraye, le plus petit mouvement les occupe. Enfin la manière, et non la réalité des choses, suffit pour remplir toute la capacité de leur esprit : parce que les moindres objets produisant de grands mouvemens dans les fibres délicates de leur cerveau, elles excitent, par une suite nécessaire dans leur âme, des sentimens assez vifs et assez grands pour l'occuper toute entière<sup>1</sup>.

S'il est certain que cette délicatesse des fibres du cerveau est la principale cause de tous ces effets, il n'est pas de même certain qu'elle se rencontre généralement dans toutes les femmes. Ou si elle s'y rencontre, leurs esprits animaux ont quelquefois une telle proportion avec les fibres du cerveau, qu'il se trouve des femmes qui ont plus de solidité d'esprit que quelques hommes<sup>2</sup>. C'est dans un certain tempérament de la grosseur et de l'agitation des esprits animaux avec

1. Cette piquante satire de la femme se déduit rigoureusement des prémisses physiologiques posées dans la précédente partie de ce livre. N'y avons-nous pas vu (ch. vi) que « les fibres du cerveau dans l'enfance sont molles, flexibles et délicates » ? D'où il suit que la vie intellectuelle de la femme serait une longue enfance.

2. Elle devait bien être au nombre des exceptions, cette savante princesse Élisabeth dont l'admiration toucha si profondément, au dire du P. André, le cœur de Malebranche. C'est, comme l'on sait, à sa requête qu'il composa le *Traité de Morale*.

les fibres du cerveau, que consiste la force de l'esprit, et les femmes ont quelquefois ce juste tempérament. Il y a des femmes fortes et constantes, et il y a des hommes faibles et inconstans. Il y a des femmes sçavantes, des femmes courageuses, des femmes capables de tout ; et il se trouve au contraire des hommes mous et efféminés, incapables de rien pénétrer et de rien exécuter. Enfin, quand nous attribuons quelques défauts à un sexe, à certains âges, à certaines conditions, nous ne l'entendons que pour l'ordinaire, en supposant toujours qu'il n'y a point de règle générale sans exception.

Car il ne faut pas s'imaginer que tous les hommes, ou toutes les femmes de même âge, ou de même país, ou de même famille, aient le cerveau de même constitution. Il est plus à propos de croire que, comme on ne peut trouver deux visages qui se ressemblent entièrement, on ne peut trouver deux imaginations tout à fait semblables, et que tous les hommes, les femmes et les enfans ne diffèrent entre eux que du plus et du moins dans la délicatesse des fibres de leur cerveau. Car, de même qu'il ne faut pas supposer trop vite une *identité* essentielle entre des choses entre lesquelles on ne voit point de différence il ne faut pas mettre aussi des différences essentielles où on ne trouve pas de parfaite *identité*. Car ce sont là des défauts où l'on tombe ordinairement.

Ce qu'on peut donc dire des fibres du cerveau, c'est que d'ordinaire elles sont très molles et très délicates dans les enfans ; qu'avec l'âge elles se durcissent et se fortifient ; que cependant la plupart des femmes et quelques hommes les ont toute leur vie extrêmement délicates. On ne sçaurait rien déterminer davantage. Mais c'est assez parler des femmes et des enfans : ils ne se



mèlent pas de rechercher la vérité et d'en instruire les autres ; ainsi leurs erreurs ne portent pas beaucoup de préjudice , car on ne les croit guères dans les choses qu'ils avancent. Parlons des hommes faits , de ceux dont l'esprit est dans sa force et dans sa vigueur, et que l'on pourrait croire capables de trouver la vérité et de l'enseigner aux autres.

II. Le tems ordinaire de la plus grande perfection de l'esprit est depuis trente jusqu'à cinquante ans. Les fibres du cerveau en cet âge ont acquis pour l'ordinaire une consistance médiocre. Les plaisirs et les douleurs des sens ne font plus sur nous tant d'impression. De sorte qu'on n'a plus à se défendre que des passions violentes qui arrivent rarement et desquelles on peut se mettre à couvert, si on en évite avec soin toutes les occasions. Ainsi l'âme n'étant plus divertie par les choses sensibles, elle peut contempler facilement la vérité.

Un homme dans cet état, et qui ne serait point rempli des préjugés de l'enfance ; qui, dès sa jeunesse, aurait acquis de la facilité pour la méditation ; qui ne voudrait s'arrêter qu'aux notions claires et distinctes de l'esprit ; qui rejetterait soigneusement toutes les idées confuses des sens, et qui aurait le tems et la volonté de méditer, ne tomberait sans doute que difficilement dans l'erreur. Mais ce n'est pas de cet homme dont il faut parler, c'est des hommes du commun, qui n'ont pour l'ordinaire rien de celui-ci.

Je dis donc que la solidité et la consistance qui se rencontre avec l'âge dans les fibres du cerveau des hommes, fait la solidité et la consistance de leurs erreurs, s'il est permis de parler ainsi. C'est le sceau qui scelle leurs préjugés, et toutes leurs fausses opinions, et qui les met à couvert de la force de la raison. Enfin

autant cette constitution des fibres du cerveau est avantageuse aux personnes bien élevées, autant est-elle désavantageuse à la plus grande partie des hommes, puisqu'elle confirme les uns et les autres dans les pensées où ils sont.

Mais les hommes ne sont pas seulement confirmés dans leurs erreurs quand ils sont venus à l'âge de quarante ou de cinquante ans; ils sont encore plus sujets à tomber dans de nouvelles: parce que, se croyant alors capables de juger de tout, comme en effet ils le devraient être, ils décident avec présomption, et ne consultent que leurs préjugés; car les hommes ne raisonnent des choses que par rapport aux idées qui leur sont les plus familières. Quand un Chymiste veut raisonner de quelque corps naturel, ses trois principes lui viennent d'abord en l'esprit<sup>1</sup>. Un Péripatéticien pense d'abord aux quatre élémens et aux quatre premières qualités<sup>2</sup>; et un autre Philosophe rapporte tout à d'autres principes. Ainsi, il ne peut entrer dans l'esprit

1. La doctrine de trois principes « principians, » et non « principiés », constants et invariables dans les mixtes, était une sorte de dogme pour la chimie naissante. Paracelse ne contribua pas médiocrement à la répandre: ces trois *principes* étaient le sel, le soufre et le mercure, composant ce que l'on appelle le « ternaire » paracelsique. Becher, sous un nom nouveau, celui des *trois terres*, ne désigna pas autre chose. Le ternaire fut enrichi par Willis de deux principes supplémentaires: le phlegme, ou eau, et la *terre damnée*, ou *caput mortuum*.

2. La théorie des quatre éléments, mise en si grand honneur par Aristote, semble aussi ancienne que la philosophie elle-même. On la retrouve chez les Égyptiens et dans l'antiquité indienne. En Grèce, Pythagore cherche à ces éléments, selon la loi de sa méthode, des équivalents géométriques: la terre devint le cube, le feu la pyramide, l'air l'octaèdre, l'eau l'icosaèdre. De même Empédocle appelle le feu Jupiter, la terre Junon, l'air Pluton et l'eau Nestis. Ces quatre principes, passant par des alternatives sans nombre du mouvement au repos, du repos au mouve-

d'un homme rien qui ne soit incontinent infecté des erreurs auxquelles il est sujet, et qui n'en augmente le nombre.

Cette consistance des fibres du cerveau a encore un très mauvais effet, principalement dans les personnes plus âgées, qui est de les rendre incapables de méditation. Ils ne peuvent apporter d'attention à la plupart des choses qu'ils veulent savoir, et ainsi ils ne peuvent pénétrer les vérités un peu cachées. Ils ne peuvent goûter les sentimens les plus raisonnables, lorsqu'ils sont appuyés sur des principes qui leur paraissent nouveaux, quoiqu'ils soient d'ailleurs fort intelligens dans les choses dont l'âge leur a donné beaucoup d'expérience. Mais tout ce que je dis ici ne s'entend que de ceux qui ont passé leur jeunesse sans faire usage de leur esprit et sans s'appliquer.

Pour éclaircir ces choses, il faut savoir que nous ne pouvons apprendre quoi que ce soit, si nous n'y apportons de l'attention; et que nous ne saurions guères être attentifs à quelque chose, si nous ne l'imaginons, et nous ne la représentons vivement dans notre cerveau. Or afin que nous puissions imaginer quelques objets, il est nécessaire que nous fassions plier quelque partie de notre cerveau, ou que nous lui imprimions quelque autre mouvement pour pouvoir former les traces, aus-

ment, et se prêtant ainsi à des combinaisons indéfinies, permettront à Aristote d'édifier sa cosmologie. (V. notamment de *Carlo*, IV, 4.) Quel sera l'agent de ces combinaisons? Ce seront les quatre qualités: le chaud, le sec, le froid et l'humide. Leur rôle consistera (Macrobe, *Somm. Scip.*, I, 6) à rapprocher les éléments et à les maintenir en équilibre. — On sait de reste qu'à ces quatre éléments devait, selon Aristote, s'en ajouter un cinquième: l'éther, cette *quinte essence* dont on a tant abusé, après lui.

quelles sont attachées les idées, qui nous représentent ces objets. De sorte que si les fibres du cerveau se sont un peu durcies, elles ne seront capables que de l'inclination et des mouvemens qu'elles auront eues autrefois. Et ainsi l'âme ne pourra imaginer, ni par conséquent être attentive à ce qu'elle voulait, mais seulement aux choses qui lui sont familières.

De là il faut conclure qu'il est très avantageux de s'exercer à méditer sur toutes sortes de sujets, afin d'acquérir une certaine facilité de penser à ce qu'on veut. Car de même que nous acquérons une grande facilité de remuer les doigts de nos mains en toutes manières, et avec une très grande vitesse, par le fréquent usage que nous en faisons en jouant des instrumens : ainsi les parties de notre cerveau dont le mouvement est nécessaire pour imaginer ce que nous voulons, acquièrent par l'usage une certaine facilité à se plier, qui fait que l'on imagine les choses que l'on veut avec beaucoup de facilité, de promptitude, et même de netteté<sup>1</sup>.

Or le meilleur moyen d'acquérir cette habitude qui fait la principale différence d'un homme d'esprit d'avec un autre, c'est de s'accoutumer dès sa jeunesse à chercher la vérité des choses même fort difficiles, parce qu'à cet âge les fibres du cerveau sont capables de toutes sortes d'inflexions.

Je ne prétens pas néanmoins que cette facilité se

1. Ces conséquences sont autant de préceptes d'une sagesse pratique indéniable. C'est une vérité banale que la mémoire s'assouplit et s'accroît par son exercice même : Malebranche veut qu'il en soit de même de l'imagination. Quoi d'étonnant, puisqu'à ses yeux imagination, mémoire, dépendent l'une et l'autre de l'habitude ?

puisse acquérir par ceux qu'on appelle gens d'étude, qui ne s'appliquent qu'à lire sans méditer, et sans rechercher par eux-mêmes la résolution des questions avant que de la lire dans les Auteurs<sup>1</sup>. Il est assez visible que par cette voye l'on n'acquiert que la facilité de se souvenir des choses qu'on a lues. On remarque tous les jours que ceux qui ont beaucoup de lecture, ne peuvent apporter d'attention aux choses nouvelles dont on leur parle, et que la vanité de leur érudition les portant à en vouloir juger avant que de les concevoir, les fait tomber dans des erreurs grossières, dont les autres hommes ne sont pas capables.

Mais quoique le défaut d'attention soit la principale cause de leurs erreurs, il y en a encore une qui leur est particulière. C'est que trouvant toujours dans leur mémoire une infinité d'espèces confuses, ils en prennent d'abord quelqu'une qu'ils considèrent comme celle dont il est question ; et parce que les choses qu'on dit ne lui conviennent point, ils jugent ridiculement qu'on se trompe. Quand on veut leur représenter qu'ils se trompent eux-mêmes, et qu'ils ne savent pas seulement l'état de la question, ils s'irritent, et, ne pouvant concevoir ce qu'on leur dit, ils continuent de s'attacher à cette fausse espèce que leur mémoire leur a présentée. Si on leur en montre trop manifestement la fausseté, ils en substituent une seconde et une troisième, qu'ils deffendent quelquefois contre toute apparence de vérité, et même contre leur propre conscience ; parce qu'ils n'ont guères de respect ni d'amour pour la vérité, et qu'ils ont beaucoup de confusion et de honte à

1. Ceux-là vont être, un peu plus bas, très fortement mal menés. (V. ch. v et vi.)

reconnaître qu'il y a des choses qu'on sçait mieux qu'eux<sup>1</sup>.

III. Tout ce qu'on a dit des personnes de quarante et de cinquante ans se doit encore entendre avec plus de raison des vieillards ; parce que les fibres de leur cerveau sont encore plus inflexibles, et que manquant d'esprits animaux pour y tracer de nouveaux vestiges, leur imagination est toute languissante. Et comme d'ordinaire les fibres de leur cerveau sont mêlées avec beaucoup d'humeurs superflues, ils perdent peu à peu la mémoire des choses passées, et tombent dans les faiblesses ordinaires aux enfans. Ainsi dans l'âge décrépit ils ont les défauts qui dépendent de la constitution des fibres du cerveau, lesquels se rencontrent dans les enfans et dans les hommes faits : quoique l'on puisse dire qu'ils sont plus sages que les uns et les autres, à cause qu'ils ne sont plus si sujets à leurs passions, qui viennent de l'émotion des esprits animaux.

On n'expliquera pas ces choses davantage, parce qu'il est facile de juger de cet âge par les autres dont on a parlé auparavant, et de conclure que les vieillards ont encore plus de difficulté que tous les autres à concevoir ce qu'on leur dit, qu'ils sont plus attachés à leurs préjugés et à leurs anciennes opinions ; et par conséquent, qu'ils sont encore plus confirmés dans leurs erreurs et dans leurs mauvaises habitudes, et autres choses semblables. On avertit seulement que l'état du vieillard n'ar-

1. On pressent, par ce passage, ce que sera Malebranche dans la polémique. Quelle impatience de la contradiction ! Et, à la date où il écrit, les luttes dialectiques lui sont chose inconnue ! Que sera-ce quand Arnauld, après tant d'autres, attaquera ses doctrines de la vision en Dieu ou de la grâce ?

rive pas précisément à soixante ou à soixante-dix ans; que tous les vieillards ne radotent pas; que tous ceux qui ont passé soixante ans ne sont pas toujours délivrés des passions des jeunes gens, et qu'il ne faut pas tirer des conséquences trop générales des principes que l'on a établis.

---

## CHAPITRE II

QUE LES ESPRITS ANIMAUX VONT D'ORDINAIRE DANS LES TRACES DES IDÉES QUI NOUS SONT LES PLUS FAMILIÈRES, CE QUI FAIT QU'ON NE JUGE POINT SAINEMENT DES CHOSES.

Je croi avoir suffisamment expliqué dans les chapitres précédens les divers changemens qui se rencontrent dans les esprits animaux, et dans la constitution des fibres du cerveau, selon les différens âges. Ainsi, pourvu qu'on médite un peu ce que j'en ai dit, on aura bientôt une connaissance assez distincte de l'imagination, et des causes physiques les plus ordinaires des différences que l'on remarque entre les esprits; puisque tous les changemens qui arrivent à l'imagination et à l'esprit, ne sont que des suites de ceux qui se rencontrent dans les esprits animaux et dans les fibres dont le cerveau est composé.

Mais il y a plusieurs causes particulières, et qu'on pourrait appeler morales, des changemens qui arrivent à l'imagination des hommes; savoir leurs différentes conditions, leurs différens emplois; en un mot leurs différentes manières de vivre, à la considération desquelles il faut s'attacher : parce que ces sortes de chan-

gemens sont causes d'un nombre presqu'infini d'erreurs, chaque personne jugeant des choses par rapport à sa condition. On ne croit pas devoir s'arrêter à expliquer les effets de quelques causes moins ordinaires, comme des grandes maladies, des malheurs surprenans, et des autres accidens inopinés qui font des impressions très violentes dans le cerveau, et même qui le bouleversent entièrement, parce que ces choses arrivent rarement; et que les erreurs où tombent ces sortes de personnes sont si grossières, qu'elles ne sont point contagieuses, puisque tout le monde les reconnaît sans peine.

Afin de comprendre parfaitement tous les changemens que les différentes conditions produisent dans l'imagination, il est absolument nécessaire de se souvenir que nous n'imaginons les objets qu'en nous en formant des images, et que ces images ne sont autre chose que les traces que les esprits animaux font dans le cerveau; que nous imaginons les choses d'autant plus fortement que ces traces sont plus profondes et mieux gravées, et que les esprits animaux y ont passé plus souvent et avec plus de violence; et que lorsque les esprits y ont passé plusieurs fois, ils y entrent avec plus de facilité que dans d'autres endroits tout proches, par lesquels ils n'ont jamais passé, ou par lesquels ils n'ont point passé si souvent. Ceci est la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté de nos idées. Car les esprits animaux qui ont été dirigés par l'action des objets extérieurs, ou même par les ordres de l'âme, pour produire dans le cerveau de certaines traces, en produisent souvent d'autres, qui, à la vérité, leur ressemblent en quelque chose, mais qui ne sont point tout à fait les traces de ces mêmes objets, ni celles que



désirait l'âme de se représenter : parce que les esprits animaux trouvant quelque résistance dans les endroits du cerveau par où il fallait passer, ils se détournent facilement pour entrer en foule dans les traces profondes des idées qui nous sont plus familières. Voici des exemples fort grossiers et très sensibles de tout ceci.

Lorsque ceux qui ont la vue un peu courte regardent la Lune, ils y voyent ordinairement deux yeux, un nez, une bouche; en un mot il leur semble qu'ils y voyent un visage. Cependant il n'y a rien dans la Lune de ce qu'ils pensent y voir. Plusieurs personnes y voyent toute autre chose. Et ceux qui croient que la Lune est telle qu'elle leur paraît, se détrompent facilement s'ils la regardent avec des lunettes d'approche si petites qu'elles soient, ou s'ils consultent les descriptions qu'Hevelius<sup>1</sup>, Riccioli<sup>2</sup>, et d'autres en ont données au public. Or la raison pour laquelle on voit ordinairement un visage dans la Lune et non pas les taches irrégulières qui y sont, c'est que les traces du visage qui sont dans notre cerveau sont très profondes, à cause que nous regardons souvent des visages et avec beaucoup d'attention. De sorte que les esprits animaux trouvant de la résistance dans les autres endroits du cerveau, ils se dé-

1. Astronome de haute valeur, né à Dantzic en 1611, m. en 1687. Il fut au nombre de ces savants étrangers que Colbert fit pensionner par Louis XIV. Une de ses premières publications fut une *Selenographia* (1647), que vise évidemment ce passage.

2. De beaucoup l'aîné de Hévélius, Riccioli (1598-1671) s'était adonné à la science sur l'ordre de ses supérieurs de la Compagnie de Jésus. Il dépassa cependant son émule par l'importance de ses travaux astronomiques, bien que, par ordre aussi, il se soit donné le ridicule de réfuter les découvertes de Copernic et de Képler. Ses observations sur la lune comptent parmi le meilleur de son œuvre; sa nomenclature des taches de la lune est encore estimée aujourd'hui.

tournent facilement de la direction que la lumière de la Lune leur imprime quand on la regarde, pour entrer dans ces traces auxquelles les idées de visage sont attachées par la nature. Outre que la grandeur apparente de la Lune n'étant pas fort différente de celle d'une tête ordinaire dans une certaine distance, elle forme par son impression des traces qui ont beaucoup de liaison avec celles qui représentent un nez, une bouche et des yeux, et ainsi elle détermine les esprits à prendre leur cours dans les traces d'un visage. Il y en a qui voyent dans la Lune un homme à cheval, ou quelque autre chose qu'un visage; parce que leur imagination ayant été vivement frappée de certains objets, les traces de ces objets se r'ouvrent par la moindre chose qui y a rapport.

C'est aussi pour cette raison que nous nous imaginons voir des chariots, des hommes, des lions, ou d'autres animaux dans les nues, quand il y a quelque peu de rapport entre leurs figures et ces animaux, et que tout le monde, et principalement ceux qui ont coutume de dessiner, voyent quelquefois des têtes d'hommes sur des murailles, où il y a plusieurs taches irrégulières.

C'est encore pour cette raison que les esprits de vin entrans sans direction de la volonté dans les traces les plus familières, font découvrir les secrets de la plus grande importance, et que quand on dort, on songe ordinairement aux objets que l'on a vus pendant le jour, qui ont formé de plus grandes traces dans le cerveau, parce que l'âme se représente toujours les choses dont elle a des traces plus grandes et plus profondes. Voici d'autres exemples plus composés.

Une maladie est nouvelle : elle fait des ravages qui surprennent le monde. Cela imprime des traces si pro-

fondés dans le cerveau, que cette maladie est toujours présente à l'esprit. Si cette maladie est appelée, par exemple, le scorbut, toutes les maladies seront le scorbut. Le scorbut est nouveau, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut. Le scorbut est accompagné d'une douzaine de symptômes, dont il y en aura beaucoup de communs à d'autres maladies : cela n'importe. S'il arrive qu'un malade ait quelqu'un de ces symptômes, il sera malade du scorbut; et on ne pensera pas seulement aux autres maladies, qui ont les mêmes symptômes. On s'attendra que tous les accidens qui sont arrivés à ceux qu'on a vu malades du scorbut, lui arriveront aussi. On lui donnera les mêmes médecines; et on sera surpris de ce qu'elles n'ont pas le même effet qu'on a vu dans les autres.

Un Auteur s'applique à un genre d'étude, les traces du sujet de son occupation s'impriment si profondément et rayonnent si vivement dans tout son cerveau, qu'elles confondent et qu'elles effacent quelquefois les traces des choses même fort différentes. Il y en a eu un, par exemple, qui a fait plusieurs volumes sur la Croix : cela lui a fait voir des croix partout; et c'est avec raison que le Père Morin<sup>1</sup> le raille de ce qu'il croyait qu'une médaille représentait une croix, quoiqu'elle représentât toute autre chose. C'est par un semblable tour d'imagination que Gilbert<sup>2</sup>, et plusieurs autres, après

1. Erudit français (1591-1659), qui, né de parents réformés, abjura le calvinisme et entra à l'Oratoire. Tenu en haute estime par les princes de l'Église, notamment par Urbain VIII qui, en des circonstances solennelles, fit appel à son savoir, il s'adonna aux travaux d'exégèse et de théologie historique. En ce dernier ordre d'étude il a composé de précieux ouvrages.

2. Savant anglais d'une grande réputation (1540-1603). L'un des premiers il pressentit quel rôle étaient appelés à jouer dans

avoir étudié l'Aïman et admiré ses propriétés, ont voulu rapporter à des qualités *magnétiques* un très grand nombre d'effets naturels qui n'y ont pas le moindre rapport.

Les exemples qu'on vient d'apporter suffisent pour prouver que cette grande facilité qu'a l'imagination à se représenter les objets qui lui sont familiers, et la difficulté qu'elle éprouve à imaginer ceux qui lui sont nouveaux, fait que les hommes se forment presque toujours des idées qu'on peut appeler mixtes et impures ; et que l'esprit ne juge des choses que par rapport à soi-même et à ses premières pensées. Ainsi les différentes passions des hommes, leurs inclinations, leurs conditions, leurs emplois, leurs qualités, leurs études, enfin toutes les différentes manières de vivre, mettent de fort grandes différences dans leurs idées, cela les fait tomber dans un nombre infini d'erreurs que nous expliquerons dans la suite. Et c'est ce qui a fait dire au Chancelier Bacon ces paroles fort judicieuses : *Omnes perceptiones tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi : estque intellectus humanus instar speculi inæqualis ad radios rerum qui suam naturam naturæ rerum immiscet, eamque distorquet, et inficit*<sup>1</sup>.

la science de l'univers physique les phénomènes d'électricité. Ses observations, ses théories sur l'aimant ont conservé une haute valeur, et les railleries de Malebranche tombent ici bien à faux. Il a consigné son système dans son important ouvrage *De Magnete magneticisque corporibus*. (Londres, 1600.)

1. Cette citation est empruntée au début du *Novum Organum*. Dans ce célèbre passage, Bacon énumère les quatre classes d'idoles qui assiègent la pensée humaine et sont les causes de nos erreurs. En premier lieu viennent « les *idoles de la tribu*, qui ont leur fondement dans la nature humaine (dans la tribu ou la race des hommes). On assure, en effet, faussement que le sens

## CHAPITRE III

I. QUE LES PERSONNES D'ÉTUDE SONT LES PLUS SUJETTES A L'ERREUR. — II. RAISONS POUR LESQUELLES ON AIME MIEUX SUIVRE L'AUTORITÉ QUE DE FAIRE USAGE DE SON ESPRIT.

Les différences qui se trouvent dans les manières de vivre des hommes, sont presque infinies. Il y en a un très grand nombre de différentes conditions, de différents emplois, de différentes charges, de différentes communautés. Ces différences font que presque tous les hommes agissent pour des desseins tout différents, et qu'ils raisonnent sur de différents principes. Il serait même assez difficile de trouver plusieurs personnes qui eussent entièrement les mêmes vues dans une même communauté, dans laquelle les particuliers ne doivent avoir qu'un même esprit et que les mêmes desseins. Leurs différents emplois et leurs différentes liaisons mettent nécessairement quelque différence dans le tour et la manière qu'ils veulent prendre, pour exécuter les choses même dont ils conviennent. Cela fait bien voir que ce serait entreprendre l'impossible, que de vouloir expliquer en détail les causes morales de l'erreur; mais aussi il serait assez inutile de le faire ici. On veut seulement parler des manières de vivre qui portent

humain est la mesure des choses, alors que, bien au contraire, « toutes les perceptions, tant du sens que de la pensée, sont relatives à l'homme, et non à l'univers. Et l'entendement humain ressemble à un miroir trompeur qui, recevant les rayons des choses, y mêle sa nature à la nature des choses, qu'elle déforme et altère. »

à un plus grand nombre d'erreurs, et à des erreurs de plus grande importance. Quand on les aura expliquées, on aura donné assez d'ouverture à l'esprit pour aller plus loin ; et chacun pourra voir tout d'une vue, et avec grande facilité, les causes très cachées de plusieurs erreurs particulières, qu'on ne pourrait expliquer qu'avec beaucoup de tems et de peine. Quand l'esprit voit clair, il se plaît à courir à la vérité ; et il y court d'une vitesse qui ne se peut exprimer.

1. L'emploi duquel il semble le plus nécessaire de parler ici à cause qu'il produit dans l'imagination des hommes des changemens plus considérables, et qui conduisent davantage à l'erreur, c'est l'emploi des personnes d'étude, qui font plus d'usage de leur mémoire que de leur esprit. Car l'expérience a toujours fait connaître que ceux qui se sont appliqués avec plus d'ardeur à la lecture des livres, et à la recherche de la vérité, sont ceux-là même qui nous ont jettés dans un plus grand nombre d'erreurs.

Il en est de même de ceux qui étudient, que de ceux qui voyagent. Quand un voyageur a pris par malheur un chemin pour un autre, plus il avance, plus il s'éloigne du lieu où il veut aller. Il s'égare d'autant plus qu'il est plus diligent, et qu'il se hâte davantage d'arriver au lieu qu'il souhaite. Ainsi ces désirs ardens qu'ont les hommes pour la vérité, font qu'ils se jettent dans la lecture des livres où ils croyent la trouver : ou bien ils se forment un système chimérique des choses qu'ils souhaitent de savoir, duquel ils s'entêtent ; et qu'ils tâchent même, par de vains efforts d'esprit, de faire goûter aux autres, afin de recevoir l'honneur qu'on rend d'ordinaire aux inventeurs des systèmes. Expliquons ces deux défauts.

Il est assez difficile de comprendre comment il se peut faire que des gens qui ont de l'esprit aiment mieux se servir de l'esprit des autres dans la recherche de la vérité, que de celui que Dieu leur a donné. Il y a sans doute infiniment plus de plaisir et plus d'honneur à se conduire par ses propres yeux que par ceux des autres, et un homme qui a de bons yeux ne s'avise jamais de se les fermer, ou de se les arracher, dans l'espérance d'avoir un conducteur. *Sapientis oculi in capite ejus, stultus in tenebris ambulat.* Pourquoi le fou marche-t-il dans les ténèbres ? C'est qu'il ne voit que par les yeux d'autrui, et que ne voir que de cette manière, à proprement parler, c'est ne rien voir. L'usage de l'esprit est à l'usage des yeux ce que l'esprit est aux yeux ; et de même que l'esprit est infiniment au-dessus des yeux, l'usage de l'esprit est accompagné de satisfactions bien plus solides, et qui le contentent bien autrement que la lumière et les couleurs ne contentent la vue. Les hommes toutefois se servent toujours de leurs yeux pour se conduire et ils ne se servent presque jamais de leur esprit pour découvrir la vérité.

II. Mais il y a plusieurs causes qui contribuent à ce renversement d'esprit. Premièrement, la paresse naturelle des hommes, qui ne veulent pas se donner la peine de méditer.

Secondement, l'incapacité de méditer dans laquelle on est tombé, pour ne s'être pas appliqué dans la jeunesse, lorsque les fibres du cerveau étaient capables de toutes sortes d'inflexions.

En troisième lieu, le peu d'amour qu'on a pour les vérités abstraites, qui font le fondement de tout ce que l'on peut connaître ici-bas.

En quatrième lieu, la satisfaction qu'on reçoit dans

la connaissance des vraisemblances, qui sont fort agréables et fort touchantes, parce qu'elles sont appuyées sur les notions sensibles.

En cinquième lieu, la sotte vanité qui nous fait souhaiter d'être estimés sçavans ; car on appelle sçavans ceux qui ont le plus de lecture. La connaissance des opinions est bien plus d'usage pour la conversation, et pour étourdir les esprits du commun, que la connaissance de la véritable Philosophie qu'on apprend en méditant.

En sixième lieu, parce qu'on s' imagine sans raison que les Anciens ont été plus éclairés que nous ne pouvons l'être, et qu'il n'y a rien à faire où ils n'ont pas réussi.

En septième lieu, parce qu'un respect mêlé d'une sotte curiosité fait qu'on admire davantage les choses les plus éloignées de nous, les choses les plus vieilles, celles qui viennent de plus loin, ou de païs plus inconnus, et même les livres les plus obscurs. Ainsi on estimait autrefois Héraclite pour son obscurité<sup>1</sup>. On recherche les médailles anciennes quoique rongées de la rouille, et on garde avec grand soin la lanterne et la pantoufle de quelque Ancien, quoique mangée de vers : leur antiquité fait leur prix. Des gens s'appliquent à la lecture des Rabbins<sup>2</sup>, parce qu'ils ont écrit dans une langue étrangère, très corrompue et très obscure. On

1. « *Clarus ob obscuram linguam.* » LUCR. (N. de Maleb.)

2. Allusion à l'étude du *Talmud*, corps de doctrine civile et religieuse, théologique et sociale de la Synagogue. Par définition, le *Talmud* désigne la tradition orale, loi commentée à côté de la Loi. On distingue dans le *Talmud* une partie primitive, *Mischna*, une partie complémentaire, *Ghemara*, elle-même divisée en *Ghemara babylonienne* et *Ghemara de Jérusalem*. Cette compilation rabbinique, si précieuse pour l'histoire des religions, est renommée justement pour son obscurité.



estime davantage les opinions les plus vieilles, parce qu'elles sont les plus éloignées de nous. Et sans doute, si Nembrot avait écrit l'Histoire de son Règne, toute la politique la plus fine, et même toutes les autres sciences y seraient contenues, de même que quelques-uns trouvent qu'Homère et Virgile avaient une connaissance parfaite de la nature. Il faut respecter l'antiquité, dit-on; quoi! Aristote, Platon, Épicure, ces grands hommes, se seraient trompés? On ne considère pas qu'Aristote, Platon, Épicure étaient hommes comme nous et de même espèce que nous : et de plus, qu'au tems où nous sommes, le monde est plus âgé de deux mille ans, qu'il a plus d'expérience<sup>1</sup>, qu'il doit être plus éclairé, et que c'est la vieillesse du monde et l'expérience qui font découvrir la vérité.

En huitième lieu, parce que lorsqu'on estime une opinion nouvelle, et un Auteur du tems, il semble que leur gloire efface la nôtre, à cause qu'elle en est trop proche; mais on ne craint rien de pareil de l'honneur qu'on rend aux Anciens.

En neuvième lieu, parce que la vérité et la nouveauté ne peuvent pas se trouver ensemble dans les choses de la foi. Car les hommes, ne veulant pas faire le discernement entre les vérités qui dépendent de la raison et celles qui dépendent de la tradition, ne considèrent pas qu'on doit les apprendre d'une manière toute différente. Ils confondent la nouveauté avec l'erreur, et l'antiquité avec la vérité. Luther, Calvin et les autres ont innové et ils ont erré : donc, Galilée<sup>2</sup>, Har-

1. « *Veritas filia temporis, non auctoritatis.* » (N. de M.) C'est là une pensée que Bacon et Pascal avaient déjà magnifiquement exprimée. (*Nov. Organ.*, I, LXXXIV.)

2. L'un des plus grands hommes, le plus grand peut être des

vée<sup>1</sup>, Descartes, se trompent dans ce qu'ils disent de nouveau. L'impanation de Luther<sup>2</sup> est nouvelle, et elle est fausse : donc la circulation d'Harvée est fausse puisqu'elle est nouvelle. C'est pour cela aussi qu'ils appellent indifféremment du nom odieux de novateur les Hérétiques et les nouveaux Philosophes. Les idées et les mots de *vérité* et d'*antiquité*, de *fausseté* et de *nouveauté* ont été liés les uns avec les autres : c'en est fait, le commun des hommes ne les sépare plus, et les gens d'esprit sentent même quelque peine à les bien séparer.

En dixième lieu, parce qu'on est dans un tems auquel la science des opinions anciennes est encore en vogue, et qu'il n'y a que ceux qui font usage de leur esprit qui puissent, par la force de leur raison, se mettre au-dessus des méchantes coutumes. Quand on est dans la presse et dans la foule, il est difficile de ne pas céder au torrent qui nous emporte.

En dernier lieu, parce que les hommes n'agissent que par intérêt : et c'est ce qui fait que ceux même qui se détrompent, et qui reconnaissent la vanité de ces sortes

temps modernes (1564-1642). Il ne s'est pas contenté, comme Bacon, de mettre en formules la méthode expérimentale, il l'a appliquée, réalisée, à coups de découvertes. « Galilée, dit M. Renan, est vraiment le grand fondateur de la science moderne. » (*Nouvelles Etudes d'histoire religieuse*, p. 451.)

1. Guillaume Harvey (1578-1658), l'immortel auteur de la découverte qui a renouvelé la physiologie : la circulation du sang, déjà pressentie, mais partiellement, par Servet et Césalpin. Harvey en expliquait le mécanisme général en 1619, et il publiait en 1628 le résultat de ses recherches dans son *Exercitatio anatomica de motu cordis*. On sait, ne serait-ce que par Molière, quelle opposition la découverte souleva.

2. Expression théologique employée pour désigner le point de dogme spécial à Luther, selon qui dans l'Eucharistie la présence réelle de Jésus-Christ n'exclut point la persistance du pain et du vin après la consécration.

d'études, ne laissent pas de s'y appliquer ; parce que les honneurs, les dignités, et même les bénéfices y sont attachés, et que ceux qui y excellent les ont toujours plutôt que ceux qui les ignorent.

Toutes ces raisons font, ce me semble, assez comprendre pourquoi les hommes suivent aveuglément les opinions anciennes comme vraies, et pourquoi ils rejettent sans discernement toutes les nouvelles comme fausses ; enfin, pourquoi ils ne font point, ou presque point d'usage de leur esprit. Il y a sans doute encore un fort grand nombre d'autres raisons plus particulières qui contribuent à cela ; mais si l'on considère avec attention celles que nous avons rapportées, on n'aura pas sujet d'être surpris de voir l'entêtement de certaines gens pour l'autorité des Anciens <sup>1</sup>.

---

## CHAPITRE IV

### DEUX MAUVAIS EFFETS DE LA LECTURE SUR L'IMAGINATION.

Ce faux et lâche respect que les hommes portent aux Anciens, produit un très grand nombre d'effets très pernicious qu'il est à propos de remarquer.

Le premier est que, les accoutumant à ne pas faire

1. Si Malebranche s'en tenait à combattre le principe d'autorité qui a si longtemps enchainé philosophie et science, il ferait simplement cause commune avec tous les grands novateurs du xvi<sup>e</sup> et du xvii<sup>e</sup> siècle. Mais il va plus loin qu'eux, puisque c'est à la science même de l'antiquité, à toute érudition profane qu'ici, et dans les chapitres suivants, il s'attaque. Nous voyons percer déjà ce dédain de l'histoire et des faits sur lequel ses biographes nous ont d'ailleurs édifiés.

usage de leur esprit, il les met peu à peu dans une véritable impuissance d'en faire usage. Car il ne faut pas s'imaginer que ceux qui vieillissent sur les livres d'Aristote et de Platon, fassent beaucoup d'usage de leur esprit. Ils n'emploient ordinairement tant de temps à la lecture de ces livres, que pour tâcher d'entrer dans les sentiments de leurs Auteurs<sup>1</sup>; et leur but principal est de savoir au vrai les opinions qu'ils ont tenues, sans se mettre beaucoup en peine de ce qu'il en faut tenir, comme on le prouvera dans le Chapitre suivant. Ainsi la science et la Philosophie qu'ils apprennent, est proprement une science de mémoire, et non pas une science d'esprit. Ils ne savent que des Histoires et des faits, et non pas des vérités évidentes; et ce sont plutôt des Historiens que de véritables Philosophes, des hommes qui ne pensent point, mais qui peuvent raconter les pensées des autres.

Le second effet que produit dans l'imagination la lecture des Anciens, c'est qu'elle met une étrange confusion dans toutes les idées de la plupart de ceux qui s'y appliquent. Il y a deux différentes manières de lire les Auteurs : l'une très bonne, et très utile, et l'autre fort inutile, et même dangereuse. Il est très utile de lire, quand on médite ce qu'on lit : quand on tâche de trouver par quelque effort d'esprit la résolution des questions, que l'on voit dans les titres des Chapitres, avant même que de commencer à les lire<sup>2</sup>; quand on arrange, et quand on confère les idées des choses les

1. Y a-t-il, cependant, une meilleure manière de les bien lire?

2. Sans doute à l'exemple de Descartes, qui ne voulait jeter les yeux sur les solutions de difficultés ou de problèmes qu'après les avoir cherchées lui-même et trouvées.

unes avec les autres : en un mot, quand on use de sa raison. Au contraire, il est inutile de lire quand on n'entend pas ce qu'on lit; mais il est dangereux de lire, et de concevoir ce qu'on lit, quand on ne l'examine pas assez pour en bien juger, principalement si l'on a assez de mémoire pour retenir ce qu'on a conçu, et assez d'imprudence pour y consentir. La première manière éclaire l'esprit : elle le fortifie, et elle en augmente l'étendue. La seconde en diminue l'étendue, et elle le rend peu à peu faible, obscur et confus.

Or la plupart de ceux qui font gloire de savoir les opinions des autres, n'étudient que de la seconde manière. Ainsi, plus ils ont de lecture, plus leur esprit devient faible et confus. La raison en est que les traces de leur cerveau se confondent les unes les autres, parce qu'elles sont en très grand nombre, et que la raison ne les a pas rangées par ordre; ce qui empêche l'esprit d'imaginer et de se représenter nettement les choses dont il a besoin. Quand l'esprit veut ouvrir certaines traces, d'autres plus familières se rencontrent à la traverse : il prend le change. Car la capacité du cerveau n'étant pas infinie, il est presque impossible que ce grand nombre de traces formées sans ordre ne se brouillent, et n'apportent de la confusion dans les idées. C'est pour cette même raison que les personnes de grande mémoire ne sont pas ordinairement capables de bien juger des choses, où il faut apporter beaucoup d'attention.

Mais ce qu'il faut principalement remarquer, c'est que les connaissances qu'acquiert ceux qui lisent sans méditer, et seulement pour retenir les opinions des autres; en un mot, toutes les sciences qui dépendent de la mémoire, sont proprement de ces sciences

qui *enflent* <sup>1</sup>, à cause qu'elles ont de l'éclat et qu'elles donnent beaucoup de vanité à ceux qui les possèdent. Ainsi ceux qui sont scavans en cette manière, étant d'ordinaire remplis d'orgueil et de présomption, prétendent avoir droit de juger de tout, quoiqu'ils en soient très peu capables ; ce qui les fait tomber dans un très grand nombre d'erreurs.

Mais cette fausse science fait encore un plus grand mal. Car ces personnes ne tombent pas seules dans l'erreur, elles y entraînent avec elles presque tous les esprits du commun, et un fort grand nombre de jeunes gens, qui croyent comme des articles de foi toutes leurs décisions. Ces faux scavans les ayant souvent accablés par le poids de leur profonde érudition, et étourdis tant par des opinions extraordinaires que par des noms d'Auteurs anciens et inconnus, se sont acquis une autorité si puissante sur leurs esprits, qu'ils respectent et qu'ils admirent comme des oracles tout ce qui sort de leur bouche, et qu'ils entrent aveuglément dans tous leurs sentimens. Des personnes même beaucoup plus spirituelles et plus judicieuses, qui ne les auraient jamais connus, et qui ne sauraient point d'autre part ce qu'ils sont, les voyant parler d'une manière si décisive, et d'un air si fier, si impérieux et si grave, auraient quelque peine à manquer de respect et d'estime pour ce qu'ils disent, parce qu'il est très difficile de ne rien donner à l'air et aux manières. Car de même qu'il arrive souvent qu'un homme fier et hardi en maltraite d'autres plus forts, mais plus judicieux et plus retenus que lui : ainsi ceux qui soutiennent des opinions qui ne sont ni vraies ni même vraisemblables, font souvent

1. « *Scientia inflat.* » I Cor. 8, 1. (N. de M.)

perdre la parole à leurs adversaires, en leur parlant d'une manière impérieuse, fière ou grave qui les surprend.

Or ceux de qui nous parlons ont assez d'estime d'eux-mêmes et de mépris des autres, pour s'être fortifiés dans un certain air de fierté, mêlé de gravité et d'une feinte modestie, qui préoccupe et qui gagne ceux qui les écoutent.

Car il faut remarquer que tous les différens airs des personnes de différentes conditions ne sont que des suites naturelles de l'estime que chacun a de soi-même par rapport aux autres, comme il est facile de le reconnaître si l'on y fait un peu de réflexion. Ainsi l'air de fierté et de brutalité est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, et qui néglige assez l'estime des autres. L'air modeste est l'air d'un homme qui s'estime peu, et qui estime assez les autres. L'air grave est l'air d'un homme qui s'estime beaucoup, et qui désire fort d'être estimé; et l'air simple, celui d'un homme qui ne s'occupe guères de soi ni des autres. Ainsi tous les différens airs, qui sont presque infinis, ne sont que des effets que les différens degrés d'estime que l'on a de soi et de ceux avec qui l'on converse, produisent naturellement sur notre visage, et sur toutes les parties extérieures de notre corps. Nous avons déjà parlé, dans le Chapitre IV, de cette correspondance qui est entre les nerfs qui excitent les passions au dedans de nous, et ceux qui les témoignent au dehors par l'air qu'ils impriment sur le visage.

---

## CHAPITRE V

QUE LES PERSONNES D'ÉTUDE S'ENTÊTENT ORDINAIREMENT DE QUELQUE AUTEUR, DE SORTE QUE LEUR BUT PRINCIPAL EST DE SAVOIR CE QU'IL A CRU, SANS SE SOUCIER DE CE QU'IL FAUT CROIRE.

Il y a encore un défaut de très grande conséquence, dans lequel les gens d'étude tombent ordinairement : c'est qu'ils s'entêtent de quelque Auteur. S'il y a quelque chose de vrai et de bon dans un livre, ils se jettent aussitôt dans l'excès : tout en est vrai, tout en est bon, tout en est admirable. Ils se plaisent même à admirer ce qu'ils n'entendent pas, et ils veulent que tout le monde l'admire avec eux. Ils tirent leur gloire des louanges qu'ils donnent à ces Auteurs obscurs, parce qu'ils persuadent par là aux autres qu'ils les entendent parfaitement, et cela leur est un sujet de vanité. Ils s'estiment au-dessus des autres hommes, à cause qu'ils croient entendre une impertinence d'un ancien Auteur ou d'un homme qui ne s'entendait peut-être pas lui-même. Combien de scayans ont sué pour éclaircir des passages obscurs des Philosophes et même de quelques Poètes de l'antiquité : et combien y a-t-il encore de beaux esprits qui font leurs délices de la critique d'un mot et du sentiment d'un Auteur<sup>1</sup> ! Mais il

1. Ce sont là, en dépit de la thèse soutenue, de bien jolies pages, qui forment une oasis dans le sévère traité. Malebranche s'y révèle un *Essayist* spirituel et fin. Il assaisonne un évident paradoxe de ce *quid salis* qui prête à tous ces chapitres comme



est à propos d'apporter quelque preuve de ce que je dis.

La question de l'immortalité de l'âme est sans doute une question très importante. On ne peut trouver à redire que des Philosophes fassent tous leurs efforts pour la résoudre; et quoiqu'ils composent de gros Volumes pour prouver d'une manière assez faible une vérité qu'on peut démontrer en peu de mots, ou en peu de pages<sup>1</sup>, cependant ils sont excusables. Mais ils sont bien plaisans de se mettre fort en peine pour décider ce qu'Aristote en a cru. Il est, ce me semble, assez inutile à ceux qui vivent présentement de sçavoir s'il y a jamais eu un homme qui s'appelât Aristote<sup>2</sup>; si cet homme a écrit les livres qui portent son nom; s'il entend une telle chose ou une autre dans un tel endroit de ses ouvrages : cela ne peut faire un homme ni plus sage ni plus heureux; mais il est très important de sçavoir si ce qu'il dit est vrai ou faux en soi<sup>3</sup>.

Il est donc très inutile de sçavoir ce qu'Aristote a cru

une pointe d'enjouement et lui obtiendra l'indulgence des fervens de l'érudition.

1. Cette toute simple démonstration est celle que Descartes a fondée sur le principe de la différence essentielle qui sépare le Corps, chose étendue, d'avec l'Âme, chose pensante.

2. Ne pas souscrire d'avance à ce qu'Aristote a pu dire, fort bien. Mais ne pas s'inquiéter qu'un homme ait existé du nom d'Aristote, c'est là une exagération d'avocat, que ne se fût même point permise le Dorante de Molière, dans sa dispute contre le péripatéticien de la *Critique de l'École des Femmes*, M. Lysidas.

3. Est-ce bien sûr? Un Pyrrhonien viendra me prouver, ses *Epoques* en main, que je n'en puis rien sçavoir et il ne me restera qu'à m'endormir sur cet oreiller « d'incuriosité » où se reposait Montaigne. S'il ne veut qu'être sage et heureux, l'homme laissera là l'histoire; oui, sans doute, mais aussi il laissera là toute métaphysique. Il ne songera ni à ce qui fut ni à ce qui doit être Il cultivera son jardin.

de l'immortalité de l'âme, quoiqu'il soit très utile de savoir que l'âme est immortelle. Cependant on ne craint point d'assurer qu'il y a plusieurs sçavans qui se sont mis plus en peine de sçavoir le sentiment d'Aristote sur ce sujet, que la vérité de la chose en soi; puisqu'il y en a qui ont fait des Ouvrages exprès pour expliquer ce que ce philosophe en a cru et qu'ils n'en ont pas tant fait pour sçavoir ce qu'il en fallait croire.

Mais quoiqu'un très grand nombre de gens se soient fort fatigué l'esprit pour résoudre quel a été le sentiment d'Aristote, ils se le sont fatigué inutilement, puisqu'on n'est point encore d'accord sur cette question ridicule. Ce qui fait voir que les sectateurs d'Aristote sont bien malheureux d'avoir un homme si obscur pour les éclairer, et qui même affecte l'obscurité, comme il le témoigne dans une lettre qu'il a écrite à Alexandre<sup>1</sup>.

Le sentiment d'Aristote sur l'immortalité de l'âme a donc été en divers tems une fort grande question et fort considérable entre les personnes d'étude. Mais, afin qu'on ne s'imagine pas que je le dise en l'air et sans fondement, je suis obligé de rapporter ici un passage de La Cerda<sup>2</sup>, un peu long et un peu ennuyeux, dans

1. Il s'agit du fragment de lettre que cite dans ses *Nuits attiques* Aulu-Gelle (XX, 5). Alexandre s'étant plaint qu'Aristote eût publié ses leçons *acroamatiques*, au lieu de les garder secrètes, Aristote lui aurait répondu, pour le consoler : « Sache bien qu'elles sont à la fois publiées et inédites : car elles restent lettre close à quiconque ne nous a pas entendus. » Est-il besoin d'ajouter que l'authenticité de cette lettre est des moins établies, dût cette observation nous faire prendre notre part du ridicule que Malebranche répand sur ces sortes d'investigations.

2. Jésuite espagnol (1560?-1643) qui professa la théologie et l'éloquence. Il est surtout connu par son volumineux commentaire de Virgile. Il donna également une grande édition de Tertullien (1624-1630); de cette édition est tirée la longue référence que l'on va lire. Le *de Resurrectione carnis* est un ouvrage

lequel cet Auteur a ramassé différentes autorités sur ce sujet, comme sur une question bien importante. Voici ses paroles sur le second Chapitre *de Resurrectione carnis*, de Tertullien.

*Quæstio hæc in scholis utrimque validis suspicionibus agitatur, num animam immortalem, mortalemve fecerit Aristoteles. Et quidem philosophi haud ignobiles asseraverunt Aristotelem posuisse nostros animos ab interitu alienos. Hi sunt à Græcis et Latinis interpretibus Ammonius uterque, Olympiodorus, Philoponus, Simplicius, Avicenna, uti memorat Mirandula l. 4, De examine vanitatis, cap. 9; Theodorus, Metochytes, Themistius, S. Thomas, 2 Contra gentes, cap. 79, et Phys. lect. 12, et præterea 12 Metap. lect. 3, et quodlib. 10, qu. 5, art. 1; Albertus, tract. 2 De anima, cap. 20, et tract. 3, cap. 13; Ægidius, lib. 3 De anima, ad cap. 4; Durandus in 2, dist. 18, qu. 3; Ferrarius, loco citato, Contra gentes, et late Eugubinus, l. 9, De perenni philosophia, cap. 18, et quod pluris est, discipulus Aristotelis Theophrastus, magistri mentem et ore et calamo novisse penitus qui poterat.*

*In contrariam factionem abiere nonnulli Patres, nec infirmi philosophi: Justinus in sua Parænesi, Origenes in Φιλοσοφίᾳ, et ut fertur Nazianz. in disp. contra Eunom. Et Nyssenus, p. 2, De anima, cap. 4; Theodoretus, De curandis Græcorum affectibus, l. 3; Galenus in historia philosophica, Pomponatius, l. de immortalitate*

qui fait suite au *de Carne Christi* et dans lequel Tertullien s'efforce d'établir contre les Marcionites, au nom de la foi comme au nom de la raison, le dogme de l'immortalité de l'âme. Dans le chapitre II il avait mentionné incidemment Aristote : ce qui donne à La Cerda l'occasion d'étendre cette longue liste d'opinions et de commentaires à propos de ce qu'Aristote a cru ou paru croire.

*animæ; Simon Portius, l. de mente humana; Caietanus, 3 de anima, cap. 2. In eum sensum, ut caducum animum nostrum putaret Aristoteles, sunt partim adducti ab Alexandro Aphrodisi auditore, qui sic solitus erat interpretari Aristotelicam mentem; quamvis Eugubinus, cap. 21 et 22, eum excuset. Et quidem unde collegisse videtur Alexander mortalitatem, nempe ex 12 Metaph., inde S. Thomas, Theodorus, Metochytes immortalitatem collegerunt.*

*Porro Tertullianum neutram hanc opinionem amplexum credo; sed putasse in hac parte ambiguum Aristotelem. Itaque ita citat illum pro utraque. Nam cum hic adscribat Aristoteli mortalitatem animæ, tamen l. de anima, c. 6, pro contraria opinione immortalitatis citat. Eadem mente fuit Plutarchus, pro utraque opinione advocans eundem philosophum in l. 5 de placitis philosop. Nam cap. 1 mortalitatem tribuit, et cap. 25 immortalitatem. Ex Scolasticis etiam, qui in neutram partem Aristotelem constantem judicant, sed dubium et ancipitem, sunt Scotus in 4, dist. 43, qu. 2, art. 2; Harveus, quodlib. qu. 11 et 1 senten., dist. 1, qu. 1; Niphus in Opusculo de immortalitate animæ, cap. 1, et recentes alii interpretes: quam mediam existimationem credo veriore, sed scholii lex vetat, ut auctoritatum pondere librato illud suadeam.*

On donne toutes ces citations pour vraies sur la foi de ce Commentateur, parce qu'on croirait perdre son tems à les vérifier, et qu'on n'a pas tous ces beaux livres d'où elles sont tirées. On n'en ajoute point aussi de nouvelles, parce qu'on ne lui envie point la gloire de les avoir bien recueillies; et que l'on perdrait encore bien plus de tems, si on le voulait faire, quand on ne feuilleterait pour cela que les tables de ceux qui ont commenté Aristote.

On voit donc dans ce passage de La Cerda que des personnes d'étude qui passent pour habiles, se sont bien donné de la peine pour sçavoir ce qu'Aristote croyait de l'immortalité de l'âme; et qu'il y en a qui ont été capables de faire des livres exprès sur ce sujet, comme Pomponace : car le principal but de cet Auteur dans son livre est de montrer qu'Aristote a cru que l'âme était mortelle. Et peut-être y a-t-il des gens qui ne se mettent pas seulement en peine de sçavoir ce qu'Aristote a cru sur ce sujet; mais regardent même comme une question qu'il est très important de sçavoir, si, par exemple, Tertullien, Plutarque ou d'autres ont cru ou non que le sentiment d'Aristote fût que l'âme était mortelle, comme on a grand sujet de le croire de La Cerda même, si on fait réflexion sur la dernière partie du passage qu'on vient de citer : *Porro Tertullianum*, et le reste.

S'il n'est pas fort utile de sçavoir ce qu'Aristote a cru de l'immortalité de l'âme, ni ce que Tertullien et Plutarque ont pensé qu'Aristote en croyait, le fond de la question, l'immortalité de l'âme, est au moins une vérité qu'il est nécessaire de sçavoir. Mais il y a une infinité de choses qu'il est fort inutile de connaître, et desquelles, par conséquent, il est encore plus inutile de savoir ce que les Anciens en ont pensé; et cependant on se met fort en peine pour deviner les sentimens des Philosophes sur de semblables sujets. On trouve des livres pleins de ces examens ridicules, et ce sont ces bagatelles qui ont excité tant de guerres d'érudition<sup>1</sup>.

1. Si l'on prenait cette condamnation au pied de la lettre, c'en serait fait de toute histoire de la philosophie. Mais, alors, pourquoi perdre notre temps à nous demander ce que Malebranche a dit et ce qu'il a cru? Il écrivait donc pour n'être point lu

Ces questions vaines et impertinentes, ces Généalogies ridicules d'opinions inutiles, sont des sujets importants de critique aux scavans. Ils croient avoir droit de mépriser ceux qui méprisent ces sottises, et de traiter d'ignorans ceux qui font gloire de les ignorer. Ils s'imaginent posséder parfaitement l'Histoire généalogique des formes substantielles <sup>1</sup>, et le siècle est ingrat s'il ne reconnaît leur mérite. Que ces choses font bien voir la faiblesse et la vanité de l'esprit de l'homme; et que lorsque ce n'est point la raison qui règle les études, non seulement les études ne perfectionnent point la raison, mais même qu'elles l'obscurcissent, la corrompent et la pervertissent entièrement.

Il est à propos de remarquer ici que, dans les questions de la foi, ce n'est pas un défaut de chercher ce qu'en a cru, par exemple, Saint Augustin ou un autre Père de l'Église, ni même de rechercher si Saint Augustin a cru ce que croyaient ceux qui l'ont précédé, parce que les choses de la foi ne s'apprennent que par la tra-

même de la postérité, et ce serait sottise à nous de l'étudier! Quelles conséquences pour un auteur!

1. Cette histoire serait longue en effet. Depuis Aristote, qui a inauguré dans la philosophie classique l'antithèse de la matière et de la forme jusqu'aux derniers représentants de la scolastique qui ont multiplié à l'envi les classifications de formes, ces entités métaphysiques ont subi toutes les péripéties. L'une des plus ridicules et des plus décriées applications des formes substantielles est relative à l'âme des bêtes. « La philosophie de l'École, dit avec moquerie le rédacteur de l'*Encyclopédie du dix-huitième siècle*, n'a pu trouver à cette difficulté d'autre réponse, sinon que l'âme des bêtes était *matérielle* sans être *matière*, au lieu que l'âme de l'homme était *spirituelle*; comme si une absurdité pouvait servir à résoudre une objection, et comme si nous pouvions concevoir un être spirituel sous une autre idée que sous l'idée négative d'un être qui n'est point matière. » — On sait ce qu'il en a coûté à Jean d'Olive d'avoir nié que l'âme raisonnable fût la forme substantielle du corps humain.

dition et que la raison ne peut pas les découvrir. La croyance la plus ancienne étant la plus vraie, il faut tâcher de savoir quelle était celle des Anciens ; et cela ne se peut qu'en examinant le sentiment de plusieurs personnes qui se sont suivies en différens tems. Mais les choses qui dépendent de la raison leur sont toutes opposées, et il ne faut pas se mettre en peine de ce qu'en ont cru les Anciens, pour savoir ce qu'il en faut croire. Cependant, je ne sçais par quel renversement d'esprit certaines gens s'effarouchent, si l'on parle en Philosophie autrement qu'Aristote ; et ne se mettent point en peine si l'on parle en Théologie autrement que l'Évangile, les Pères et les Conciles. Il me semble que ce sont d'ordinaire ceux qui crient le plus contre les nouveautés de Philosophie qu'on doit estimer, qui favorisent et qui défendent même avec plus d'opiniâtreté certaines nouveautés de Théologie qu'on doit détester. Car ce n'est point leur langage que l'on n'approuve pas ; tout inconnu qu'il ait été à l'antiquité, l'usage l'autorise : ce sont les erreurs qu'ils répandent ou qu'ils soutiennent à la faveur de ce langage équivoque et confus.

En matière de Théologie, on doit aimer l'antiquité, parce qu'on doit aimer la vérité, et que la vérité se trouve dans l'antiquité. Il faut que toute curiosité cesse lorsqu'on tient une fois la vérité. Mais en matière de Philosophie on doit au contraire aimer la nouveauté, par la même raison qu'il faut toujours aimer la vérité, qu'il faut la rechercher, et qu'il faut avoir sans cesse de la curiosité pour elle. Si l'on croyait qu'Aristote et Platon fussent infallibles, il ne faudrait peut-être s'appliquer qu'à les entendre ; mais la raison ne permet pas qu'on le croie. La raison veut, au contraire, que nous les jugions plus ignorans que les nouveaux Phi-

losophes, puisque dans le tems où nous vivons, le monde est plus vieux de deux mille ans, et qu'il a plus d'expérience que dans le tems d'Aristote et de Platon, comme l'on a déjà dit ; et que les nouveaux Philosophes peuvent scavoir toutes les vérités que les anciens nous ont laissées, et en trouver encore plusieurs autres. Toutefois la raison ne veut pas qu'on croie encore ces nouveaux Philosophes sur leur parole, plutôt que les Anciens. Elle veut, au contraire, qu'on examine avec attention leurs pensées, et qu'on ne s'y rende que lorsqu'on ne pourra plus s'empêcher d'en douter, sans se préoccuper ridiculement de leur grande science, ni des autres qualités de leur esprit.

---

## CHAPITRE VI

### DE LA PRÉOCCUPATION DES COMMENTATEURS.

Cet excès de préoccupation paraît bien plus étrange dans ceux qui commentent quelque Auteur ; parce que ceux qui entreprennent ce travail, qui semble de soi peu digne d'un homme d'esprit, s'imaginent que leurs Auteurs méritent l'admiration de tous les hommes. Ils se regardent aussi comme ne faisant avec eux qu'une même personne ; et, dans cette vue, l'amour-propre joue admirablement bien son jeu. Ils donnent adroitement des louanges avec profusion à leurs Auteurs, ils les environnent de clartés et de lumière, ils les comblent de gloire, sachant bien que cette gloire rejaillira sur eux-mêmes. Cette idée de grandeur n'élève pas seulement Aristote ou Platon dans l'esprit de beaucoup de gens,



elle imprime aussi du respect pour tous ceux qui les ont commentés, et tel n'aurait pas fait l'apothéose de son Auteur, s'il ne s'était imaginé comme enveloppé dans la même gloire.

Je ne prétens pas toutefois que tous les Commentateurs donnent des louanges à leurs Auteurs dans l'espérance du retour ; plusieurs en auraient quelque horreur s'ils y faisaient réflexion : ils les louent de bonne foi et sans y entendre finesse, ils n'y pensent pas ; mais l'amour-propre y pense pour eux et sans qu'ils s'en aperçoivent. Les hommes ne sentent pas la chaleur qui est dans leur cœur, quoiqu'elle donne la vie et le mouvement à toutes les autres parties de leur corps ; il faut qu'ils se touchent et qu'ils se manient pour s'en convaincre, parce que cette chaleur est naturelle. Il en est de même de la vanité, elle est si naturelle à l'homme qu'il ne la sent pas ; et quoique ce soit elle qui donne, pour ainsi dire, la vie et le mouvement à la plupart de ses pensées et de ses desseins ; elle le fait souvent d'une manière qui lui est imperceptible. Il faut se tâter, se manier, se sonder, pour sçavoir qu'on est vain. On ne connaît point assez que c'est la vanité qui donne le branle à la plupart des actions ; et quoique l'amour propre le sçache, il ne le sçait que pour le déguiser au reste de l'homme.

Un Commentateur ayant donc quelque rapport et quelque liaison avec l'Auteur qu'il commente, son amour-propre ne manque pas de lui découvrir de grands sujets de louange en cet auteur, afin d'en profiter lui-même. Et cela se fait d'une manière si adroite, si fine et si délicate qu'on ne s'en aperçoit point. Mais ce n'est pas ici le lieu de découvrir les souplesses de l'amour-propre.

Les Commentateurs ne louent pas seulement leurs Auteurs parce qu'ils sont prévenus d'estime pour eux, et qu'ils se font honneur à eux-mêmes en les louant; mais encore parce que c'est la coutume, et qu'il semble qu'il en faille ainsi user. Il se trouve des personnes qui, n'ayant pas beaucoup d'estime pour certaines sciences ni pour certains Auteurs, ne laissent pas de commenter ces Auteurs, et de s'appliquer à ces sciences, parce que leur emploi, le hazard, ou même leur caprice les a engagés à ce travail; et ceux-ci se croient obligés de louer, d'une manière hyperbolique, les sciences et les Auteurs sur lesquels ils travaillent, quand même ce seraient des Auteurs impertinens et des sciences très basses et très inutiles.

En effet, il serait assez ridicule qu'un homme entreprit de commenter un Auteur qu'il croirait être impertinent, et qu'il s'appliquât sérieusement à écrire d'une matière qu'il penserait être inutile. Il faut donc, pour conserver sa réputation, louer son Auteur et le sujet de son livre, quand l'un et l'autre serait méprisable, et que la faute qu'on a faite d'entreprendre un méchant ouvrage soit réparée par une autre faute. C'est ce qui fait que des personnes doctes, qui commentent différents Auteurs, disent souvent des choses qui se contredisent.

C'est aussi pour cela que presque toutes les Préfaces ne sont point conformes à la vérité ni au bon sens. Si l'on commente Aristote, c'est *le génie de la nature*. Si l'on écrit sur Platon, c'est *le divin Platon*. On ne commente guères les Ouvrages des hommes tout court: ce sont toujours les Ouvrages d'hommes tout divins, d'hommes qui ont été l'admiration de leur siècle, et qui ont reçu de Dieu des lumières toutes particulières.

Il en est de même de la matière que l'on traite : c'est toujours la plus belle, la plus relevée, celle qu'il est nécessaire de savoir.

Mais, afin qu'on ne me croie pas sur ma parole, voici la manière dont un commentateur fameux entre les sçavans parle de l'Auteur qu'il commente. C'est Averroës<sup>1</sup> qui parle d'Aristote. Il dit, dans sa Préface sur la Physique de ce Philosophe, qu'il a été l'inventeur de la Logique, de la Morale et de la Métaphysique, et qu'il les a mises dans leur perfection. *Complevit, dit-il, quia nullus eorum, qui secuti sunt eum usque ad hoc tempus, quod est mille et quingentorum annorum, quidquam addidit, nec invenies in ejus verbis errorem alicujus quantitatis, et talem esse virtutem in individuo uno miraculosum et extraneum existit, et hæc dispositio cum in uno homine reperitur, dignus est esse divinus magis quam humanus.* En d'autres endroits, il lui donne des louanges bien plus pompeuses et bien plus magnifiques, comme 1 *De generatione animalium. Laudemus Deum qui separavit hunc virum ab aliis in perfectione, appropriavitque ei ultimam dignitatem humanam, quam non omnis homo potest in quacumque ætate attingere.* Le même dit aussi l. 1 *Destruc., disp. 3 : Aristotelis*

1. Averroës, transformation espagnole d'*Ibn-Roschd*, est le nom latin du plus grand des philosophes arabes (né à Cordoue vers le milieu du xii<sup>e</sup> siècle, mort en 1198). Averroës parcourut toutes les branches du savoir humain : grammaire, jurisprudence, théologie, astronomie, médecine, physique, etc. L'œuvre que l'on a de lui soit publiée, soit manuscrite, est énorme. La partie la plus considérable de sa philosophie est composée de ses commentaires sur les œuvres d'Aristote. Le texte du maître et les commentaires de l'interprète seront, dans d'innombrables éditions du xv<sup>e</sup> siècle, inséparables. Sur la préférence qu'entre les grands anciens la philosophie arabe a donnée à Aristote, v. E. Renan, *Averroës et l'Averroïsme* (1<sup>re</sup> partie, ch. II).

*doctrina est SUMMA VERITAS, quoniam ejus intellectus fuit finis humani intellectus : quare benedicatur de illo, quod ipse fuit creatus, et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri.*

En vérité ne faut-il pas être fou pour parler ainsi; et ne faut-il pas que l'entêtement de cet Auteur soit dégénéré en extravagance et en folie? *La doctrine d'Aristote est la SOUVERAINE VÉRITÉ. Personne ne peut avoir de science qui égale ni même qui approche de la sienne. C'est lui qui nous est donné de Dieu pour apprendre tout ce qui ne peut être connu. C'est lui qui rend tous les hommes sages, et ils sont d'autant plus sçavans qu'ils entrent mieux dans sa pensée, comme il le dit en un autre endroit<sup>1</sup>. Aristoteles fuit princeps, per quem perficiuntur omnes sapientes, qui fuerunt post eum : licet differant inter se in intelligendo verba ejus, et in eo quod sequitur ex eis.* Cependant les Ouvrages de ce Commentateur se sont répandus dans toute l'Europe, et même en d'autres païs plus éloignés. Ils ont été traduits d'Arabe en Hébreu, d'Hébreu en Latin et peut-être encore en bien d'autres langues, ce qui montre assez l'estime que les Sçavans en ont fait; de sorte qu'on n'a pu donner d'exemple plus sensible que celui-ci de la préoccupation des personnes d'étude. Car il fait assez voir que non seulement ils s'entêtent souvent de quelque Auteur, mais aussi que leur entêtement se communique à d'autres, à proportion de l'estime qu'ils ont dans le monde; et qu'ainsi les fausses louanges que les

1. Cf. La Bruyère : « On ne vous demande pas, *Zélotés*, de vous récrier : *C'est un chef-d'œuvre de l'esprit; l'humanité ne va pas plus loin; c'est jusqu'où la parole humaine peut s'élever; on ne jugera à l'avenir du goût de quelqu'un qu'à proportion qu'il en aura pour cette pièce.* » (*Des Ouvr. de l'esprit.*)

Commentateurs lui donnent, sont souvent cause que des personnes peu éclairées, qui s'adonnent à la lecture, se préoccupent et tombent dans une infinité d'erreurs. Voici un autre exemple.

Un illustre entre les Scavans, qui a fondé des Chaires de Géométrie et d'Astronomie dans l'université d'Oxford<sup>1</sup>, commence un Livre qu'il s'est avisé de faire sur les huit premières propositions d'Euclide, par ces paroles<sup>2</sup> : *Consilium meum, auditores, si vires et vale-*

1. Le « savant illustre » que Malebranche va railler si plaisamment sans le nommer n'est autre que sir Henry Savile, 1549-1622. Brillant élève d'Oxford, il était à l'âge de vingt et un ans élu *proctor* de l'université. La reine Élisabeth le prit pour son professeur de grec. En 1585, il était nommé directeur du collège de Merton, et en 1596 prévôt de celui d'Eton. Après la mort de son fils unique, il employa sa fortune à des fondations scientifiques. C'est ainsi qu'en 1619 il institua à Oxford les deux chaires de géométrie et d'astronomie, maintenues même de nos jours.

2. Ce livre, qu'il nous a paru intéressant de rechercher, a été publié à Oxford, en 1621. Il a pour titre : *Prælectiones tresdecim in principium elementorum Euclidis, Oxonii habitæ M. DC. XX*. Savile avait alors soixante et onze ans. L'ouvrage se compose de treize conférences où, parlant ici de la vie d'Euclide, là de la géométrie chez les anciens, là des définitions et premières propositions de cette science, l'écrivain dépense à tout propos et hors de tout propos cette érudition fleurie dont s'amusera le philosophe oratorien. Ce n'est pas présomption de sa part, exagération naïve de la tâche qu'il commence : car, dans sa préface, il s'excuse auprès de son lecteur du chétif objet auquel il va s'appliquer : « *Eléments, ou plutôt éléments d'éléments, bons pour des conscrits.* » Il demande, confus, pitié pour sa vieillesse : « *Tu, lector, seni, ἐξ ἡλικίας ἀσχετολογῶντι, da veniam.* » Non ; mais il cède à la passion du joliment dire. Nomme-t-il la géométrie, il l'appellera avec Philon « la métropole de tous les arts mathématiques, sorte de cité mère d'où sont dérivées ces nobles colonies, l'Optique, l'Astronomie. » (*Lect. II.*) Fait-il allusion aux arguments pyrrhoniens contre les principes de la géométrie, il compare les Éphectiques à « des ennemis qui ravagent les moissons de la fertile philosophie..... et qui, arrachant de nos esprits, comme de l'univers le soleil, non seulement toutes les branches mais jusqu'aux racines de la science, détruisent la phi-

*tudo suffecerint, explicare definitiones, petitiones, communes sententias, et octo priores propositiones primi libri elementorum, cetera post me venientibus relinquere;* et il finit par celles-ci : *Exolvi per Dei gratiam, domini auditores, promissum, liberavi fidem meam, explicavi pro modulo meo definitiones, petitiones, communes sententias et octo priores propositiones Elementorum Euclidis. Hic annis fessus cyclos artemque repono. Succedent in hoc munus alii fortasse magis vegeto corpore, vivo ingenio, etc.* Il ne faut pas une heure à un esprit médiocre pour apprendre par lui-même, ou par le secours du plus petit géomètre qu'il y ait, les définitions, les demandes, les axiomes et les huit premières propositions d'Euclide : à peine ont-ils besoin de quelque explication, et cependant voici un Auteur qui parle de cette entreprise, comme si elle était fort grande et fort difficile. Il a peur que les forces lui manquent, *si vires et valetudo suffecerint*. Il laisse à ses successeurs à pousser ces choses : *Cetera post me venientibus relinquere*. Il remercie Dieu de ce que, par une grâce particulière, il a exécuté ce qu'il avait promis : *Exolvi per Dei gratiam promissum; liberavi fidem meam; explicavi pro modulo meo*. Quoi? la quadrature du cercle<sup>1</sup>? la duplication du cube<sup>2</sup>? Ce grand homme a expliqué

losophie entière. » (*Lect. VIII.*) Bref, c'est un chef-d'œuvre d'ingéniosité dans le mauvais.

1. Fameux problème où se sont inutilement consumés les mathématiciens et qui se réduit, en fin de compte, à ces termes : déterminer le rapport du diamètre à la circonférence; proprement ce serait « la manière de faire un carré dont la surface soit parfaitement et géométriquement égale à celle d'un cercle ».

2. Autre casse-tête qui renchérit encore sur le précédent. « La duplication du cube consiste, dit d'Alembert, à trouver le côté d'un cube qui soit double en solidité d'un cube donné... On prétend que ce problème fut d'abord proposé par l'oracle

*pro modulo suo* les définitions, les demandes, les axiomes et les huit premières propositions du premier livre des *Éléments d'Euclide*. Peut-être qu'entre ceux qui lui succéderont, il s'en trouvera qui auront plus de santé et plus de force que lui pour continuer ce bel Ouvrage. *Succedent in hoc munus alii* FORTASSE *magis vegeto corpore, et vivo ingenio*. Mais pour lui, il est temps qu'il se repose, *hic annis fessus cyclos artemque repono*.

Euclide ne pensait pas être si obscur, ou dire des choses si extraordinaires, en composant ses *Éléments*, qu'il fût nécessaire de faire un livre de près de trois cents pages<sup>1</sup> pour expliquer ses définitions, ses axiomes, ses demandes et ses huit premières propositions. Mais ce sçavant Anglais sçait bien relever la science d'Euclide, et si l'âge le lui eût permis, et qu'il eût continué de la même force, nous aurions présentement douze ou quinze gros volumes sur les seuls *éléments* de Géométrie, qui seraient fort utiles à tous ceux qui veulent apprendre cette science, et qui feraient bien de l'honneur à Euclide.

Voilà les desseins bizarres dont la fausse érudition nous rend capables. Cet homme sçavait du grec, car nous lui avons l'obligation de nous avoir donné en grec les ouvrages de Saint Chrysostome<sup>2</sup>. Il avait peut-être lu les anciens Géomètres. Il sçavait historiquement

d'Apollon à Delphes, lequel, étant consulté sur le moyen de faire cesser la peste qui désolait Athènes, répondit qu'il fallait doubler l'autel d'Apollon qui était cubique. C'est pourquoi, dit-on, on l'appela, dans la suite *le problème déliaque*. »

1. « *In-quarto*. » (N. de M.)

2. En effet, Savile fit imprimer à ses frais cette magnifique édition (Eton, 1612), qui lui coûta, assure-t-on, 8,000 livres, environ 200,000 francs de notre monnaie.

leurs propositions, aussi bien que leur généalogie. Il avait pour l'antiquité tout le respect que l'on doit avoir pour la vérité. Et que produit cette disposition d'esprit? Un Commentaire des définitions de nom, des demandes, des axiomes, et des huit premières propositions d'Euclide, beaucoup plus difficile à entendre et à retenir, je ne dis pas que ces propositions qu'il commente, mais que tout ce qu'Euclide a écrit de géométrie.

Il y a bien des gens que la vanité fait parler grec, et même quelquefois d'une langue qu'ils n'entendent pas; car les Dictionnaires, aussi bien que les tables et les lieux communs, sont d'un grand secours à bien des Auteurs; mais il y a peu de gens qui s'avisent d'entasser leur grec sur un sujet où il est si mal à propos de s'en servir; et c'est ce qui me fait croire que c'est la préoccupation, et une estime déréglée pour Euclide, qui a formé le dessein de ce Livre dans l'imagination de son Auteur.

Si cet homme eût fait autant d'usage de sa raison que de sa mémoire, dans une autre matière où la seule raison doit être employée, ou s'il eût eu autant de respect et d'amour pour la vérité, que de vénération pour l'Auteur qu'il a commenté; il y a grande apparence, qu'ayant employé tant de tems sur un sujet si petit<sup>1</sup>, il

1. C'est ce dont une critique moins prévenue ne conviendrait pas. Savile aurait eu beau jeu, s'il eût été là, à répondre que le sujet n'est point « si petit »; qu'il y a un intérêt même philosophique à savoir comment des propositions, d'une évidence aujourd'hui banale, ont été dans les hauts temps conçues et exposées. La science a son histoire. Mais le sujet fût-il en effet « petit », la longue durée qui nous sépare d'Euclide en rehausserait la valeur. La perspective historique est à l'inverse de la perspective physique : les moindres choses y grandissent à proportion de leur éloignement.



serait tombé d'accord, que les définitions que donne Euclide de l'angle plan<sup>1</sup> et des lignes parallèles<sup>2</sup> sont défectueuses, et qu'elles n'en expliquent point assez la nature; et que la seconde proposition est impertinente, puisqu'elle ne se peut prouver que par la troisième demande, laquelle on ne devrait pas sitôt accorder que cette seconde proposition<sup>3</sup>, puisqu'en accordant la troisième demande, qui est que l'on puisse décrire de chaque point un cercle de l'intervalle qu'on voudra, on n'accorde pas seulement que l'on tire d'un point une ligne égale à une autre, ce qu'Euclide exécute par de grands détours<sup>4</sup> dans cette seconde proposition, mais

1. « Planus angulus est duarum linearum in plano sese tangentium et non in directum jacentium alterius ad alteram inclinatio. » (*Præl.*, lect. V.) — C'est la huitième définition d'Euclide. (*Œuvres d'Eucl.*, édit. Peyrard, t. 1<sup>er</sup>, p. 2.) Il faut bien convenir que parler de l'*inclinaison mutuelle* de deux lignes qui, se touchant dans un même plan, ne suivent pas la même direction, est recourir à une métaphore, au défaut d'une définition.

2. « Paralleleæ seu æquidistantes rectæ lineæ sunt quæ, cùm in eodem sint plano et ex utraque parte in infinitum producantur, in neutram partem inter se concurrunt. » (*Præl.*, lect. VII. Trente-cinquième définition d'Euclide. — *Op. cit.*, t. I, p. 5.) La définition est ici négative et non positive, en ce que dire que deux parallèles auront beau être prolongées à l'infini dans le même plan, elles ne se rencontreront jamais, c'est nous apprendre ce qu'elles ne sont pas, non ce qu'elles sont. Aussi bien pour « expliquer la nature » d'un angle ou d'une ligne, la logique est impuissante: une intuition dans l'espace est nécessaire. Définir ce n'est pas savoir, encore moins percevoir.

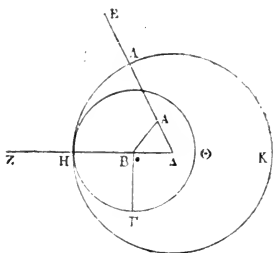
3. Voici le postulat et la proposition, tels que les donne Euclide : 3<sup>e</sup> Demande : « D'un point quelconque, et avec un intervalle quelconque, décrire une circonférence de cercle. » — 2<sup>e</sup> Proposition : « A un point donné, placer une droite égale à une droite donnée. » (*Op. cit.*, I, p. 8.)

4. Donnons, littéralement traduite, cette démonstration. « Soit A le point donné, et BI' la droite donnée. Il faut au point A placer une droite égale à la droite donnée BI'.

« Menons du point A au point B la droite AB (demande 1); sur

on accorde que l'on tire de chaque point un nombre infini de lignes de la longueur que l'on veut<sup>1</sup>.

cette droite construisons le triangle équilatéral  $\Delta AB$  (propos. 1; menons les droites  $AE, BZ$  dans la direction de  $\Delta A, \Delta B$ ; du centre



tre B et de l'intervalle  $B\Gamma$  décrivons le cercle  $\Gamma H\Theta$  (demande 3); et, de plus, du centre  $\Delta$  et de l'intervalle  $\Delta H$  décrivons le cercle  $HKA$ .

« Puisque le point B est le centre du cercle  $\Gamma H\Theta$ ,  $B\Gamma$  est égal à  $BH$  (déf. 15). De plus, puisque le point  $\Delta$  est le centre du cercle  $HKL$ , la droite  $\Delta A$  est égale à la droite  $AH$ ; mais  $\Delta A$  est égal à  $\Delta B$ ; donc le reste  $AA$  est égal au reste  $BH$  (notion commune 3).

Mais on a démontré que  $B\Gamma$  est égal à  $BH$ ; donc chacune des droites  $AA, B\Gamma$ , est égale à  $BH$ . Mais les grandeurs qui sont égales à une même grandeur sont égales entre elles (not. comm. 1). Donc  $AA$  est égal à  $B\Gamma$ . — Donc, au point donné A, on a placé une droite  $AA$  égale à la droite donnée  $B\Gamma$ . Ce qu'il fallait faire. »

1. Il semble à première vue que le géomètre grec ait en effet employé de grands détours et de bien gratuites complications pour établir une proposition qui dérive immédiatement du troisième postulat, et, faudrait-il ajouter, de la 15<sup>e</sup> définition. En effet, si d'un point donné on peut (3<sup>e</sup> post.) décrire une circonférence d'un rayon quelconque; s'il est posé (15<sup>e</sup> déf.) que les rayons d'une même circonférence sont égaux, ne suffit-il pas, pour mener d'un point donné une ligne égale à une ligne donnée, de décrire, de ce point comme centre, une circonférence d'un rayon égal à la ligne donnée? — Ce semble indiscutable, et pourtant il est certain que volontairement Euclide s'est interdit cette toute simple construction. Quel scrupule de logicien méticuleux l'a arrêté? Ne serait-ce pas qu'il aurait considéré cette construction comme entachée de pétition de principe? Expliquons-nous. Pour décrire d'un point une circonférence de cercle d'un rayon égal à une droite donnée, encore faut-il mener ce rayon, c'est-à-dire, en fin de compte, *placer au point donné cette droite égale à la droite donnée*, opération que la proposition 2 a précisément pour objet de justifier. Dans le théorème qu'il emploie, il est très vrai que lui-même, Euclide, construit des circonférences de

Mais le dessein de la plupart des Commentateurs, n'est pas d'éclaircir leurs Auteurs, et de chercher la vérité; c'est de faire montre de leur érudition, et de défendre aveuglément les défauts même de ceux qu'ils commentent. Ils ne parlent pas tant pour se faire entendre ni pour faire entendre leur Auteur, que pour le faire admirer et pour se faire admirer eux-mêmes avec lui. Si celui dont nous parlons n'avait rempli son Livre de passages Grecs, de plusieurs noms d'Auteurs peu connus, et de semblables remarques assez inutiles pour entendre des notions communes, des définitions de nom et des demandes de Géométrie, qui aurait lu son livre, qui l'aurait admiré, et qui aurait donné à son Auteur la qualité de sçavant homme et d'homme d'esprit?

Je ne croi pas que l'on puisse douter, après ce que l'on a dit, que la lecture indiscrette des Auteurs ne préoccupe souvent l'esprit. Or, aussitôt qu'un esprit est préoccupé, il n'a plus tout à fait ce qu'on appelle le sens commun. Il ne peut plus juger sainement de tout ce qui a quelque rapport au sujet de sa préoccupation; il en infecte tout ce qu'il pense. Il ne peut même guères s'appliquer à des sujets entièrement éloignés de ceux dont il est préoccupé. Ainsi un homme entêté d'Aristote ne peut goûter qu'Aristote; il veut juger de tout par rapport à Aristote; ce qui est contraire à ce Philosophe lui paraît faux; il aura toujours quelque passage d'Aristote à la bouche; il le citera en toutes sortes d'oc-

cercles, mais des circonférences *de centres donnés et de rayons donnés*, et non des circonférences de centres donnés et de rayons *égaux à des rayons donnés*: en quoi il évite la pétition de principe. De là son insistance à éviter un transfert de ligne qui simplifierait tout. Il a préféré compliquer les choses plutôt que d'affaiblir la rigueur de ses démonstrations initiales.

casions et pour toutes sortes de sujets, pour prouver des choses obscures et que personne ne conçoit, pour prouver aussi des choses très évidentes et desquelles des enfans même ne pourraient pas douter, parce que Aristote lui est ce que la raison et l'évidence sont aux autres.

De même si un homme est entêté d'Euclide et de Géométrie, il voudra rapporter à des lignes et à des propositions de son Auteur tout ce que vous lui direz. Il ne vous parlera que par rapport à sa science. Le tout ne sera plus grand que sa partie que parce que Euclide l'a dit, et il n'aura point de honte de le citer pour le prouver, comme je l'ai remarqué quelquefois. Mais cela est encore bien plus ordinaire à ceux qui suivent d'autres Auteurs que ceux de Géométrie, et on trouve très fréquemment dans leurs livres de grands passages Grecs, Hébreux, Arabes, pour prouver des choses qui sont dans la dernière évidence.

Tout cela leur arrive à cause que les traces que les objets de leur préoccupation ont imprimées dans les fibres de leur cerveau, sont si profondes qu'elles demeurent toujours entr'ouvertes, et que les esprits animaux, y passant continuellement, les entretiennent toujours sans leur permettre de se fermer<sup>1</sup>. De sorte que l'âme étant contrainte d'avoir toujours les pensées qui sont liées avec ces traces, elle en devient comme esclave; et elle en est toujours troublée ou inquiétée, lors même que, connaissant son égarement, elle veut tâcher d'y remédier. Ainsi elle est continuellement en danger de tomber dans un très grand nombre d'erreurs, si elle ne demeure pas toujours en garde et dans une résolution

1. Toute cette digression satirique ne fait point perdre de vue à l'auteur l'explication générale de sa psycho-physiologie.

inébranlable d'observer la règle dont on a parlé au commencement de cet ouvrage, c'est-à-dire de ne donner un consentement entier qu'à des choses entièrement évidentes.

Je ne parle point ici du mauvais choix que font la plupart du genre d'étude auquel ils s'appliquent. Cela se doit traiter dans la morale, quoique cela se puisse aussi rapporter à ce qu'on vient de dire de la préoccupation. Car lorsqu'un homme se jette à corps perdu dans la lecture des Rabbins et des livres de toutes sortes de langues les plus inconnues, et, par conséquent, les plus inutiles, et qu'il y consomme toute sa vie, il le fait sans doute par préoccupation, et sur une espérance imaginaire de devenir sçavant; quoiqu'il ne puisse jamais acquérir par cette voye aucune véritable science. Mais comme cette application à une étude inutile ne nous jette pas tant dans l'erreur qu'elle nous fait perdre notre tems, le plus précieux de nos biens, pour nous remplir d'une sottise vanité, on ne parlera point ici de ceux qui se mettent en tête de devenir sçavans dans toutes ces sortes de sciences basses ou inutiles, desquelles le nombre est fort grand, et que l'on étudie d'ordinaire avec trop de passion.

---

## CHAPITRE VII

### I. DES INVENTEURS DE NOUVEAUX SYSTÈMES. — II. DERNIÈRE ERREUR DES PERSONNES D'ÉTUDE.

I. Nous venons de faire voir l'état de l'imagination des personnes d'étude, qui donnent tout à l'autorité de cer-

tains Auteurs : il y en a encore d'autres qui leur sont bien opposés. Ceux-ci ne respectent jamais les Auteurs, quelque estime qu'ils ayent parmi les sçavans. Ils les ont estimés, ils ont bien changé depuis; ils s'érigent eux-mêmes en auteurs. Ils veulent être les inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquérir par là quelque réputation dans le monde, et ils s'assurent qu'en disant quelque chose qui n'ait point encore été dite, ils ne manqueront pas d'admirateurs.

Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'imagination assez forte : les fibres de leur cerveau sont de telle nature qu'elles conservent longtems les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi, lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent et conservent très chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer; et, au contraire, ils n'aperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées, ou bien ils s'en défont par quelque distinction frivole<sup>1</sup>. Ils se plaisent intérieurement dans la vue de leur ouvrage et de l'estime qu'ils espèrent en recevoir. Ils ne s'appliquent qu'à considérer l'image de la vérité que portent leurs opinions vraisemblables : ils arrêtent cette image fixe devant leurs yeux, mais ils ne regardent jamais d'une vue arrêtée les autres faces de leurs sentimens, lesquelles leur en découvriraient la fausseté.

Il faut de grandes qualités pour découvrir quelque

1. Ces préventions inspirées par l'esprit de système rentrent dans cette quatrième classe d'illusions que Bacon appelait d'un nom pittoresque : *idola theatri*. Ces idoles sont nées « des fables, des théories et des lois perverties de la démonstration ». Et Bacon ajoute, prédiction que l'avenir a vérifiée : « Elles sont nombreuses; elles peuvent l'être beaucoup plus, et peut-être le deviendront. » (*Nor. Organ.*, I, 62.)

véritable système, car il ne suffit pas d'avoir beaucoup de vivacité et de pénétration, il faut outre cela une certaine grandeur et une certaine étendue d'esprit, qui puisse envisager un très grand nombre de choses à la fois. Les petits esprits, avec toute leur vivacité et toute leur délicatesse, ont la vue trop courte pour voir tout ce qui est nécessaire à l'établissement de quelque système. Ils s'arrêtent à de petites difficultés qui les rebutent, ou à quelques lueurs qui les éblouissent : ils n'ont pas la vue assez étendue pour voir tout le corps d'un grand sujet en même tems.

Mais quelque étendue et quelque pénétration qu'ait l'esprit, si avec cela il n'est exempt de passion et de préjugés, il n'y a rien à espérer. Les préjugés occupent une partie de l'esprit, et en infectent tout le reste. Les passions confondent toutes les idées en mille manières, et nous font presque toujours voir dans les objets tout ce que nous désirons d'y trouver. La passion même que nous avons pour la vérité nous trompe quelquefois, lorsqu'elle est trop ardente ; mais le désir de paraître savant est ce qui nous empêche le plus d'acquérir une science véritable.

Il n'y a donc rien de plus rare que de trouver des personnes capables de faire de nouveaux systèmes ; cependant il n'est pas fort rare de trouver des gens qui s'en soient formé quelqu'un à leur fantaisie : on ne voit que fort peu de ceux qui étudient beaucoup, raisonner selon les notions communes ; il y a toujours quelque irrégularité dans leurs idées ; et cela marque assez qu'ils ont quelque système particulier qui ne nous est pas connu. Il est vrai que tous les livres qu'ils composent ne s'en sentent pas : car, quand il est question d'écrire pour le public, on prend garde de plus près à

ce qu'on dit, et l'attention toute seule suffit assez souvent pour nous détromper. On voit toutefois de tems en tems quelques livres qui prouvent assez ce que l'on vient de dire : car il y a même des personnes qui font gloire de marquer dès le commencement de leurs livres qu'ils ont inventé quelque nouveau système.

Le nombre des inventeurs de nouveaux systèmes s'augmente encore beaucoup par ceux qui s'étaient préoccupés de quelque Auteur : parce qu'il arrive souvent que n'ayant rencontré rien de vrai ni de solide dans les opinions des Auteurs qu'ils ont lus, ils entrent premièrement dans un grand dégoût et un grand mépris de toutes sortes de livres, et ensuite ils imaginent une opinion vraisemblable qu'ils embrassent de tout leur cœur, et dans laquelle ils se fortifient de la manière qu'on vient d'expliquer.

Mais lorsque cette grande ardeur qu'ils ont eue pour leur opinion s'est ralentie, ou que le dessein de la faire paraître en public les a obligés à l'examiner avec une attention plus exacte et plus sérieuse, ils en découvrent la fausseté et ils la quittent ; mais avec cette condition, qu'ils n'en prendront jamais d'autres, et qu'ils condamneront absolument tous ceux qui prétendront avoir découvert quelque vérité.

II. De sorte que la dernière et la plus dangereuse erreur où tombent plusieurs personnes d'étude, c'est qu'ils prétendent qu'on ne peut rien savoir<sup>1</sup>. Ils ont lu beaucoup de Livres anciens et nouveaux, où ils n'ont

1. Abus d'une vaine érudition ; — esprit de système ; — complet scepticisme, telles seraient les trois phases de l'erreur où leur imagination entraîne « les gens d'étude ». Montaigne répondrait assez à ce signalement, à la condition toutefois que l'on taxe de système son pyrrhonisme, ce que Malebranche fera sans hésitation. V. ci dessous, III<sup>e</sup> partie, ch. v.



point trouvé la vérité ; ils ont eu plusieurs belles pensées qu'ils ont trouvé fausses , après les avoir examinées avec attention. De là ils concluent que tous les hommes leur ressemblent , et que si ceux qui croient avoir découvert quelques vérités y faisaient une réflexion plus sérieuse , ils se détromperaient aussi bien qu'eux. Cela leur suffit pour les condamner sans entrer dans un examen plus particulier ; parce que s'ils ne les condamnaient pas , ce serait , en quelque manière , tomber d'accord qu'ils ont plus d'esprit qu'eux , et cela ne leur paraît pas vraisemblable.

Ils regardent donc comme opiniâtres tous ceux qui assurent quelque chose comme certain ; et ils ne veulent pas qu'on parle des sciences comme des vérités évidentes , desquelles on ne peut pas raisonnablement douter , mais seulement comme des opinions qu'il est bon de ne pas ignorer. Cependant ces personnes devraient considérer que s'ils ont lu un fort grand nombre de livres , ils ne les ont pas néanmoins lus tous , ou qu'ils ne les ont pas lus avec toute l'attention nécessaire pour les bien comprendre ; et que s'ils ont eu beaucoup de belles pensées qu'ils ont trouvé fausses dans la suite , néanmoins ils n'ont pas eu toutes celles qu'on peut avoir ; et qu'ainsi il se peut bien faire que d'autres auront mieux rencontré qu'eux. Et il n'est pas nécessaire , absolument parlant , que ces autres ayent plus d'esprit qu'eux , si cela les choque , car il suffit qu'ils ayent été plus heureux. On ne leur fait point de tort , quand on dit qu'on sait avec évidence ce qu'ils ignorent , puisqu'on dit , en même tems , que plusieurs siècles ont ignoré les mêmes vérités , non pas faute de bons esprits , mais parce que ces bons esprits n'ont pas bien rencontré d'abord.

Qu'ils ne se choquent donc point, si on voit clair et si on parle comme l'on voit. Qu'ils s'appliquent à ce qu'on leur dit, si leur esprit est encore capable d'application après tous les égaremens, et qu'ils jugent ensuite, il leur est permis ; mais qu'ils se taisent s'ils ne veulent rien examiner. Qu'ils fassent un peu quelque réflexion, si cette réponse qu'ils font d'ordinaire sur la plupart des choses qu'on leur demande : On ne sçait pas cela : personne ne sçait comment cela se fait, n'est pas une réponse peu judicieuse, puisque, pour la faire, il faut de nécessité qu'ils croient savoir tout ce que les hommes savent, ou tout ce que les hommes peuvent sçavoir. Car, s'ils n'avaient pas cette pensée-là d'eux-mêmes, leur réponse serait encore plus impertinente. Et pourquoi trouvent-ils tant de difficulté à dire : Je n'en sçai rien, puisqu'en certaines rencontres ils tombent d'accord qu'ils ne sçavent rien : et pourquoi faut-il conclure que tous les hommes sont des ignorans, à cause qu'ils sont intérieurement convaincus qu'ils sont eux-même des ignorans ?

Il y a donc de trois sortes de personnes, qui s'appliquent à l'étude. Les uns s'entêtent mal à propos de quelque Auteur ou de quelque science inutile, ou fausse. Les autres se préoccupent de leurs propres fantaisies. Enfin les derniers, qui viennent d'ordinaire des deux autres, sont ceux qui s'imaginent connaître tout ce qui peut être connu : et qui, persuadés qu'ils ne sçavent rien avec certitude, concluent généralement qu'on ne peut rien sçavoir avec évidence, et regardent toutes les choses qu'on leur dit comme de simples opinions.

Il est facile de voir que tous les défauts de ces trois sortes de personnes dépendent des propriétés de l'ima-

gination qu'on a expliquées dans les Chapitres précédens et que tout cela ne leur arrive que par des préjugés, qui leur bouchent l'esprit, et qui ne leur permettent pas d'appercevoir d'autres objets que ceux de leur préoccupation. On peut dire que leurs préjugés font dans leur esprit ce que les Ministres des Princes font à l'égard de leurs Maîtres. Car de même que ces personnes ne permettent autant qu'ils peuvent qu'à ceux qui sont dans leurs intérêts, ou qui ne peuvent les déposséder de leur faveur, de parler à leurs Maîtres : ainsi les préjugés de ceux-ci ne permettent pas que leur esprit regarde fixement les idées des objets toutes pures et sans mélange ; mais ils les déguisent, ils les couvrent de leurs livrées, et ils les lui présentent ainsi toutes masquées : de sorte qu'il est très difficile qu'il se détrompe et reconnaisse ses erreurs.

---

## CHAPITRE VIII

I. DES ESPRITS EFFÉMINÉS. — II. DES ESPRITS SUPERFICIELS.  
— III. DES PERSONNES D'AUTORITÉ. — IV. DE CEUX QUI  
FONT DES EXPÉRIENCES.

Ce que nous venons de dire suffit, ce me semble, pour reconnaître en général quels sont les défauts d'imagination des personnes d'étude, et les erreurs auxquelles ils sont le plus sujets<sup>1</sup>. Or comme il n'y a guères que

1. Ce n'est donc pas des erreurs communes que l'on peut commettre dans la vie journalière, qu'il est ici question, mais bien de l'erreur scientifique ou philosophique, de celle qui retentit dans la spéculation et nous suggère une conception mensongère de la réalité.

ces personnes-là qui se mettent en peine de chercher la vérité, et même que tout le monde s'en rapporte à eux, il semble qu'on pourrait finir ici cette seconde Partie. Cependant il est à propos de dire encore quelque chose des erreurs des autres hommes; parce qu'il ne sera pas inutile d'en être averti.

1. Tout ce qui flatte les sens nous touche extrêmement, et tout ce qui nous touche nous applique à proportion qu'il nous touche. Ainsi ceux qui s'abandonnent à toutes sortes de divertissemens très sensibles et très agréables, ne sont pas capables de pénétrer des vérités qui renferment quelque difficulté considérable; parce que la capacité de leur esprit qui n'est pas infinie est toute remplie de leurs plaisirs, ou du moins elle en est fort partagée.

La plupart des Grands, des gens de Cour, des personnes riches, des jeunes gens, et de ceux qu'on appelle beaux esprits, étant dans des divertissemens continuels, et n'étudiant que l'art de plaire par tout ce qui flatte la concupiscence et les sens, ils acquièrent peu à peu une telle délicatesse dans ces choses, ou une telle mollesse, qu'on peut dire fort souvent que ce sont plutôt des esprits efféminés que des esprits fins, comme ils le prétendent. Car il y a bien de la différence entre la véritable finesse de l'esprit et la mollesse, quoique l'on confonde ordinairement ces deux choses.

Les esprits fins<sup>1</sup>, sont ceux qui remarquent par la raison jusques aux moindres différences des choses; qui prévoient les effets qui dépendent des causes cachées, peu ordinaires et peu visibles; enfin ce sont ceux

1. Cf. Pascal, *Pensées*, art. vii. Différence entre l'esprit de géométrie et l'esprit de finesse. (Havet, II, p. 96.)

qui pénètrent davantage les sujets qu'ils considèrent. Mais les esprits mous n'ont qu'une fausse délicatesse, ils ne sont ni vifs ni perçans; ils ne voyent pas les effets des causes même les plus grossières et le plus palpables: enfin ils ne peuvent rien embrasser ni rien pénétrer, mais ils sont extrêmement délicats pour les manières. Un mauvais mot, un accent de Province, une petite grimace les irrite infiniment plus qu'un amas confus de méchantes raisons. Ils ne peuvent reconnaître le défaut d'un raisonnement, mais ils sentent parfaitement bien une fausse mesure et un geste mal réglé. En un mot, ils ont une parfaite intelligence des choses sensibles, parce qu'ils ont fait un usage continu de leurs sens; mais ils n'ont point la véritable intelligence des choses qui dépendent de la raison, parce qu'ils n'ont presque jamais fait usage de la leur.

Cependant ce sont ces sortes de gens qui ont le plus d'estime dans le monde, et qui acquièrent plus facilement la réputation de bel esprit. Car lorsqu'un homme parle avec un air libre et dégagé, que ses expressions sont pures et bien choisies, qu'il se sert de figures qui flattent les sens et qui excitent les passions d'une manière imperceptible, quoiqu'il ne dise que des sottises et qu'il n'y a rien de bon, ni rien de vrai sous ces belles paroles, c'est, suivant l'opinion commune, un bel esprit, c'est un esprit fin, c'est un esprit délié. On ne s'apperçoit pas que c'est seulement un esprit mou et efféminé, qui ne brille que par de fausses lueurs, et qui n'éclaire jamais; qui ne persuade que parce que nous avons des oreilles et des yeux, et non point parce que nous avons de la raison.

Au reste, l'on ne nie pas que tous les hommes ne se sentent de cette faiblesse, que l'on vient de remarquer

en quelques-uns d'entr'eux. Il n'y en a point dont l'esprit ne soit touché par les impressions de leurs sens et de leurs passions, et par conséquent qui ne s'arrête quelque peu aux manières. Tous les hommes ne diffèrent en cela que du plus ou du moins. Mais la raison pour laquelle on a attribué ce défaut à quelques-uns en particulier, c'est qu'il y en a qui voyent bien que c'est un défaut, et qui s'appliquent à s'en corriger. Au lieu que ceux dont on vient de parler, le regardent comme une qualité fort avantageuse. Bien loin de reconnaître que cette fausse délicatesse est l'effet d'une mollesse efféminée, et l'origine d'un nombre infini de maladies d'esprit, ils s'imaginent que c'est un effet et une marque de la beauté de leur génie.

II. On peut joindre à ceux dont on vient de parler un fort grand nombre d'esprits superficiels qui n'approfondissent jamais rien, et qui n'apperçoivent que confusément les différences des choses : non par leur faute, comme ceux dont on vient de parler, car ce ne sont point les divertissemens qui leur rendent l'esprit petit, mais parce qu'ils l'ont naturellement petit. Cette petitesse d'esprit ne vient pas de la nature de l'âme, comme on pourrait se l'imaginer : elle est causée quelquefois par une grande disette ou par une grande lenteur des esprits animaux, quelquefois par l'inflexibilité des fibres du cerveau, quelquefois aussi par une abondance immodérée des esprits et du sang, ou par quelque autre cause qu'il n'est pas nécessaire de sçavoir.

Il y a donc des esprits de deux sortes. Les uns remarquent aisément les différences des choses, et ce sont les bons esprits. Les autres imaginent et supposent de la ressemblance entr'elles, et ce sont les esprits superficiels. Les premiers ont le cerveau propre à re-

cevoir des traces nettes et distinctes des objets qu'ils considèrent, et parce qu'ils sont fort attentifs aux idées de ces traces, ils voyent ces objets comme de près, et rien ne leur échappe. Mais les esprits superficiels n'en reçoivent que des traces faibles ou confuses. Ils ne les voyent que comme en passant, de loin et fort confusément; de sorte qu'elles leur paraissent semblables, comme les visages de ceux que l'on regarde de trop loin: parce que l'esprit suppose toujours de la ressemblance et de l'égalité où il n'est pas obligé de reconnaître de différence et d'inégalité pour les raisons que je dirai dans le troisième Livre.

La plupart de ceux qui parlent en public, tous ceux qu'on appelle grands parleurs, et beaucoup même de ceux qui s'énoncent avec beaucoup de facilité, quoiqu'ils parlent fort peu, sont de ce genre. Car il est extrêmement rare que ceux qui méditent sérieusement puissent bien expliquer les choses qu'ils ont méditées. D'ordinaire ils hésitent quand ils entreprennent d'en parler, parce qu'ils ont quelque scrupule de se servir de termes qui réveillent dans les autres une fausse idée <sup>1</sup>. Ayant honte de parler simplement pour parler, comme font beaucoup de gens qui parlent cavalièrement de toutes choses, ils ont beaucoup de peine à trouver des paroles qui expriment bien des pensées qui ne sont pas ordinaires.

III. Quoiqu'on honore infiniment les personnes de

1. Malebranche pensait-il à lui-même? Le portrait ne serait alors qu'à demi ressemblant. « Il ne contait pas bien une histoire, dit le P. Lelong, il ne parlait pas même aisément, il cherchait souvent ses mots: mais lorsqu'on le mettait sur les matières qu'il avait méditées, alors il les expliquait aussi noblement qu'il le fait dans ses livres, et alors il n'hésitait point. »

piété, les Théologiens, les vieillards, et généralement tous ceux qui ont acquis avec justice beaucoup d'autorité sur les autres hommes, cependant on croit être obligé de dire d'eux qu'il arrive souvent qu'ils se croient infailibles, à cause que le monde les écoute avec respect; qu'ils font peu d'usage de leur esprit pour découvrir les vérités spéculatives, et qu'ils condamnent trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner, sans l'avoir considéré avec assez d'attention. Ce n'est pas qu'on trouve à redire, qu'ils ne s'appliquent pas à beaucoup de sciences qui ne sont pas fort nécessaires: il leur est permis de ne s'y point appliquer et même de les mépriser; mais ils n'en doivent pas juger par fantaisie, et sur des soupçons mal fondés. Car ils doivent considérer que la gravité avec laquelle ils parlent, l'autorité qu'ils ont acquise sur l'esprit des autres, et la coutume qu'ils ont de confirmer ce qu'ils disent par quelque passage de la Sainte Écriture, jetteront infailiblement dans l'erreur ceux qui les écoutent avec respect, et qui n'étant pas capables d'examiner les choses à fond, se laissent surprendre aux manières et aux apparences.

Lorsque l'erreur porte les livrées de la vérité, elle est souvent plus respectée que la vérité même et ce faux respect a des suites très dangereuses. *Pessima res est errorum apotheosis, et pro peste intellectus habenda est, si vanis accedat veneratio*<sup>1</sup>. Ainsi lorsque certaines personnes, ou par un faux zèle, ou par l'amour qu'ils ont eu pour leurs propres pensées, se sont servis de l'Écriture Sainte pour établir de faux principes de Physique ou de Métaphysique, ils ont été souvent écoutés comme des oracles par des gens qui les ont crus sur

1. « Le chancelier Bacon. » (N. de M.)



leur parole, à cause du respect qu'ils devaient à l'autorité sainte ; mais il est aussi arrivé que quelques esprits mal faits ont pris sujet de là de mépriser la Religion. De sorte que, par un renversement étrange, l'Écriture Sainte a été cause de l'erreur de quelques uns ; et la vérité a été le motif et l'origine de l'impiété de quelques autres. Il faut donc bien prendre garde, dit l'Auteur que nous venons de citer, de ne pas chercher les choses mortes avec les vivantes, et de ne pas prétendre par son propre esprit découvrir dans la Sainte Écriture ce que le Saint-Esprit n'a pas voulu déclarer. *Ex divinorum et humanorum malesana admixtione, continue-t-il, non solum educitur Philosophia phantastica, sed etiam Religio hæretica. Itaque salutare admodum est si mente sobria fidei tantum dentur, quæ fidei sunt.* Toutes les personnes donc qui ont autorité sur les autres, ne doivent rien décider qu'après y avoir d'autant plus pensé, que leurs décisions sont plus suivies ; et les Théologiens principalement doivent bien prendre garde à ne point mépriser la Religion par un faux zèle, ou pour se faire estimer eux-mêmes et donner cours à leurs opinions. Mais parce que ce n'est pas à moi à leur dire ce qu'ils doivent faire, qu'ils écoutent Saint Thomas <sup>1</sup>, leur Maître, qui étant interrogé par son Général, pour savoir son sentiment sur quelques articles, lui répond par Saint Augustin en ces termes :

*Multum autem nocet talia quæ ad pietatis doctrinam non spectant, vel asserere vel negare, quasi pertinentia ad sacram doctrinam.*

Il est bien dangereux de parler décisivement sur des matières qui ne sont point de la foi, comme si elles en étaient. S. Augustin nous l'apprend dans le

1. « Opusc. 9 » [N. de M.]

cinquième livre de ses *Confessions* : « Lorsque je voi, dit-il, un Chrétien qui ne sçait pas le sentiment des Philosophes touchant les Cieux, les étoiles, et les mouvements du Soleil et de la Lune, et qui prend une chose pour une autre, je le laisse dans ses opinions et dans ses doutes; car je ne voi pas que l'ignorance où il est de la situation des corps et des différens arrangements de la matière lui puisse nuire, pourvu qu'il n'ait pas des sentiments indignes de vous, ô Seigneur, qui nous avez tous créés. Mais il se fait tort s'il se persuade que ces choses touchent la Religion, et s'il est assez hardi pour assurer avec opiniâtreté ce qu'il ne sçait point. » Le même Saint explique encore plus clairement sa pensée sur ce sujet, dans le premier livre de l'explication littérale de la Genèse, en ces termes : « Un Chrétien doit bien prendre garde à ne point parler de ces choses comme si elles étaient de la Sainte Écriture; car un Infidèle qui lui entendrait dire des extravagances, qui n'auraient aucune apparence de vérité, ne pourrait pas s'empêcher d'en rire. Ainsi le Chrétien n'en recevrait que de la confusion, et l'Infidèle en serait mal édifié. Toutefois, ce qu'il y a de plus fâcheux dans ces rencontres n'est pas que l'on voye qu'un

*Dicit enim Aug. in 5 Confess : « Cum audio Christianum aliquem fratrem ista, quæ Philosophi de cælo, aut stellis, et de solis et lunæ motibus dixerunt, nescientem, et aliud pro alio sentientem, patienter intueor opinantem hominem; nec illi obesse video, cum de te, Domine, Creator omnium nostrum, non credat indigna, si forte situs et habitus creaturæ corporalis ignoret. Obest autem, si hæc ad ipsam doctrinam pietatis pertinere arbitretur, et pertinacius affirmare audeat quod ignorat. » Quod autem obsit, manifestat Aug. in 1 super Genes. ad litteram. « Turpe est, inquit, nimis, et perniciosum, ac maxime cavendum ut Christianum de his rebus quasi secundum christianas litteras loquentem, ita delirare quilibet infidelis audiat, ut quemadmodum dicitur toto cælo errare conspiciens, risum tenere vix possit. Et non tamen molestum est, quod errans homo videatur : sed quod Auctores nostri ab eis qui foris sunt, talia sensisse creduntur, et eum magno eorum exitio, de quorum salute satagimus, tanquam indocti reprehenduntur, at-*

*que respiciuntur. Unde mihi videtur tutius esse, ut hæc Philosophi communes senserint, et nostræ fidei non repugnant, neque esse sic asserenda, ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine Philosophorum introducantur, neque sic esse neganda tanquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio præbeatur. »*

homme s'est trompé ; mais c'est que les Infidèles que nous tâchons de convertir s'imaginent faussement, et pour leur perte inévitable, que nos Auteurs ont des sentimens aussi extravagans ; de sorte qu'ils les condamnent et les méprisent comme des ignorans. Il est donc, ce me

semble, bien plus à propos de ne point assurer comme des dogmes de la foi des opinions communément reçues des Philosophes, lesquelles ne sont point contraires à notre foi, quoiqu'on puisse se servir quelquefois de l'autorité des Philosophes pour les faire recevoir. Il ne faut pas aussi rejeter ces opinions comme étant contraires à notre foi, pour ne point donner de sujet aux Sages de ce monde de mépriser les vérités saintes de la Religion Chrétienne. »

La plupart des hommes sont si négligens et si déraisonnables, qu'ils ne font point de discernement entre la parole de Dieu et celle des hommes, lorsqu'elles sont jointes ensemble : de sorte qu'ils tombent dans l'erreur en les approuvant toutes deux, ou dans l'impiété en les méprisant indifféremment. Il est encore bien facile de voir la cause de ces dernières erreurs, et qu'elles dépendent de la liaison des idées expliquées dans le chapitre v, et il n'est pas nécessaire de s'arrêter à l'expliquer davantage.

IV. Il semble à propos de dire ici quelque chose des Chymistes, et généralement de tous ceux qui emploient leur tems à faire des expériences. Ce sont des gens qui cherchent la vérité : on suit ordinairement leurs opinions sans les examiner. Ainsi leurs erreurs sont

d'autant plus dangereuses qu'ils les communiquent aux autres avec plus de facilité.

Il vaut mieux sans doute étudier la nature que les livres : les expériences visibles et sensibles prouvent certainement beaucoup plus que les raisonnemens des hommes ; et on ne peut trouver à redire que ceux qui sont engagés par leur condition à l'étude de la Physique, tâchent de s'y rendre habiles par des expériences continuelles, pourvu qu'ils s'appliquent encore davantage aux sciences qui leur sont encore plus nécessaires. On ne blâme donc point la Philosophie expérimentale<sup>1</sup>, ni ceux qui la cultivent, mais seulement leurs défauts.

Le premier est que pour l'ordinaire ce n'est point la lumière de la raison qui les conduit dans l'ordre de leurs expériences, ce n'est que le hasard : ce qui fait qu'ils n'en deviennent guères plus éclairés ni plus sçavans, après y avoir employé beaucoup de tems et de bien.

1. Il importe de retenir cette première et sérieuse concession, pour ne pas s'exagérer les conclusions du réquisitoire qui va suivre. Malebranche, loin de nourrir des préjugés hostiles contre les sciences d'observation, les avait lui-même étudiées avec beaucoup de goût. Le P. Lelong va jusqu'à dire : « S'il avait suivi son inclination naturelle, il se serait jeté dans la physique... Il estimait beaucoup l'étude de l'anatomie et il la croyait d'un grand secours pour connaître l'homme selon son être moral... Une des choses qui attiraient le plus son application dans la physique, c'était la connaissance des insectes... Il connaissait assez bien les plantes, et il savait assez de chymie. » Mais ces sciences ne lui semblent pas tenir leur prix et leur dignité d'elles-mêmes. Il ne les conçoit que comme des propédeutiques à une science supérieure, dont l'objet est proprement moral et métaphysique. L'utilité pratique de la physique et de la chimie était des moins évidentes à ses yeux : « Il ne croyait pas, poursuit son biographe, qu'on pût retirer rien de bien avantageux, soit pour la conservation de la santé, soit pour la guérison des maladies, de ces deux sciences. »

Le second est qu'ils s'arrêtent plutôt à des expériences curieuses et extraordinaires, qu'à celles qui sont les plus communes. Cependant, il est visible que les plus communes étant les plus simples, il faut s'y arrêter d'abord avant que de s'appliquer à celles qui sont plus composées et qui dépendent d'un plus grand nombre de causes.

Le troisième est qu'ils cherchent avec ardeur et avec assez de soin les expériences qui apportent du profit, et qu'ils négligent celles qui ne servent qu'à éclairer l'esprit.

Le quatrième est qu'ils ne remarquent pas avec assez d'exactitude toutes les circonstances particulières, comme du tems, du lieu, de la qualité des drogues dont ils se servent; quoique la moindre de ces circonstances soit quelquefois capable d'empêcher l'effet qu'on espère. Car il faut observer que tous les termes dont les Physiciens se servent sont équivoques: et que le mot de vin, par exemple, signifie autant de choses différentes qu'il y a de différens terroirs, de différentes saisons, de différentes manières de faire le vin et de le garder. De sorte qu'on peut même dire en général qu'il n'y en a pas deux tonneaux tout à fait semblables, et qu'ainsi quand un Physicien dit: Pour faire telle expérience prenez du vin, on ne sait que très confusément ce qu'il veut dire. C'est pourquoi il faut user d'une très grande circonspection dans les expériences, et ne descendre point aux composées que lorsqu'on a bien connu la raison des plus simples et des plus ordinaires.

Le cinquième est que d'une seule expérience ils en tirent trop de conséquences. Il faut, au contraire, presque toujours plusieurs expériences pour bien conclure une

seule chose, quoiqu'une seule expérience puisse aider à tirer plusieurs conclusions.

Enfin la plupart des Physiciens et des Chymistes ne considèrent que les effets particuliers de la nature : ils ne remontent jamais aux premières notions des choses qui composent les corps. Cependant il est indubitable qu'on ne peut connaître clairement et distinctement les choses particulières de la Physique, si on ne possède bien ce qu'il y a de plus général, et si on ne s'élève même jusqu'au Métaphysique. Enfin, ils manquent souvent de courage et de constance, ils se lassent à cause de la fatigue et de la dépense<sup>1</sup>. Il y a encore beaucoup

1. Sans nul doute, bon nombre des griefs formulés dans ce chapitre portent à faux, parce qu'ils ne visent qu'une chimie enfantine et populaire; celle qui, longtemps encore, prêtera à tant de préjugés. « Quelques autres, dira d'Alembert, restreignent l'idée de la *Chimie* à ses usages médicaux : ce sont ceux qui demandent du produit d'une opération : De quoi cela guérit-il ? » Malebranche n'était pas de ceux-là et quelques-uns des reproches qu'il dirige contre une chimie aventureuse, alors, par exemple, qu'il condamne les abus de généralisation, les inférences ou prématurées ou illégitimes, enfermaient de très sages préceptes. Restent les desiderata qui lui tenaient particulièrement à cœur, à lui métaphysicien : les chimistes « ne remontent jamais aux premières notions des choses. » Il n'a pas été le seul à tenir ce langage. « L'esprit de *Chimie* est plus confus, plus enveloppé, lisait-on dans les *Mémoires de l'Académie des sciences* (1699); il ressemble plus aux mixtes, où les principes sont plus embarrassés les uns avec les autres; l'esprit de Physique est plus net, plus simple, plus dégagé, enfin il remonte jusqu'aux premières origines; l'autre ne va pas jusqu'au bout. » Et d'Alembert, qu'on ne soupçonnera pas de complaisance pour la spéculation *apriori*, exprimera le même regret : qu'il n'y ait pas « une *Chimie* vraiment philosophique, une *Chimie* raisonnée, profonde, transcendante; des chimistes qui osent porter la vue au delà des objets purement sensibles, qui aspirent à des opérations d'un ordre plus relevé, et qui, sans s'échapper au delà des bornes de leur art, voient la route du grand physique tracée dans son enceinte ».

d'autres défauts dans les personnes dont nous venons de parler, mais on ne prétend pas tout dire.

Les causes des fautes qu'on a remarquées sont le peu d'application, les propriétés de l'imagination expliquées dans le Chapitre v de la première partie de ce Livre, et dans le II de celle-ci, et surtout de ce qu'on ne juge de la différence des corps et du changement qui leur arrive que par les sensations qu'on en a, selon ce qu'on a expliqué dans le premier Livre.

## TROISIÈME PARTIE

De la communication contagieuse des imaginations fortes.

---

### CHAPITRE PREMIER

I. DE LA DISPOSITION QUE NOUS AVONS A IMITER LES AUTRES EN TOUTES CHOSES, LAQUELLE EST L'ORIGINE DE LA COMMUNICATION DES ERREURS QUI DÉPENDENT DE LA PUISSANCE DE L'IMAGINATION. — II. DEUX CAUSES PRINCIPALES QUI AUGMENTENT CETTE DISPOSITION. — III. CE QUE C'EST QU'IMAGINATION FORTE. — IV. QU'IL Y EN A DE PLUSIEURS SORTES. DES FOUS ET DE CEUX QUI ONT L'IMAGINATION FORTE DANS LE SENS QU'ON L'ENTEND ICI. — V. DEUX DÉFAUTS CONSIDÉRABLES DE CEUX QUI ONT L'IMAGINATION FORTE. — VI. DE LA PUISSANCE QU'ILS ONT DE PERSUADER ET D'IMPOSER.

Après avoir expliqué la nature de l'imagination, les défauts auxquels elle est sujette, et comment notre propre imagination nous jette dans l'erreur, il ne reste plus à parler dans ce second Livre que de la communication contagieuse des imaginations fortes, je veux dire de la force que certains esprits ont sur les autres pour les engager dans leurs erreurs.

I. Les imaginations fortes sont extrêmement contagieuses : elles dominent sur celles qui sont faibles ; elles leur donnent peu à peu leurs mêmes tours, et leur impriment leurs mêmes caractères. Ainsi ceux qui



ont l'imagination forte et vigoureuse, étant tout à fait déraisonnables, il y a très peu de causes plus générales des erreurs des hommes, que cette communication dangereuse de l'imagination.

Pour concevoir ce que c'est que cette contagion, et comment elle se transmet de l'un à l'autre, il faut sçavoir que les hommes ont besoin les uns des autres, et qu'ils sont faits pour composer ensemble plusieurs corps, dont toutes les parties ayent entr'elles une mutuelle correspondance. C'est pour entretenir cette union que Dieu leur a commandé d'avoir de la charité les uns pour les autres. Mais parce que l'amour-propre pouvait peu à peu éteindre la charité et rompre ainsi le nœud de la société civile, il a été à propos pour la conserver que Dieu unit encore les hommes par des liens naturels qui subsistassent au défaut de la charité, et qui intéressassent l'amour-propre<sup>1</sup>.

Ces liens naturels, qui nous sont communs avec les bêtes, consistent dans une certaine disposition du cerveau qu'ont tous les hommes pour imiter quelques-uns de ceux avec lesquels ils conversent, pour former les mêmes jugemens qu'ils font, et pour entrer dans les mêmes passions dont ils sont agités. Et cette disposition lie d'ordinaire les hommes les uns avec les autres beaucoup plus étroitement qu'une charité fondée sur la raison, laquelle charité est assez rare.

Lorsqu'un homme n'a pas cette disposition du cer-

1. Ce que font nos sens pour notre corps, dont ils maintiennent l'intégrité et surveillent l'activité, ces « liens naturels » l'accomplissent à leur tour dans l'intérêt de ce plus vaste organisme : la société civile. Ils la conservent homogène et concordante avec elle-même. L'imagination, par là, généralise l'œuvre de la sensibilité.

veau pour entrer dans nos sentimens et dans nos passions, il est incapable par sa nature de se lier avec nous et de faire un même corps : il ressemble à ces pierres irrégulières qui ne peuvent trouver leur place dans un bâtiment, parce qu'on ne peut les joindre avec les autres.

*Oderunt hilarem tristes, tristemque jocosum,  
Sedatum celeres, agilem gnavumque remissi*<sup>1</sup>.

Il faut plus de vertu qu'on ne pense pour ne pas rompre avec ceux qui n'ont point d'égard à nos passions, et qui ont des sentimens contraires aux nôtres. Et ce n'est pas tout à fait sans raison ; car lorsqu'un homme a sujet d'être dans la tristesse ou dans la joie, c'est lui insulter en quelque manière que de ne pas entrer dans ses sentimens. S'il est triste, on ne doit pas se présenter devant lui avec un air gai et enjoué, qui marque de la joie, et qui en imprime les mouvemens avec effort dans son imagination, parce que c'est le vouloir ôter de l'état qui lui est le plus convenable et le plus agréable, la tristesse même étant la plus agréable de toutes les passions à un homme qui souffre quelque misère.

II. Tous les hommes ont donc une certaine disposition de cerveau qui les porte naturellement à se composer de la même manière que quelques-uns de ceux avec qui ils vivent. Or cette disposition a deux causes principales qui l'entretiennent et qui l'augmentent. L'une est dans l'âme, et l'autre dans le corps. La première consiste principalement dans l'inclination qu'ont tous les hommes pour la grandeur et pour l'élévation,

1. Horace, *Épître à Lollius*. (L. I, *Ép.* XVIII, v. 89.)

pour obtenir dans l'esprit des autres une place honorable. Car c'est cette inclination qui nous excite secrètement à parler, à marcher, à nous habiller et à prendre l'air des personnes de qualité. C'est la source des modes nouvelles, de l'instabilité des langues vivantes, et même de certaines corruptions générales des mœurs. Enfin c'est la principale origine de toutes les nouveautés extravagantes et bizarres, qui ne sont point appuyées sur la raison, mais seulement sur la fantaisie des hommes.

L'autre cause qui augmente la disposition que nous avons à imiter les autres, de laquelle nous devons principalement parler ici, consiste dans une certaine impression que les personnes d'une imagination forte font sur les esprits faibles et sur les cerveaux tendres et délicats.

III. J'entends par imagination forte et vigoureuse cette constitution du cerveau qui le rend capable de vestiges et de traces extrêmement profondes, et qui remplissent tellement la capacité de l'âme, qu'elles l'empêchent d'apporter quelque attention à d'autres choses qu'à celles que ces images représentent.

IV. Il y a deux sortes de personnes qui ont l'imagination forte dans ce sens. Les premières reçoivent ces profondes traces par l'impression involontaire et déréglée des esprits animaux; et les autres, desquels on veut principalement parler, les reçoivent par la disposition qui se trouve dans la substance de leur cerveau.

Il est visible que les premiers sont entièrement fous, puisqu'ils sont contraints, par l'union naturelle qui est entre leurs idées et ces traces, de penser à des choses auxquelles les autres, avec qui ils conversent, ne pen-

sent pas : ce qui les rend incapables de parler à propos, et de répondre juste aux demandes qu'on leur fait.

Il y en a d'une infinité de sortes, qui ne diffèrent que du plus ou du moins; et l'on peut dire que tous ceux qui sont agités de quelque passion violente sont de leur nombre, puisque, dans le tems de leur émotion, les esprits animaux impriment avec tant de force les traces et les images de leur passion, qu'ils ne sont pas capables de penser à autre chose<sup>1</sup>.

Mais il faut remarquer que toutes ces sortes de personnes ne sont pas capables de corrompre l'imagination des esprits mêmes les plus faibles, et des cerveaux les plus mous et les plus délicats, pour deux raisons principales. La première, parce que, ne pouvant répondre conformément aux idées des autres, ils ne peuvent leur rien persuader; et la seconde, parce que le dérèglement de leur esprit étant tout à fait sensible, on n'écoute qu'avec mépris tous leurs discours.

Il est vrai, néanmoins, que les personnes passionnées nous passionnent, et qu'elles font dans notre imagination des impressions qui ressemblent à celles dont elles sont touchées; mais comme leur emportement est tout à fait visible, on résiste à ces impressions et l'on s'en défait d'ordinaire quelque tems après. Elles s'effacent d'elles-mêmes, lorsqu'elles ne sont point entretenues par la cause qui les avait produites : c'est-à-dire lorsque ces emportés ne sont plus en notre présence, et

1. *Ira, furor brevis*. Aujourd'hui comme autrefois, c'est ainsi que l'on définit et que l'on explique la passion. Dans la très fine théorie de Malebranche, la folie est une passion qui ne se communique point, parce que le dérèglement s'en laisse apercevoir aux moins clairvoyants; au contraire, la passion dissimule mieux ses discordances : c'est une folie qui se communique.

que la vue sensible des traits que la passion formait sur leur visage, ne produit plus aucun changement dans les fibres de notre cerveau ni aucune agitation dans nos esprits animaux.

Je n'examine ici que cette sorte d'imagination forte et vigoureuse, qui consiste dans une disposition du cerveau propre pour recevoir des traces fort profondes des objets les plus faibles et les moins agissants.

Ce n'est pas un défaut que d'avoir le cerveau propre pour imaginer fortement les choses, et recevoir des images très distinctes et très vives des objets les moins considérables, pourvu que l'âme demeure toujours la maîtresse de l'imagination, que ces images s'impriment par ses ordres et qu'elles s'effacent quand il lui plaît : c'est au contraire l'origine de la finesse, et de la force de l'esprit. Mais lorsque l'imagination domine sur l'âme, et que, sans attendre les ordres de la volonté, ces traces se forment par la disposition du cerveau et par l'action des objets et des esprits, il est visible que c'est une très mauvaise qualité et une espèce de folie. Nous allons tâcher de faire connaître le caractère de ceux qui ont l'imagination de cette sorte.

Il faut pour cela se souvenir que la capacité de l'esprit est très bornée ; qu'il n'y a rien qui remplisse si fort sa capacité que les sensations de l'âme, et généralement toutes les perceptions des objets qui nous touchent beaucoup ; et que les traces profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations, ou de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement. Car par là il est facile de reconnaître les véritables caractères de l'esprit de ceux qui ont l'imagination forte.

V. Le premier, c'est que ces personnes ne sont pas capables de juger sainement des choses qui sont un

peu difficiles et embarrassées. Parce que la capacité de leur esprit étant remplie des idées qui sont liées par la nature à ces traces trop profondes, ils n'ont pas la liberté de penser à plusieurs choses en même tems<sup>1</sup>. Or, dans les questions composées il faut que l'esprit parcoure, par un mouvement prompt et subit, les idées de beaucoup de choses, et qu'il en reconnaisse d'une simple vue tous les rapports et toutes les liaisons qui sont nécessaires pour résoudre ces questions.

Tout le monde sçait, par sa propre expérience, qu'on n'est pas capable de s'appliquer à quelque vérité dans le tems que l'on est agité de quelque passion, ou que l'on sent quelque douleur un peu forte, parce qu'alors il y a dans le cerveau de ces traces profondes qui occupent la capacité de l'esprit. Ainsi ceux de qui nous parlons, ayant des traces plus profondes des mêmes objets que les autres, comme nous le supposons, ils ne peuvent pas avoir autant d'étendue d'esprit, ni embrasser autant de choses qu'eux. Le premier défaut de ces personnes est donc d'avoir l'esprit petit, et d'autant plus petit que leur cerveau reçoit des traces plus profondes des objets les moins considérables.

Le second défaut, c'est qu'ils sont visionnaires, mais d'une manière délicate et assez difficile à reconnaître. Le commun des hommes ne les estime pas visionnaires ; il n'y a que les esprits justes et éclairés qui s'aperçoivent de leurs visions et de l'égarement de leur imagination.

Pour concevoir l'origine de ce défaut, il faut encore se souvenir de ce que nous avons dit dès le commence-

1. Or, être capable de penser à la fois à bien des choses diverses est, nous nous en souvenons, une des caractéristiques de l'esprit de finesse, — nous pourrions dire même : de l'esprit de justesse.

ment de ce second Livre, qu'à l'égard de ce qui se passe dans le cerveau, les sens et l'imagination ne diffèrent que du plus et du moins, et que c'est la grandeur et la profondeur des traces qui font que l'âme sent les objets ; qu'elle les juge comme présents et capables de la toucher, et enfin assez proches d'elle pour lui faire sentir du plaisir et de la douleur. Car lorsque les traces d'un objet sont petites, l'âme imagine seulement cet objet : elle ne juge pas qu'il soit présent, et même elle ne le regarde pas comme fort grand et fort considérable. Mais à mesure que ces traces deviennent plus grandes et plus profondes, l'âme juge aussi que l'objet devient plus grand et plus considérable, qu'il s'approche davantage de nous, et enfin qu'il est capable de nous toucher et de nous blesser.

Les visionnaires dont je parle ne sont pas dans cet état de folie de croire voir devant leurs yeux des objets qui sont absents : les traces de leur cerveau ne sont pas encore assez profondes ; ils ne sont fous qu'à demi, et s'ils l'étaient tout à fait, on n'aurait que faire de parler d'eux ici, puisque tout le monde sentant leur égarement, on ne pourrait pas s'y laisser tromper. Ils ne sont pas visionnaires des sens, mais seulement visionnaires d'imagination. Les fous sont visionnaires des sens, puisqu'ils ne voyent pas les choses comme elles sont, et qu'ils en voyent souvent qui ne sont point ; mais ceux dont je parle ici, sont visionnaires d'imagination, puisqu'ils s'imaginent les choses tout autrement qu'elles ne sont et qu'ils en imaginent même qui ne sont point. Cependant il est évident que les visionnaires des sens et les visionnaires d'imagination ne diffèrent entre eux que du plus et du moins, et que l'on passe souvent de l'état des uns à celui des autres. Ce qui fait

qu'on se doit représenter la maladie de l'esprit des derniers par comparaison à celle des premiers, laquelle est plus sensible, et fait davantage d'impression sur l'esprit : puisque dans des choses qui ne diffèrent que du plus et du moins, il faut toujours expliquer les moins sensibles par les plus sensibles.

Le second défaut de ceux qui ont l'imagination forte et vigoureuse, est donc d'être visionnaires d'imagination, ou simplement visionnaires : car on appelle du terme de fou ceux qui sont visionnaires des sens. Voici donc les mauvaises qualités des esprits visionnaires.

Ces esprits sont excessifs en toutes rencontres : ils relèvent les choses basses ; ils agrandissent les petites ; ils approchent les éloignées. Rien ne leur paraît tel qu'il est. Ils admirent tout, ils se récrient sur tout sans jugement, et sans discernement. S'ils sont disposés à la crainte par leur complexion naturelle ; je veux dire, si les fibres de leur cerveau étant extrêmement délicates, leurs esprits animaux sont en petite quantité, sans force et sans agitation, de sorte qu'ils ne puissent communiquer au reste du corps les mouvemens nécessaires, ils s'effrayent à la moindre chose et ils tremblent à la chute d'une feuille. Mais s'ils ont abondance d'esprits et de sang, ce qui est plus ordinaire, ils se repaissent de vaines espérances, et, s'abandonnant à leur imagination féconde en idées, ils bâtissent, comme l'on dit, des châteaux en Espagne avec beaucoup de satisfaction et de joye. Ils sont véhémens dans leurs passions, entêtés dans leurs opinions, toujours pleins et très satisfaits d'eux-mêmes. Quand ils se mettent dans la tête de passer pour beaux esprits, et qu'ils s'érigent en Auteurs ; car il y a des Auteurs de toutes espèces, visionnaires et autres : que d'extravagances, que d'emporte-



mens, que de mouvemens irréguliers ! Ils n'imitent jamais la nature, tout est affecté, tout est forcé, tout est guindé. Ils ne vont que par bonds, ils ne marchent qu'en cadence ; ce ne sont que figures et qu'hyperboles. Lorsqu'ils se veulent mettre dans la piété, et s'y conduire par leur fantaisie, ils entrent entièrement dans l'esprit Juif et Pharisien. Ils s'arrêtent d'ordinaire à l'écorce, à des cérémonies extérieures et à de petites pratiques, ils s'en occupent tout entiers. Ils deviennent scrupuleux, timides, superstitieux. Tout est de foi ; tout est essentiel chez eux, hormis ce qui est véritablement de foi et ce qui est essentiel : car assez souvent ils négligent ce qu'il y a de plus important dans l'Évangile, la justice, la miséricorde et la foi, leur esprit étant occupé par des devoirs moins essentiels. Mais il y aurait trop de choses à dire. Il suffit pour se persuader de leurs défauts et pour en remarquer plusieurs autres, de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans les conversations ordinaires.

Les personnes d'une imagination forte et vigoureuse ont encore d'autres qualités, qu'il est très nécessaire de bien expliquer. Nous n'avons parlé jusqu'à présent que de leurs défauts : il est très juste maintenant de parler de leurs avantages. Ils en ont un entr'autres qui regarde principalement notre sujet : parce que c'est par cet avantage qu'ils dominent sur les esprits ordinaires, qu'ils les font entrer dans leurs idées, et qu'ils leur communiquent toutes les fausses impressions dont ils sont touchés.

VI. Cet avantage consiste dans une facilité de s'exprimer d'une manière forte et vive, quoiqu'elle ne soit pas naturelle. Ceux qui imaginent fortement les choses, les expriment avec beaucoup de force, et persuadent

tous ceux qui se convainquent plutôt par l'air et par l'impression sensible que par la force des raisons. Car le cerveau de ceux qui ont l'imagination forte, recevant, comme l'on a dit, des traces profondes des sujets qu'ils imaginent, ces traces sont naturellement suivies d'une grande émotion d'esprits, qui dispose d'une manière prompte et vive tout leur corps pour exprimer leurs pensées. Ainsi l'air de leur visage, le ton de leur voix et le tour de leurs paroles, animant leurs expressions, préparent ceux qui les écoutent et qui les regardent à se rendre attentifs et à recevoir machinalement l'impression de l'image qui les agite. Car enfin un homme qui est pénétré de ce qu'il dit, en pénètre ordinairement les autres, un passionné émeut toujours et, quoique sa rhétorique soit souvent irrégulière, elle ne laisse pas d'être très persuasive<sup>1</sup>, parce que l'air et la manière se font sentir, et agissent ainsi dans l'imagination des hommes plus vivement que les discours les plus forts, qui sont prononcés de sang-froid : à cause que ces discours ne flattent point leurs sens, et ne frappent point leur imagination.

Les personnes d'imagination ont donc l'avantage de plaire, de toucher et de persuader, à cause qu'ils for-

1. A rapprocher du joli passage de Descartes, dans la première partie des *Discours* : « Ceux qui ont le raisonnement le plus fort, et qui digèrent le mieux leurs pensées afin de les rendre claires et intelligibles, peuvent toujours le mieux persuader ce qu'ils proposent, encore qu'ils ne parlassent que le bas breton et qu'ils n'eussent jamais appris la rhétorique. » Le maître et le disciple font avant tout de l'éloquence un don de la nature. Mais pour le premier, la force et l'évidence des pensées contribuent surtout à la faculté de persuader ; pour le second, c'est bien plutôt une imagination ardente et la puissance de la passion. Tous deux ne se font pas de l'éloquence un même idéal.

ment des images très vives et très sensibles de leurs pensées. Mais il y a encore d'autres causes qui contribuent à cette facilité qu'ils ont de gagner l'esprit. Car ils ne parlent d'ordinaire que sur des sujets faciles, et qui sont de la portée des esprits du commun. Ils ne se servent que d'expressions et de termes qui ne réveillent que les notions confuses des sens, lesquelles sont toujours très fortes et très touchantes ; ils ne traitent des matières grandes et difficiles que d'une manière vague et par lieux communs, sans se hasarder d'entrer dans le détail et sans s'attacher aux principes, soit parce qu'ils n'entendent pas ces matières, soit parce qu'ils appréhendent de manquer de termes, de s'embarrasser et de fatiguer l'esprit de ceux qui ne sont pas capables d'une forte attention.

Il est maintenant facile de juger par les choses que nous venons de dire, que les dérèglemens d'imagination sont extrêmement contagieux, et qu'ils se glissent et se répandent dans la plupart des esprits avec beaucoup de facilité. Mais ceux qui ont l'imagination forte étant d'ordinaire ennemis de la raison et du bon sens, à cause de la petitesse de leur esprit et des visions auxquelles ils sont sujets, on peut aussi reconnaître qu'il y a très peu de causes plus générales de nos erreurs que la communication contagieuse des dérèglemens et des maladies de l'imagination. Mais il faut encore prouver ces vérités par des exemples, et des expériences connues de tout le monde <sup>1</sup>.

1. La moralité de ce chapitre, comme de ceux qui vont suivre, est que plus un auteur a d'imagination, plus nous devons l'estimer un guide dangereux. Cette faculté, sans doute, Malebranche la possédait trop à son gré, et il se croyait, comme on dit, payé pour en médire. Ici encore écoutons le P. Lelong : « Son imagi-

## CHAPITRE II

## EXEMPLES GÉNÉRAUX DE LA FORCE DE L'IMAGINATION.

Il se trouve des exemples fort ordinaires de cette communication d'imagination dans les enfans à l'égard de leurs pères, et encore plus dans les filles à l'égard de leurs mères; dans les serviteurs à l'égard de leurs maîtres, et dans les servantes à l'égard de leurs maîtresses; dans les écoliers à l'égard de leurs précepteurs; dans les courtisans à l'égard des Rois, et généralement dans tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs, pourvu toutefois que les pères, les maîtres et les autres supérieurs aient quelque force d'imagination; car sans cela il pourrait arriver que des enfans et des serviteurs ne recevraient aucune impression considérable de l'imagination faible de leurs pères ou de leurs maîtres.

Il se trouve encore des effets de cette communication dans les personnes d'une condition égale; mais cela n'est pas si ordinaire, à cause qu'il ne se rencontre pas entr'elles un certain respect, qui dispose les esprits à recevoir sans examen les impressions des imaginations fortes. Enfin, il se trouve de ces effets dans les supérieurs à l'égard même de leurs inférieurs, et ceux-ci

nation était si fertile qu'il disait quelquefois que s'il avait voulu faire des contes, il en aurait fait de plus plaisants que la plupart de ceux qu'on a. Il en fournissait quelquefois des exemples dans ses conversations. Il reconnaissait que l'imagination, selon son expression, était la plus méchante pièce de notre sac, et qu'il fallait la mater, lorsqu'elle voulait se révolter, et l'assujettir toujours à la raison. »

ont quelquefois une imagination si vive et si dominante, qu'ils tournent l'esprit de leurs maîtres et de leurs supérieurs, comme il leur plaît.

Il ne sera pas mal aisé de comprendre comment les pères et les mères font des impressions très fortes sur l'imagination de leurs enfans, si l'on considère que ces dispositions naturelles de notre cerveau, qui nous portent à imiter ceux avec qui nous vivons, et à entrer dans leurs sentiments et leurs passions, sont encore bien plus fortes dans les enfans à l'égard de leurs parens que dans tous les autres hommes. L'on en peut donner plusieurs raisons. La première, c'est qu'ils sont de même sang. Car de même que les parens transmettent très souvent dans leurs enfans des dispositions à certaines maladies héréditaires, telles que la goutte, la pierre, la folie, et généralement toutes celles qui ne leur sont point survenues par accident, ou qui n'ont point pour cause seule et unique quelque fermentation extraordinaire des humeurs, comme les fièvres et quelques autres (car il est visible que celles-ci ne se peuvent communiquer), ainsi ils impriment les dispositions de leur cerveau dans celui de leurs enfans, et ils donnent à leur imagination un certain tour, qui les rend tout à fait susceptibles des mêmes sentimens <sup>1</sup>.

La seconde raison, c'est que d'ordinaire les enfans n'ont que très peu de commerce avec le reste des hommes, qui pourraient quelquefois tracer d'autres vestiges dans leur cerveau, et rompre, en quelque façon, l'effort continuel de l'impression paternelle. Car de même qu'un

1. Généralisez ces observations; de ce qui n'est donné que comme une série de cas isolés et remarquables, faites, au contraire, la règle : vous avez l'hérédité, conséquence devant laquelle l'auteur n'aurait pas reculé.

homme qui n'est jamais sorti de son païs, s'imagine ordinairement que les mœurs et les coutumes des étrangers sont tout à fait contraires à la raison, parce qu'elles sont contraires à la coutume de sa ville, au torrent de laquelle il se laisse emporter<sup>1</sup>, ainsi, un enfant qui n'est jamais sorti de la maison paternelle, s'imagine que les sentimens et les manières de ses parens sont la raison universelle; ou plutôt il ne pense pas qu'il puisse y avoir quelques autres principes de raison ou de vertu que leur imitation. Il croit donc tout ce qu'il leur entend dire, et il fait tout ce qu'il leur voit faire.

Mais cette impression des parens est si forte, qu'elle n'agit pas seulement sur l'imagination des enfans, elle agit même sur les autres parties de leur corps. Un jeune garçon marche, parle et fait les mêmes gestes que son père. Une fille de même s'habille comme sa mère, marche comme elle, parle comme elle; si la mère grassaïe, la fille grassaïe; si la mère a quelque tour de tête irrégulier, la fille le prend. Enfin les enfans imitent les parens en toutes choses, jusques dans leurs défauts et dans leurs grimaces, aussi bien que dans leurs erreurs et dans leurs vices.

Il y a encore plusieurs autres causes qui augmentent l'effet de cette impression. Les principales sont l'autorité des parents, la dépendance des enfans et l'amour mutuel des uns et des autres; mais ces causes sont communes aux courtisans, aux serviteurs, et générale-

1. Cf. Montesquieu, *Lettres persanes*, XXX, : «... Je demeurais quelquefois une heure dans une compagnie sans qu'on m'eût regardé, et qu'on m'eût mis en occasion d'ouvrir la bouche; mais, si quelqu'un par hasard apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement : « Ah! ah! Monsieur est Persan! C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan? »

ment à tous les inférieurs aussi bien qu'aux enfans. Nous les allons expliquer par l'exemple des gens de cour

Il y a des hommes qui jugent de ce qui ne paraît point par ce qui paraît : de la grandeur, de la force et de la capacité de l'esprit qui leur sont cachées, par la noblesse, les dignités et les richesses qui leur sont connues. On mesure souvent l'un par l'autre : et la dépendance où l'on est des Grands, le désir de participer à leur grandeur et l'éclat sensible qui les environne, portent souvent les hommes à rendre à des hommes les honneurs divins, s'il m'est permis de parler ainsi. Car si Dieu donne aux Princes l'autorité, les hommes leur donnent l'infailibilité : mais une infailibilité qui n'est point limitée dans quelques sujets ni dans quelques rencontres, et qui n'est point attachée à quelques cérémonies. Les grands savent naturellement toutes choses : ils ont toujours raison, quoiqu'ils décident des questions desquelles ils n'ont aucune connaissance. C'est ne savoir pas vivre que d'examiner ce qu'ils avancent ; c'est perdre le respect que d'en douter ; c'est se révolter, ou pour le moins c'est se déclarer sot, extravagant et ridicule que de les condamner.

Mais lorsque les Grands nous font l'honneur de nous aimer, ce n'est plus alors simplement opiniâtreté, entêtement, rébellion, c'est encore ingratitude et perfidie que de ne se rendre pas aveuglément à toutes leurs opinions : c'est une faute irréparable qui nous rend pour toujours indignes de leurs bonnes grâces. Ce qui fait que les gens de cour, et par une suite nécessaire presque tous les peuples s'engagent sans délibérer dans tous les sentimens de leur souverain, jusques-là

même que dans les vérités de la Religion ils se rendent très souvent à leur fantaisie et à leur caprice <sup>1</sup>.

L'Angleterre et l'Allemagne ne nous fournissent que trop d'exemples de ces soumissions déréglées des peuples aux volontés impies de leurs Princes. Les histoires de ces derniers tems en sont toutes remplies, et l'on a vu quelquefois des personnes avancées en âge, avoir changé quatre ou cinq fois de Religion à cause des divers changemens de leurs Princes.

Les Rois et même les Reines ont, dans l'Angleterre, *le gouvernement de tous les États de leurs Royaumes, soit ecclésiastiques ou civils en toutes causes* <sup>2</sup>.

Ce sont eux qui approuvent les liturgies, les Offices des Fêtes, et la manière dont on doit administrer et recevoir les Sacremens. Ils ordonnent, par exemple, que l'on n'adore point Jésus-Christ lorsque l'on communie, quoiqu'ils obligent encore de le recevoir à genoux, selon l'ancienne coutume. En un mot, ils changent toutes choses dans leurs liturgies pour la conformer aux nouveaux Articles de leur Foi, et ils ont aussi le droit de juger de ces Articles avec leur Parlement, comme

4. Un pur effet de l'esprit de courtoisnerie, telle serait la raison unique des succès de la Réforme. C'est là, en vérité, une explication bien étroite. Mais nous savons et Malebranche nous a lui-même appris quel était son dédain pour l'histoire, fût-ce la contemporaine : « J'aime bien mieux, disait-il, que les livres qui contiennent la science des faits soient dans notre bibliothèque que dans ma tête. » Le biographe qui rapporte cette boutade dit ensuite : « Il avait un si grand dégoût pour l'histoire et la science des faits que, lorsqu'il voulait plaisanter, il disait qu'il ne voulait pas être plus savant qu'Adam, qui ne savait ni histoire, ni géographie, ni chronologie. » Comment s'étonner, après cela, que l'écrivain apprécie avec une telle insuffisance les graves événements historiques auxquels il fait allusion dans ce chapitre ?

2. « Art. 37 de la *Religion de l'Église anglicane.* » (N. de M.)



le Pape avec le Concile, ainsi que l'on peut voir dans les Statuts d'Angleterre et d'Irlande faits au commencement du règne de la reine Élisabeth. Enfin, on peut dire que les Rois d'Angleterre ont même plus de pouvoir sur le spirituel que sur le temporel de leurs sujets, parce que ces misérables peuples et ces enfans de la terre, se souciant bien moins de la conservation de la foi que de la conservation de leurs biens, ils entrent facilement dans tous les sentimens de leurs Princes, pourvu que leur intérêt temporel n'y soit point contraire.

Les révolutions qui sont arrivées dans la Religion en Suède et en Danemarck<sup>1</sup>, nous pourraient encore servir de preuve de la force que quelques esprits ont sur les autres, mais toutes ces révolutions ont encore eu plusieurs autres causes très considérables. Ces changemens surprenans sont bien des preuves de la communication contagieuse de l'imagination; mais des preuves trop grandes et trop vastes. Elles étonnent et elles éblouissent plutôt les esprits qu'elles ne les éclairent, parce qu'il y a trop de causes qui concourent à la production de ces grands événemens.

Si les courtisans et tous les autres hommes abandonnent souvent des vérités certaines, des vérités essentielles, des vérités qu'il est nécessaire de soute-

1. Allusion au rôle prépondérant que jouèrent Gustave Vasa et Christian III dans l'établissement du luthéranisme en ces deux pays. Le premier, par le décret connu dans l'histoire de Suède sous le nom de *recès* de Vesteras (1527), rendit irrévocable sa rupture avec l'Église, et son règne fut contre le haut clergé catholique une longue persécution. Christian III, monté sur le trône de Danemark en 1534, fils lui-même du luthéranien Frédéric 1<sup>er</sup>, procédait, en 1536, à l'abolition du catholicisme en ses États par l'arrestation des prélats et la confiscation des biens du clergé.

nir, ou de se perdre pour une éternité; il est visible qu'ils ne se hasarderont pas de défendre des vérités abstraites, peu certaines et peu utiles. Si la Religion du Prince fait la Religion de ses sujets, la raison du Prince sera aussi la raison de ses sujets. Et ainsi les sentimens du prince seront toujours à la mode : ses plaisirs, ses passions, ses yeux, ses paroles, ses habits, et généralement toutes ses actions seront à la mode : car le Prince est lui-même comme la mode essentielle, et il ne se rencontre presque jamais qu'il fasse quelque chose qui ne devienne pas à la mode. Et comme toutes les irrégularités de la mode ne sont que des agrémens et des beautés, il ne faut pas s'étonner si les Princes agissent si fortement sur l'imagination des autres hommes.

Si Alexandre penche la tête, ses courtisans penchent la tête. Si Denis <sup>1</sup> le Tyran s'applique à la Géométrie à l'arrivée de Platon dans Syracuse, la Géométrie devient aussitôt à la mode, et le Palais de ce Roi, dit Plutarque, se remplit incontinent de poussière par le grand nombre de ceux qui traçent des figures. Mais dès que

1. Ce Denys était le fils de Denys l'Ancien. Platon, qui avait été introduit à la cour de Syracuse par le beau-frère de celui-ci, Dion, n'eut pas à se louer de ce voyage. Disgracié, vendu comme un esclave, il ne fut rendu à Athènes que par la bonté du Cyrénéen Annicéris. Vingt ans plus tard, en 368, à la mort de Denys l'Ancien, il n'en revenait pas moins à Syracuse, sur l'appel de Dion et des pythagoriciens, qui comptaient sur son autorité et ses conseils pour diriger vers le bien l'âme du jeune tyran. Platon était trop séduit par cette offre pour résister : l'occasion ne s'offrait-elle pas à lui de réaliser son idéal de gouvernement, où les rois seraient philosophes? C'est ainsi que l'étude, la méditation, les sciences et en particulier la géométrie furent un instant très à la mode à la cour de Syracuse; l'amitié du philosophe et du tyran eut sa lune de miel. A cette trop courte période se rapporte l'anecdote de Plutarque.

Platon se met en colère contre lui et que ce Prince se dégoûte de l'étude et s'abandonne de nouveau à ses plaisirs, ses courtisans en font aussitôt de même. Il semble, continue cet Auteur, qu'ils soient enchantés et qu'une Circé les transforme en d'autres hommes. Ils passent de l'inclination pour la Philosophie à l'inclination pour la débauche, et de l'horreur de la débauche à l'horreur de la Philosophie. C'est ainsi que les Princes peuvent changer les vices en vertus, et les vertus en vices, et qu'une seule de leurs paroles est capable d'en changer toutes les idées. Il ne faut d'eux qu'un mot, qu'un geste, qu'un mouvement des yeux ou des lèvres pour faire passer la science et l'érudition pour une basse pédanterie; la témérité, la brutalité, la cruauté, pour grandeur de courage; et l'impiété et le libertinage, pour force et pour liberté d'esprit.

Mais cela, aussi bien que tout ce que je viens de dire, suppose que ces Princes aient l'imagination forte et vive : car s'ils avaient l'imagination faible et languissante, ils ne pourraient pas animer leurs discours, ni leur donner ce tour et cette force qui soumet et qui abbat invinciblement les esprits faibles.

Si la force de l'imagination toute seule et sans aucun secours de la raison peut produire des effets si surprenans, il n'y a rien de si bizarre ni de si extravagant qu'elle ne persuade, lorsqu'elle est soutenue par quelques raisons apparentes. En voici des preuves.

Un ancien Auteur<sup>1</sup> rapporte qu'en Éthiopie les gens de cour se rendaient boiteux et difformes, qu'ils se coupaient quelques membres, et qu'ils se donnaient même la mort pour se rendre semblables à leurs Princes. On

1. « Diodore de Sicile, *Bibl. hist.*, l. 3. » (N. de M.)

avait honte de paraître avec deux yeux, et de marcher droit à la suite d'un Roi borgne et boiteux ; de même qu'on n'oserait à présent paraître à la Cour avec la fraise et la toque, ou avec des bottines blanches et des éperons dorés. Cette mode des Éthiopiens était fort bizarre et fort incommode, mais cependant c'était la mode. On la suivait avec joie et on ne songeait pas tant à la peine qu'il fallait souffrir qu'à l'honneur qu'on se faisait de paraître plein de générosité et d'affection pour son Roi. Enfin cette fausse raison d'amitié, soutenant l'extravagance de la mode, l'a fait passer en coutume et en loi qui a été observée fort longtems.

Les relations de ceux qui ont voyagé dans le Levant, nous apprennent que cette coutume se garde dans plusieurs pays, et encore quelques autres aussi contraires au bon sens et à la raison. Mais il n'est pas nécessaire de passer deux fois la ligne, pour voir observer religieusement des loix et des coutumes déraisonnables, ou pour trouver des gens qui suivent des modes incommodes et bizarres : il ne faut pas sortir de la France, pour cela. Partout où il y a des hommes sensibles aux passions, et où l'imagination est maîtresse de la raison il y a de la bizarrerie et une bizarrerie incompréhensible. Si l'on ne souffre pas tant de douleur à tenir son sein découvert pendant les rudes gelées de l'hyver, et à se serrer le corps durant les chaleurs excessives de l'été, qu'à se crever un œil ou à se couper un bras, on devrait souffrir davantage de confusion. La peine n'est pas si grande, mais la raison qu'on a de l'endurer n'est pas si apparente : ainsi il y a pour le moins une égale bizarrerie. Un Éthiopien peut dire que c'est par générosité qu'il se creve un œil ; mais que peut dire une Dame Chrétienne qui fait parade de ce que la pudeur

naturelle et la Religion l'obligent de cacher ? Que c'est la mode et rien davantage. Mais cette mode est bizarre, incommode, malhonnête, indigne en toutes manières ; elle n'a point d'autre source qu'une manifeste corruption de la raison, et qu'une secrète corruption du cœur ; on ne la peut suivre sans scandale : c'est prendre ouvertement le parti du dérèglement de l'imagination contre la raison, de l'impureté contre la pureté, de l'esprit du monde contre l'esprit de Dieu : en un mot, c'est violer les loix de la raison et les loix de l'Évangile que de suivre cette mode. N'importe, c'est la mode : c'est-à-dire une loi plus sainte et plus inviolable que celle que Dieu avait écrite de sa main sur les Tables de Moïse, et que celle qu'il grave avec son esprit dans le cœur des Chrétiens.

En vérité, je ne sçai si les Français ont tout à fait droit de se moquer des Éthiopiens et des Sauvages. Il est vrai que si on voyait pour la première fois un Roi borgne ou boiteux n'avoir à sa suite que des boiteux et des borgnes, on aurait peine à s'empêcher de rire. Mais avec le tems on n'en rirait plus, et l'on admirerait peut-être davantage la grandeur de leur courage et de leur amitié qu'on ne se raillerait de la faiblesse de leur esprit. Il n'est pas de même des modes de France. Leur bizarrerie n'est point soutenue de quelque raison apparente : et si elles ont l'avantage de n'être pas si fâcheuses, elles n'ont pas toujours celui d'être aussi raisonnables. En un mot, elles portent le caractère d'un siècle encore plus corrompu, dans lequel rien n'est assez puissant pour modérer le dérèglement de l'imagination.

Ce qu'on vient de dire des gens de cour, se doit aussi entendre de la plus grande partie des serviteurs à

l'égard de leurs maîtres, des servantes à l'égard de leurs maîtresses, et pour ne pas faire un dénombrement assez inutile, cela se doit entendre de tous les inférieurs à l'égard de leurs supérieurs : mais principalement des enfans à l'égard de leurs parens, parce que les enfans sont dans une dépendance toute particulière de leurs parens : que leurs parens ont pour eux une amitié et une tendresse, qui ne se rencontre pas dans les autres, et, enfin, parce que la raison porte les enfans à des soumissions et à des respects que la même raison ne règle pas toujours.

Il n'est pas absolument nécessaire, pour agir dans l'imagination des autres, d'avoir quelque autorité sur eux, et qu'ils dépendent de nous en quelque manière : la seule force d'imagination suffit quelquefois pour cela. Il arrive souvent que des inconnus, qui n'ont aucune réputation, et pour lesquels nous ne sommes prévenus d'aucune estime, ont une telle force d'imagination, et, par conséquent, des expressions si vives et si touchantes, qu'ils nous persuadent sans que nous sachions ni pourquoi ni même de quoi nous sommes persuadés. Il est vrai que cela semble fort extraordinaire, mais cependant il n'y a rien de plus commun.

Or cette persuasion imaginaire ne peut venir que de la force d'un esprit visionnaire, qui parle vivement sans savoir ce qu'il dit, et qui tourne ainsi les esprits de ceux qui l'écoutent, à croire fortement sans savoir ce qu'ils croient. Car la plupart des hommes se laissent aller à l'effort de l'impression sensible qui les étourdit et les éblouit, et qui les pousse à juger par passion de ce qu'ils ne conçoivent que fort confusément. On prie ceux qui liront cet ouvrage de penser à ceci, d'en remarquer des exemples dans les conversations

où ils se trouveront, et de faire quelque réflexion sur ce qui se passe dans leur esprit en ces occasions. Cela leur sera beaucoup plus utile qu'ils ne peuvent se l'imaginer.

Mais il faut bien considérer qu'il y a deux choses qui contribuent merveilleusement à la force de l'imagination des autres sur nous. La première est un air de piété et de gravité ; l'autre est un air de libertinage et de fierté. Car, selon notre disposition à la piété ou au libertinage, les personnes qui parlent d'un air grave et pieux, ou d'un air fier et libertin, agissent fort diversement sur nous.

Il est vrai que les uns sont bien plus dangereux que les autres ; mais il ne faut jamais se laisser persuader par les manières ni des uns ni des autres, mais seulement par la force de leurs raisons. On peut dire gravement et modestement des sottises, et d'une manière dévote des impiétés et des blasphèmes. Il faut donc examiner si les esprits sont de Dieu, selon le conseil de saint Jean <sup>1</sup>, et ne pas se fier à toutes sortes d'esprits. Les démons se transforment quelquefois en Anges de lumière, et l'on trouve des personnes à qui l'air de piété est comme naturel, et par conséquent dont la réputation est d'ordinaire fortement établie, qui dispensent les hommes de leurs obligations essentielles, et même de celle d'aimer Dieu et le prochain, pour les rendre esclaves de quelque pratique et de quelque cérémonie pharisienne <sup>2</sup>.

1. « 1<sup>re</sup> Épître, ch. iv. » (N. de M.)

2. Souvenir direct des *Provinciales*. V. notamment la fin de la X<sup>e</sup>, relative à l'amour de Dieu : « On viole le *grand commandement qui comprend la loi et les prophètes* ; on attaque la piété dans le cœur ; on en ôte l'esprit qui donne la vie ; on dit que l'amour de

Mais les imaginations fortes desquelles il faut éviter avec soin l'impression et la contagion, sont certains esprits par le monde qui affectent la qualité d'esprits forts; ce qui ne leur est pas difficile d'acquérir. Car il n'y a maintenant qu'à nier d'un certain air le péché originel, l'immortalité de l'âme, ou se railler de quelque sentiment reçu dans l'Église, pour acquérir la rare qualité d'esprit fort parmi le commun des hommes.

Ces petits esprits ont d'ordinaire beaucoup de feu, et un certain air libre et fier qui domine, et qui dispose les imaginations faibles à se rendre à des paroles vives et spéciieuses, mais qui ne signifient rien à des esprits attentifs. Ils sont tout à fait heureux en expressions, quoique très malheureux en raisons. Mais parce que les hommes, tout raisonnables qu'ils sont, aiment beaucoup mieux se laisser toucher par le plaisir sensible de l'air et des expressions, que de se fatiguer dans l'examen des raisons; il est visible que ces esprits doivent l'emporter sur les autres, et communiquer ainsi leurs erreurs et leur malignité, par la puissance qu'ils ont sur l'imagination des autres hommes.

Dieu n'est pas nécessaire au salut; et on va même jusqu'à prétendre que *cette dispense d'aimer Dieu est l'avantage que Jésus-Christ a apporté au monde*. C'est le comble de l'impiété. Le prix du sang de Jésus-Christ sera de nous obtenir la dispense de l'aimer !... Étrange théologie de nos jours ! » — Cf. également l'anecdote que contera M<sup>me</sup> de Sévigné dans sa lettre du 13 janvier 1690 à M<sup>me</sup> de Grignan : «... Despréaux s'échauffe, et criant comme un fou : « Quoi, mon Père, direz-vous qu'un des vôtres n'ait pas fait imprimer dans un de ses livres qu'un chrétien n'est pas obligé d'aimer Dieu ? Osez-vous dire que cela est faux ? — Monsieur, dit le Père en fureur, il faut distinguer. — Distinguer, dit Despréaux, distinguer, morbleu ! distinguer, distinguer si nous sommes obligés d'aimer Dieu ! »



## CHAPITRE III

I. — DE LA FORCE DE L'IMAGINATION DE CERTAINS AUTEURS. —  
II. DE TERTULLIEN.

I. Une des plus grandes et des plus remarquables preuves de la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, c'est le pouvoir qu'ont certains Auteurs de persuader sans aucunes raisons. Par exemple, le tour des paroles de Tertullien, de Sénèque, de Montagne et de quelques autres a tant de charmes, et tant d'éclat, qu'il éblouit l'esprit de la plupart des gens, quoique ce ne soit qu'une faible peinture, et comme l'ombre de l'imagination de ces Auteurs. Leurs paroles, toutes mortes qu'elles sont, ont plus de vigueur que la raison de certaines gens. Elles entrent, elles pénètrent, elles dominent dans l'âme d'une manière si impérieuse, qu'elles se font obéir sans se faire entendre et qu'on se rend à leurs ordres sans les savoir. On veut croire, mais on ne sait que croire; car lorsqu'on veut savoir précisément ce qu'on croit, ou ce qu'on veut croire, et qu'on s'approche, pour ainsi dire, de ces fantômes pour les reconnaître, ils s'en vont souvent en fumée avec tout leur appareil et tout leur éclat.

Quoique les livres des Auteurs que je viens de nommer, soient très propres pour faire remarquer la puissance que les imaginations ont les unes sur les autres, et que je les propose pour exemple, je ne prétends pas toutefois les condamner en toutes choses. Je ne puis

m'empêcher d'avoir de l'estime pour certaines beautés qui s'y rencontrent, et de la déférence pour l'approbation universelle qu'ils ont eue pendant plusieurs siècles. Je proteste encore que j'ai beaucoup de respect pour quelques ouvrages de Tertullien, principalement pour son Apologie contre les Gentils, et pour son livre des Prescriptions contre les hérétiques, et pour quelques endroits des Livres de Sénèque, quoique je n'aye pas beaucoup d'estime pour tout le livre de la Montagne.

H. Tertullien<sup>1</sup> était, à la vérité, un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter enfin qu'il ne fût visionnaire dans le sens que j'ai expliqué auparavant, et qu'il n'eût presque toutes

1. Tertullien, l'une des gloires de l'Église latine, et à coup sûr l'un de ses plus grands docteurs (né à Carthage vers 160, m. vers 245). Après avoir embrassé le christianisme, à la défense duquel il composa son livre le plus important : l'*Apologeticus adversus gentes*, il s'éloigna à la longue de l'orthodoxie, au point de témoigner de la faveur aux doctrines du célèbre hérésiarque Montanus, fait affirmé et à demi excusé par saint Jérôme (*de Vir. ill.*, 53). Ces doctrines, il les rejeta enfin, mais n'en demeura pas moins dogmatiquement séparé de l'Église. Séparation sans haine ni malveillance : car, même alors, il polémisait avec son éloquence accoutumée contre les hérésies nouvelles qui surgissaient en Afrique. De là cette position incertaine que Tertullien occupe dans les annales du catholicisme ; revendiqué par les uns, renoncé par les autres, objet à la fois d'admiration et de défiance. Bossuet le cite à tout propos ; et nous voyons ici que Malebranche inclinera plutôt à le tenir en suspicieux. « Ce même Tertullien, écrivait dès le v<sup>e</sup> siècle Vincent de Lérins, peu fidèle au dogme catholique, c'est-à-dire à la croyance ancienne et universelle, et moins heureux qu'éloquent, a changé de sentiments ; il a vérifié enfin ce que saint Hilaire a dit de lui, que, par ses dernières erreurs, il a ôté l'autorité à ceux de ses écrits que l'on approuvait le plus. » (*Commonitorium*, c. xviii.)

les qualités que j'ai attribuées aux esprits visionnaires<sup>1</sup>. Le respect qu'il eut pour les visions [de Montanus<sup>2</sup> et pour ses Prophétesses<sup>3</sup> est une preuve incontes-

1. Ce sont les visionnaires d'imagination, ceux en qui « l'imagination domine sur l'âme » et dont les traces n'attendent pas « les ordres de la volonté » ; ces demi-fous enfin dont il a été question ch. I, 4.

2. Si un personnage mérita le nom de visionnaire, ce fut bien en effet Montan, illuminé du <sup>ii</sup>e siècle, né en Mysie, sur la frontière de la Phrygie, le chef d'une des sectes les plus redoutables au christianisme adolescent. Ses contradicteurs ont expliqué par les déceptions de son âme ambitieuse sa défection à l'Église. « L'admiration qu'il excita en Phrygie fut extraordinaire. Tel de ses disciples prétendait avoir plus appris dans ses livres que dans la loi, les prophètes et les évangélistes réunis. On croyait qu'il avait reçu la plénitude du Paraclet ; parfois on le prenait pour le Paraclet lui-même, c'est-à-dire pour le Messie. On alla jusqu'à dire : « Le Paraclet a révélé de plus grandes choses par Montanus que le Christ par l'Évangile. » La loi et les prophètes furent considérés comme l'enfance de la religion ; l'Évangile en fut la jeunesse ; la venue du Paraclet fut censée être le signe de sa maturité. » (E. Renan, *Marc-Aurèle*, ch. xm.) Montan aurait vécu jusqu'en 212, sous le règne de Caracalla : suivant un dire on ne peut plus problématique, il se serait pendu. Pour comprendre qu'il ait pu un moment séduire un esprit tel que Tertullien, alléguer ses « visions » serait peu suffisant. Il faut se rappeler le rigorisme extrême de Tertullien. Or le montanisme était de nature à l'attirer par son affectation de sévérité. Voici ce que nous dit un écrivain ecclésiastique autorisé : « Montan et ses premiers disciples ne changèrent rien à la foi renfermée dans le symbole ; mais ils prétendirent que leur morale était beaucoup plus parfaite que celle des apôtres ; elle était en effet plus austère : 1<sup>o</sup> Ils refusaient pour toujours la pénitence et la communion à tous les pécheurs qui étaient tombés dans de grands crimes... 2<sup>o</sup> Ils imposaient à leurs sectateurs de nouveaux jeûnes et des abstinences extraordinaires... 3<sup>o</sup> Ils condamnaient les secondes noces comme des adultères... 4<sup>o</sup> Ils prétendaient qu'il n'était pas permis de fuir pour éviter la persécution... » (*Dictionnaire de Théologie* par l'abbé Bergier, art. *Montanistes*.) Cette morale surtout dut plaire à l'auteur de l'*Apologétique*, sorte de janséniste en avance de 1,500 ans.

3. Ce sont deux dames romaines, considérables par leur naissance et qui embrassèrent le Montanisme avec une incroyable

table de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportemens, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérèglement de son imagination. Combien de mouvemens irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures? Combien de raisons pompeuses et magnifiques, qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit.

A quoi sert, par exemple, à cet Auteur, qui veut se justifier d'avoir pris le manteau de Philosophe, au lieu de la robe ordinaire, de dire que ce manteau avait autrefois été en usage dans la ville de Carthage? Est-il permis présentement de prendre la toque et la fraise, à cause que nos pères s'en sont servis? Et les femmes peuvent-elles porter des vertugadins et des chaperons, si ce n'est au carnaval, lorsqu'elles veulent se déguiser en masque?

Que peut-il conclure de ces descriptions pompeuses et magnifiques des changements qui arrivent dans le monde, et que peuvent-elles contribuer à sa justification? La Lune est différente dans ses phases, l'année dans ses saisons, les campagnes changent de face l'hiver et l'été. Il arrive des débordemens d'eaux qui noient des provinces entières, et des tremblemens de terre qui les engloutissent. On a bâti de nouvelles villes; on a établi de nouvelles colonies; on a vu des inondations de peuples qui ont ravagé des païs entiers; enfin toute la nature est sujette au changement. Donc il a eu

ferveur : Priscille et Maximille. « Elles avaient dû quitter l'état de mariage pour embrasser la carrière prophétique... Maximille annonçait d'atroces guerres, des catastrophes, des persécutions. Elle survécut à Priscille, et mourut en soutenant qu'après elle il n'y aurait plus d'autre prophétie jusqu'à la fin des temps. » (E. Renan, *loc cit.*)

raison de quitter la robe pour prendre le manteau. Quel rapport entre ce qu'il doit prouver et entre tous ces changemens, et plusieurs autres qu'il recherche avec grand soin, et qu'il décrit avec des expressions forcées, obscures et guindées. Le Paon se change à chaque pas qu'il fait, le serpent, entrant dans quelque trou étroit, sort de sa propre peau, et se renouvelle : donc il a raison de changer d'habit? Peut-on de sang-froid et de sens rassis tirer de pareilles conclusions, et pourrait-on les voir tirer sans rire, si cet Auteur n'étourdissait et ne troublait l'esprit de ceux qui le lisent<sup>1</sup>?

Presque tout le reste de ce petit livre *de Pallio* est plein de raisons aussi éloignées de son sujet que celles-ci, lesquelles certainement ne prouvent qu'en étourdissant, lorsqu'on est capable de se laisser étourdir ; mais il serait assez inutile de s'y arrêter davantage. Il suffit de dire ici que si la justesse de l'esprit, aussi bien que la clarté et la netteté dans le discours, doivent

1. Ce petit ouvrage est avec son *de Habitu muliebri*, son *de Monogamia*, son *de Jejunis*, et quelques autres, un de ceux où se trahissent le mieux ses goûts pour la morale rigoriste de Montan. Il fut, de l'avis des critiques, composé pour les Carthaginois (c'est à eux qu'il s'adresse : *Principes semper Africæ, viri Carthaginienses, vetustate nobiles*, etc.) à l'époque de sa vie où il s'était jeté dans la pénitence et se tenait systématiquement éloigné du monde (*de Pall.*, V). Il avait quitté la toge pour le pallium, vêtement de la modestie et de la pauvreté. Il symbolisait par là son abandon de la vie aimable pour l'humilité et la retraite. Sans doute ses concitoyens lui avaient témoigné quelque surprise de ce changement. C'est pour se justifier auprès d'eux qu'il composa cet opuscule si plein d'une érudition ingénieuse et déplacée, et dans lequel il est très vrai que le plaidoyer est par trop disproportionné à la cause : tous les bouleversements de la nature et de l'humanité allégués pour s'excuser de vêtir désormais un manteau ! Quelle démonstration énorme pour une aussi mince conclusion !

toujours paraître en tout ce qu'on écrit, puisqu'on ne doit écrire que pour faire connaître la vérité, il n'est pas possible d'excuser cet Auteur, qui, au rapport même de Saumaise <sup>1</sup>, le plus grand Critique de nos jours, a fait tous ses efforts pour se rendre obscur ; et qui a si bien réussi dans son dessein, que ce Commentateur était prêt de jurer qu'il n'y avait personne qui l'entendit parfaitement <sup>2</sup>. Mais quand le génie de la nation, la fantaisie de la mode qui régnait en ce tems-là, et enfin la nature de la satire ou de la raillerie seraient capables de justifier en quelque manière ce beau dessein de se rendre obscur et incompréhensible ; tout cela ne pourrait excuser les méchantes raisons et l'égarément d'un Auteur qui, dans plusieurs autres de ses ouvrages, aussi bien que dans celui-ci, dit tout ce qui lui vient dans l'esprit ; pourvu que ce soit quelque pensée extraordinaire, et qu'il ait quelque expression

1. Claude de Saumaise, l'un des plus grands critiques français (1588-1653), le plus adulé à coup sûr. Balzac le proclama *infaillible* ; la reine Christine de Suède brigua longtemps l'honneur de l'avoir à sa cour, et l'Académie de Leyde où lui fut offerte et donnée la place illustrée par Scaliger, déclara un jour ne pas plus pouvoir « se passer de Saumaise que le monde ne peut se passer du soleil ». — *Même de Saumaise*, dit à dessein et malicieusement Malebranche : car l'édition que le grand érudit donna du *de Pallio* (Paris, 1622) lui fut à lui-même une occasion de renchérir encore sur Tertullien et de faire montre de son savoir, en s'étendant avec complaisance sur ce que l'on connaissait des vêtements des Romains.

2. « Multos etiam vidi postquam bene æstuassent ut eum assequerentur, nihil præter sudorem et inanem animi fatigationem lucratos, ab ejus lectione discessisse. Sic qui Scotinus haberi viderique dignus, qui hoc cognomentum haberet, voluit, adeo quod voluit a semetipso impetravit, et efficere id quod optabat valuit, ut liquido jurare ausim neminem ad hoc tempus extitisse, qui possit jurare hunc libellum a capite ad calcem usque totum a se non minus bene intellectum quam lectum. » (*Salm., in epist. ded. Comm. in Tert.*) (N. de M.)

hardie par laquelle il espère faire parade de la force, ou pour mieux dire, du dérèglement de son imagination.

---

## CHAPITRE IV

## DE L'IMAGINATION DE SÉNÈQUE.

L'imagination de Sénèque<sup>1</sup> n'est quelquefois pas mieux réglée que celle de Tertullien. Ses mouvemens impétueux l'emportent souvent dans des païs qui lui sont inconnus, où néanmoins il marche avec la même assurance que s'il sçavait où il est et où il va. Pourvu qu'il fasse de grands pas, des pas figurés, et dans une juste cadence, il s' imagine qu'il avance beaucoup; mais il ressemble à ceux qui dansent, qui finissent toujours où ils ont commencé.

Il faut bien distinguer la force et la beauté des paroles de la force et de l'évidence des raisons. Il y a sans doute beaucoup de force et quelque beauté dans les paroles de Sénèque, mais il y a très peu de force et d'évidence dans ses raisons. Il donne par la force de

1. L'exemple de Sénèque est heureusement choisi comme preuve des fautes de raison et de goût où fait tomber le trop d'imagination. L. Annaeus Seneca, dont la vie s'offre à nous comme un tissu de vertus réelles, de faiblesses et de contradictions; tour à tour conseiller sévère de Néron son élève, et approbateur du meurtre d'Agrippine, ami de la pauvreté et couvert de richesses, sans doute acquises par la banque; auteur de Traités sublimes et d'oraisons funèbres déplorables, comme la *Consolation à Polybe*, mérite cependant cette justice, qu'on ne l'estime pas un charlatan : *non sum sapiens*, disait-il avec modestie. Ses œuvres, elles aussi, offrent une contradiction perpétuelle : le con-

son imagination un certain tour à ses paroles, qui touche, qui agite, et qui persuade par impression ; mais il ne leur donne pas cette netteté et cette lumière pure qui éclaire et qui persuade par évidence. Il convainc parce qu'il émeut et parce qu'il plaît ; mais je ne crois pas qu'il lui arrive de persuader ceux qui le peuvent lire de sang-froid, qui prennent garde à la surprise, et qui ont coutume de ne se rendre qu'à la clarté et à l'évidence des raisons. En un mot, pourvu qu'il parle et qu'il parle bien, il se met peu en peine de ce qu'il dit, comme si on pouvait bien parler sans savoir ce qu'on dit : et aussi il parle sans que l'on sache souvent ni de quoi ni comment on est persuadé, comme si on devait jamais se laisser persuader de quelque chose sans la concevoir distinctement, et sans avoir examiné les preuves qui la démontrent.

Qu'y a-t-il de plus pompeux et de plus magnifique que l'idée qu'il nous donne de son Sage, mais qu'y a-t-il au fond de plus vain et de plus imaginaire ? Le portrait qu'il fait de Caton est trop beau pour être naturel ; ce n'est que du fard et que du plâtre qui ne donne dans la vue que de ceux qui n'étudient et qui ne connaissent point la nature. Caton était un homme sujet à la misère des hommes :

traste est permanent entre l'enflure du style et la pauvreté des raisons. Le Stoïcisme, doctrine déjà si mal assise par elle-même, s'affaiblit encore en passant par ses mains. L'éducation que Sénèque avait reçue à Rome fut d'ailleurs bien plus littéraire que philosophique. On rapporte que ses débuts éclatants d'orateur lui valurent la jalousie de Caligula et faillirent lui coûter la vie. A Rome, la philosophie était alors principalement une préparation à l'éloquence. Aussi, ne faut-il pas s'étonner que Sénèque, même quand il touchait la métaphysique et la morale, soit toujours demeuré orateur.



*Itaque non refert quam multa in illum tela conjiçantur, cum sit nulli penetrabilis. Quomodo quorundam lapidum incerpugnabilis ferro duritia est, nec secari adamas, aut caedi vel teri potest, sed incurrentia ultro retundit : quemulmodum projecti in altum scopuli mare frangunt, nec ipsi ulla sævitia vestigia tot verberati sæculis ostentant : ita sapientis animus solidus est, et id roboris collegit, ut tam tutus sit ab injuria quam illa quæ extuli. (Sen., cap. v., Tract. quod in sapientem non cadit injuria 2.)*

Il n'était <sup>1</sup> point invulnérable, c'est une idée; ceux qui le frappaient, le blessaient. Il n'avait ni la dureté du diamant, que le fer ne peut briser, ni la fermeté des rochers, que les flots ne peuvent ébranler, comme Sénèque le prétend. En un mot, il n'était point insensible; et le même Sénèque se trouve obligé d'en tomber d'accord, lorsque son imagination s'est un peu refroidie, et qu'il fait davantage de réflexion à ce qu'il dit.

Mais quoi donc! n'accordera-t-il pas que son Sage <sup>3</sup> peut devenir misérable, puisqu'il accorde qu'il n'est pas insensible à la douleur? Non, sans doute, la douleur ne touche pas son Sage; la crainte de la douleur ne l'inquiète pas; son Sage est au-dessus de la fortune et

1. Nous gardons la disposition typographique adoptée dans la 6<sup>e</sup> édition. par conséquent, celle qu'a approuvée Malebranche.

2. C'est le Traité adressé par Sénèque à Serenus et plus connu sous le titre : *de Constantia Sapientis*.

3. Ce Sage était l'idéal que le Stoïcisme proposait à la volonté humaine : la condition essentielle pour y atteindre était l'abdication radicale de la sensibilité. Réduit à n'être plus qu'une raison, mieux encore une liberté, le Sage se mettait bien au-dessus des vicissitudes de la fortune, n'avait qu'indifférence pour tout ce que l'on appelle douleur ou plaisir, bonheur ou adversité. Un pareil état paraît sublime; mais nous avons en nous-mêmes une force qui peut nous y élever : la volonté libre. Toute victoire que nous remportons sur nos sens et sur nos passions nous en rapproche d'un degré. Et le jour où l'un de nous se serait pleinement affranchi de ses instincts et de sa sensibilité, le miracle serait accompli : on le pourrait saluer du nom de Sage.

de la malice des hommes : ils ne sont pas capables de l'inquiéter.

Il n'y a point de murailles et de tours dans les plus fortes places que les béliers et les autres machines ne fassent trembler, et ne renversent avec le tems. — Mais il n'y a point de machines assez puissantes pour ébranler l'esprit de son Sage. Ne lui comparez pas les murs de Babylone qu'Alexandre a forcés, ni ceux de Carthage et de Numance qu'un même bras a renversés, ni enfin le Capitole et la citadelle qui gardent encore à présent des marques que les ennemis s'en sont rendus les maîtres. Les flèches que l'on tire contre le soleil ne montent pas jusqu'à lui. Les sacrilèges que l'on commet, lorsque l'on renverse les temples, et qu'on en brise les images, ne nuisent pas à la divinité. Les Dieux mêmes<sup>1</sup> peuvent être accablés sous les ruines de leurs temples : mais son Sage n'en sera pas

*Adsum hoc vobis probaturus : sub isto tot civitatum eversore munimenta incursu arietis labefieri, et turrium altitudinem cuniculis ac latentibus fossis repente residere, et æquatorem editissimus arces aggerem crescere. At nulla machinamenta posse reperiri, quæ bene fundatum animam agitent. Et plus bas : Non Babylonis muros illi contuleris, quod Alexander intravit; non Carthaginis aut Numantiæ mœnia una manu capta; non Capitolium arcemque: habent ista hostile vestigium. (Ch. vi.)*

*Quid tu putas eum stolidus ille Rex multitudine telorum diem obscurasset, ullam sagittam in solem incidisse? Ut caelestia humanas manus effugiunt et ab his qui templa diruunt aut simulacra conflant, nihil divinitati nocetur, ita quidquid fit in sapientem protervè, petulanter, superbè, frustra tentatur. (Ch. iv.)*

1. Chrysippe s'était contenté de prétendre que Jupiter n'est en rien supérieur au Sage : il en avait fait deux égaux qui se rendent mutuellement service. (Plutarque, *adv. Stoïc.*, 33.) Sénèque ne trouve pas que ce soit assez. A la suite de Q. Sextius, il prétend plus encore : il met le Sage au-dessus des dieux. Ceux-ci, en effet, font le bien par nature : le beau mérite ! celui-là par volonté : à la bonne heure ! voilà la vraie vertu !

*Inter fragorem templorum super Deos suos cadentium uni homini pax fuit. (Ch. v.) Non est ut dicas ita ut soles, hunc sapientem nostrum nusquam inveniri. Non fingimus istud humani ingenii vanum decus, nec ingentem imaginem rei falsæ concipimus : sed qualem confirmamus, exhibuimus, et exhibebimus. Cæterum hic ipse M. Cato vereor ne supra nostrum exemplar sit. (Ch. vii.)*

*Videor mihi intueri animum tuum incensum, et effervescentem ; paras acclamare : Hæc sunt, quæ auctoritatem præceptis vestris detrahant. Magna promittitis, et quæ ne optari quidem, nedum credi possunt. Et plus bas : Ita sublato alte supercilio in eadem, quæ cæteri, descenditis mutatis rerum nominibus ; tale ita-*

accablé ; ou plutôt, s'il en est accablé, il n'est pas possible qu'il en soit blessé.

« Mais ne croyez pas, dit Sénèque, que ce Sage que je vous dépeins ne se trouve nulle part. Ce n'est pas une fiction pour élever sottement l'esprit de l'homme. Ce n'est pas une grande idée sans réalité et sans vérité<sup>1</sup> ; peut-être même que Caton<sup>2</sup> passe cette idée.

« Mais il me semble, continue-t-il, que je vois que votre esprit s'agite et s'échauffe. Vous voulez dire peut-être que c'est se rendre méprisable que de promettre des choses qu'on ne peut ni croire ni espérer ; et que les Stoïciens ne font que changer le nom des choses, afin de dire les mêmes vérités

1. A-t-il existé réellement des hommes, ou seulement un homme doué d'une telle perfection ? A cet égard, les Stoïciens varient. Sénèque, ami de l'hyperbole, n'hésite pas : il veut que Caton ait même dépassé l'idéal, qu'il ait possédé plus de sagesse que le Sage. C'est là, qu'on nous passe le mot, une gasconnade de rhéteur. La plupart des maîtres de l'école s'étaient montrés moins affirmatifs. Ἐπειδὴ δὲ οὕτως οὐδὲνα γὰρ, οὐδὲ γέγονεν, déclare Plutarque. Et Cicéron : « *Quis Sapiens sit, aut fuerit, nec ipsos Stoïcos solere dicere.* » (Acad., iv.) Selon d'autres, il se peut que ce que l'on nomme un Sage ait existé, mais en tout cas c'était dans les hauts temps (κατὰ τοὺς πρώτους χρόνους) et en des conditions telles que lui-même ne s'en doutait pas (Stob. Ecl., ii). V. aussi sur ce point la discussion de Juste-Lipse (*Manud. ad Stoic. phil.*, l. II, Disc. viii).

2. Caton, par l'austérité fière de sa vie et la sublimité de sa mort, était naturellement désigné pour personnifier aux yeux des libéraux de la Rome impériale l'idéal du Portique.

d'une manière plus grande et plus magnifique. Mais vous vous trompez : je ne prétens pas élever le Sage par ces paroles magnifiques et spécieuses. Je prétends seulement qu'il est dans un lieu inaccessible et dans lequel on ne peut le blesser. »

*que aliquid et in hoc esse suspicor, quod prima specie pulchrum atque magnificentum est, nec injuriam, nec contumeliam accepturum esse Sapientem. Et plus bas : Ego vero Sapientem non imaginario honore verborum exornare constitui, sed eo loco ponere, quo nulla perveniat injuria.*

Voilà jusqu'où l'imagination vigoureuse de Sénèque emporte sa faible raison. Mais se peut-il faire que des hommes qui sentent continuellement leurs misères et leurs faiblesses<sup>1</sup>, puissent tomber dans des sentimens si fiers et si vains ? Un homme raisonnable peut-il jamais se persuader que sa douleur ne le touche et ne le blesse ? et Caton, tout sage et tout fort qu'il était, pouvait-il souffrir sans quelque inquiétude, ou au moins sans quelque distraction, je ne dis pas les injures atroces d'un peuple enragé qui le traîne, qui le dépouille, et qui le maltraite de coups, mais les piqûres d'une simple mouche<sup>2</sup> ? Qu'y a-t-il de plus faible contre des preuves aussi fortes et aussi convaincantes que sont celles de notre propre expérience, que cette belle

1. Selon le Stoïcisme, le Sage ne sentait ni misères, ni faiblesses, puisqu'en lui toute sensibilité avait abdiqué devant la volonté et la raison. — On objectera que la nature ne se prête pas à une telle ataraxie. — Sans doute, mais s'accommode-t-elle mieux d'une vertu parfaite ? Nullement : ce qui n'empêche pas le moraliste d'encourager l'homme à la vertu.

2. Dans tous les cas, ce que l'on assure, c'est que Brutus, dont les Stoïciens romains aimaient à associer le nom à celui de Caton, n'aurait pas gardé jusqu'au bout cette magnifique impassibilité. Près de se tuer, il prononça, dit-on, les vers désespérés d'Euripide :

ὦ τλήμων ἀρετῆ, λόγος ἄρ' ἦσθ' ἐγὼ δὲ σε  
ὡς ἔργον ἴσχωσον.

raison de Sénèque, laquelle est cependant une de ses principales preuves ?

*Validius debet esse quod lædit, eo quod læditur. — Non est autem fortior nequitia virtute. Non potest ergo lædi Sapiens. Injuria in bonis non tentatur nisi a malis, bonis inter se par est. Quod si lædi nisi infirmior non potest, malus autem bono infirmior est, nec injuria bonis nisi a dispari verenda est, injuria in sapientem virum non cadit.*  
(Ch. vii.)

« Celui qui blesse, dit-il, doit être plus fort que celui qui est blessé. Le vice n'est pas plus fort que la vertu. Donc le Sage ne peut être blessé. » Car<sup>1</sup> il n'y a qu'à répondre ou que tous les hommes sont pécheurs et par conséquent dignes de la misère qu'ils souffrent : ce que la Religion nous apprend ; ou que si le vice n'est pas plus fort que la vertu, les vicieux peuvent avoir quelquefois plus de force que les gens de bien, comme l'expérience nous le fait connaître.

Épicure avait raison de dire *que les offenses étaient supportables à un homme sage*, mais Sénèque a tort de dire *que les sages ne peuvent pas même être offensés*<sup>2</sup>. La vertu des Stoïques ne pouvait pas les rendre invulnérables, puisque la véritable vertu n'empêche pas qu'on ne soit misérable et digne de compassion dans le temps qu'on souffre quelque mal. Saint Paul et les premiers Chrétiens avaient plus de vertu que Caton et que les Stoïciens. Ils avouaient néanmoins qu'ils étaient misérables par les peines qu'ils endu-

1. C'est Malebranche qui prend ici la parole.

2. « Epicurus ait injurias tolerabiles esse sapienti, non injurias non esse, c. 15 » — (N. de M.) — En effet, l'Épicurien aussi cherchait à étouffer en lui les passions et il se proposait d'atteindre à la félicité. Epicure s'était donné pour un Sage. Celui qui possède la sagesse peut, quelques épreuves qu'il traverse, jouir du bonheur des dieux. Mais, à la différence du Sage de Chrysippe et de Sénèque, il sent la douleur, bien qu'il la tolère et ne la juge pas véritablement un mal.

raient, quoiqu'ils fussent heureux dans l'espérance d'une récompense éternelle. *Si tantum in hac vita sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus*, dit saint Paul.

Comme il n'y a que Dieu qui nous puisse donner par sa grâce une véritable et solide vertu, il n'y a aussi que lui qui nous puisse faire jouir d'un bonheur solide et véritable; mais il ne le promet et ne le donne pas en cette vie. C'est dans l'autre qu'il faut l'espérer de sa justice, comme la récompense des misères qu'on a souffertes pour l'amour de lui. Nous ne sommes pas à présent dans la possession de cette paix et de ce repos que rien ne peut troubler. La grâce même de Jésus-Christ ne nous donne pas une force invincible : elle nous laisse d'ordinaire sentir notre propre faiblesse, pour nous faire connaître qu'il n'y a rien au monde qui ne nous puisse blesser; et pour nous faire souffrir avec une patience humble et modeste toutes les injures que nous recevons, et non pas avec une patience fière et orgueilleuse, semblable à la constance du superbe Caton.

Lorsqu'on frappa Caton au visage<sup>1</sup>, il ne se fâcha point, il ne se vengea point; il ne pardonna point aussi; mais il nia fièrement qu'on lui eût fait quelque injure. Il voulait qu'on le crût infiniment au-dessus de ceux qui l'avaient frappé. Sa patience n'était qu'orgueil et que fierté. Elle était choquante et injurieuse pour ceux qui l'avaient maltraité; et Caton montrait par cette patience de Stoïque qu'il regardait ses ennemis comme des bêtes contre lesquelles il est honteux de se mettre en colère. C'est ce mépris de ses ennemis et cette grande

1. « Sénèque, ch. xiv du même livre. » (N. de M.)

estime de soi-même que Sénèque appelle grandeur de courage. *Majori animo*, dit-il, parlant de l'injure qu'on fit à Caton, *non agnovit quam ignovisset*. Quel excès de confondre la grandeur de courage avec l'orgueil, et de séparer la patience d'avec l'humilité pour la joindre avec une fierté insupportable. Mais que ces excès flattent agréablement la vanité de l'homme, qui ne veut jamais s'abaisser : et qu'il est dangereux, principalement à des Chrétiens, de s'instruire de la Morale dans un Auteur aussi peu judicieux que Sénèque ; mais dont l'imagination est si forte, si vive et si impétueuse qu'elle éblouit, qu'elle étourdit, et qu'elle entraîne tous ceux qui ont peu de fermeté d'esprit, et beaucoup de sensibilité pour tout ce qui flatte la concupiscence de l'orgueil.

Que les Chrétiens apprennent plutôt de leur Maître que des impies sont capables de les blesser, et que les gens de bien sont quelquefois assujettis à ces impies par l'ordre de la Providence. Lorsqu'un des officiers du Grand Prêtre donna un soufflet à Jésus-Christ, ce Sage des Chrétiens, infiniment sage, et même aussi puissant qu'il est sage, confesse que ce valet a été capable de le blesser. Il ne se fâche pas ; il ne se venge pas comme Caton ; mais il pardonne comme ayant été véritablement offensé. Il pouvait se venger, et perdre ses ennemis ; mais il souffre avec une patience humble et modeste, qui n'est injurieuse à personne, ni même à ce valet qui l'avait offensé. Caton au contraire ne pouvant ou n'osant tirer de vengeance réelle de l'offense qu'il avait reçue, tâche d'en tirer une imaginaire et qui flatte sa vanité et son orgueil. Il s'élève en esprit jusques dans les nues : il voit de là les hommes d'ici-bas petits comme des mouches ; et il les méprise comme des in-

sectes incapables de l'avoir offensé et indignes de sa colère. Cette vision est une pensée digne du sage Caton. C'est elle qui lui donne cette grandeur d'âme, et cette fermeté de courage qui le rend semblable aux Dieux. C'est elle qui le rend invulnérable, puisque c'est elle qui le met au-dessus de toute la force et de toute la malignité des autres hommes. Pauvre Caton, tu t'imagines que ta vertu t'élève au-dessus de toutes choses. Ta sagesse n'est que folie<sup>1</sup>, et ta grandeur qu'abomination devant Dieu, quoi qu'en pensent les sages du monde<sup>2</sup>.

Il y a des visionnaires de plusieurs espèces. Les uns s'imaginent qu'ils sont transformés en coqs et en poules; d'autres croient qu'ils sont devenus Rois ou Empereurs; d'autres enfin se persuadent qu'ils sont indépendans et comme des Dieux. Mais si les hommes regardent toujours comme des fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou Rois, ils ne pensent pas toujours que ceux qui disent que leur vertu les rend indépendans et égaux à Dieu, soient véritablement visionnaires. La raison en est que, pour être estimé fou, il ne suffit pas

1. « Sapientia hujus mundi stultitia est apud Deum. — Quod hominibus altum est, abominatio ante Deum. (Luc, 16.) » (N. de M.)

2. C'est là un admirable parallèle de la morale chrétienne avec l'éthique des stoïciens. Il est certain que, sous leur apparente insensibilité, ces derniers étaient possédés d'un immense orgueil. C'est là le vice profond, incurable de cette école, dont la doctrine, comme l'a fait remarquer un maître, aboutissait en fin de compte à une déception mortelle. Tout finit par craquer sous les pas de ce superbe philosophe. « Au lieu de l'ataraxie divine à laquelle son orgueil s'était flatté d'atteindre, il ne trouve que sujets de trouble et d'inquiétude et, sous l'impassibilité qu'il affecte, se laissent voir à la fin une tristesse et un abattement de cœur tout proches du désespoir. » (Ravaisson, *Essai sur la Mét. d'Arist.*, t. II, 4<sup>e</sup> partie, l. 1<sup>er</sup>, ch. II.)



d'avoir de folles pensées ; il faut, outre cela, que les autres hommes prennent les pensées que l'on a pour des visions et pour des folies. Car les fous ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi les fous qui leur ressemblent, mais seulement parmi les hommes raisonnables, de même que les sages ne passent pas pour ce qu'ils sont parmi des fous. Les hommes reconnaissent donc pour fous ceux qui s'imaginent être devenus coqs ou Rois, parce que tous les hommes ont raison de ne pas croire qu'on puisse si facilement devenir coq ou Roi. Mais ce n'est pas d'aujourd'hui que les hommes croient pouvoir devenir comme des Dieux : ils l'ont cru de tout tems, et peut-être plus qu'ils ne le croient aujourd'hui. La vanité leur a toujours rendu cette pensée assez vraisemblable. Ils la tiennent de leurs premiers parens : car sans doute nos premiers parens étaient dans ce sentiment, lorsqu'ils obéirent au démon qui les tenta par la promesse qu'il leur fit qu'ils deviendraient semblables à Dieu : *Erītis sicut Dii*. Les intelligences mêmes les plus pures et les plus éclairées ont été si fort aveuglées par leur propre orgueil, qu'ils ont désiré et peut-être cru pouvoir devenir indépendans, et même formé le dessein de monter sur le trône de Dieu. Ainsi il ne faut point s'étonner si les hommes qui n'ont ni la pureté ni la lumière des Anges, s'abandonnent aux mouvemens de leur vanité qui les aveugle et qui les séduit.

Si la tentation pour la grandeur et l'indépendance est la plus forte de toutes, c'est qu'elle nous paraît, comme à nos premiers parens, assez conforme à notre raison, aussi bien qu'à notre inclination, cause que nous ne sentons pas toujours toute notre dépendance. Si le serpent eût menacé nos premiers parens en leur disant :

« Si vous ne mangez du fruit dont Dieu vous a défendu de manger, vous serez transformés, vous en coq, et vous en poule, » on ne craint point d'assurer qu'ils se fussent raillés d'une tentation si grossière : car nous nous en raillerions nous-mêmes. Mais le démon, jugeant des autres par lui-même, savait bien que le désir de l'indépendance était le faible par où il les fallait prendre. Au reste, comme Dieu nous a créés à son image et à sa ressemblance, et que notre bonheur est d'être semblables à Dieu ; on peut dire que la magnifique et intéressante promesse du démon est la même que celle que la religion nous propose <sup>1</sup>, et qu'elle s'accomplira en nous, non comme le disait le menteur et l'orgueilleux tentateur, en désobéissant à Dieu, mais en suivant exactement ses ordres.

La seconde raison qui fait qu'on regarde comme fous ceux qui assurent qu'ils sont devenus coqs ou Rois et qu'on n'a pas la même pensée de ceux qui assurent que personne ne les peut blesser, parce qu'ils sont au-dessus de la douleur ; c'est qu'il est visible que les hypocondriaques se trompent et qu'il ne faut qu'ouvrir les yeux pour avoir des preuves sensibles de leur égarement. Mais lorsque Caton assure que ceux qui l'ont frappé ne l'ont point blessé, et qu'il est au-dessus de toutes les injures qu'on lui peut faire, il l'assure, ou il peut l'assurer avec tant de fierté et de gravité qu'on ne peut reconnaître s'il est effectivement tel au dedans qu'il paraît être au dehors. On est même porté à croire que son âme n'est point ébranlée, à cause que son corps demeure immobile : parce que l'air extérieur de notre corps est une marque naturelle de ce qui se passe

1. « 1<sup>re</sup> Ép. de saint Jean, ch. III. » (N. de M.)

dans le fond de notre âme. Ainsi quand un hardi menteur ment avec beaucoup d'assurance, il fait souvent croire les choses les plus incroyables, parce que cette assurance avec laquelle il parle, est une preuve qui touche les sens et qui, par conséquent, est très forte et très persuasive pour la plupart des hommes. Il y a donc peu de personnes qui regardent les Stoïciens comme des visionnaires, ou comme de hardis menteurs, parce qu'on n'a pas de preuve sensible de ce qui se passe dans le fond de leur cœur, et que l'air de leur visage est une preuve sensible, qui impose facilement; outre que la vanité nous porte à croire que l'esprit de l'homme est capable de cette grandeur et de cette indépendance dont ils se vantent.

Tout cela fait voir qu'il y a peu d'erreurs plus dangereuses, et qui se communiquent aussi facilement que celles dont les Livres de Sénèque sont remplis : parce que ces erreurs sont délicates, proportionnées à la vanité de l'homme, et semblables à celle dans laquelle le démon engagea nos premiers parens<sup>1</sup>. Elles sont revêtues dans ces livres d'ornemens pompeux et magnifiques, qui leur ouvrent leur passage dans la plupart des esprits. Elles y entrent, elles s'en emparent, elles les étourdissent et les aveuglent. Mais elles les aveuglent d'un aveuglement superbe, d'un aveuglement éblouissant, d'un aveuglement accompagné de lueurs, et non pas d'un aveuglement humiliant et plein de ténèbres, qui fait sentir qu'on est aveugle, et qui le fait reconnaître aux autres. Quand on est

1. A rapprocher du jugement que porte avec autant de fougue, mais moins de violence, Pascal sur Épictète : « Ces principes d'une superbe diabolique le conduisent à d'autres erreurs... » (Entret. avec M. de Saci.)

frappé de cet aveuglement d'orgueil, on se met au nombre des beaux esprits et des esprits forts. Les autres même nous y mettent et nous admirent. Ainsi il n'y a rien de plus contagieux que cet aveuglement; parce que la vanité et la sensibilité des hommes, la corruption de leurs sens et de leurs passions les dispose à rechercher d'en être frappés, et les excite à en frapper les autres.

Je ne croi donc pas qu'on puisse trouver d'Auteur plus propre que Sénèque pour faire connaître quelle est la contagion d'une infinité de gens, qu'on appelle beaux esprits et esprits forts; et comment les imaginations fortes et vigoureuses dominant sur les esprits faibles et peu éclairés : non par la force ni l'évidence des raisons, qui sont des productions de l'esprit; mais par le tour et la manière vive de l'expression, qui dépend de la force de l'imagination.

Je sçai bien que cet Auteur a beaucoup d'estime dans le monde, et qu'on prendra pour une espèce de témérité de ce que j'en parle comme d'un homme fort imaginaire et peu judicieux. Mais c'est principalement à cause de cette estime que j'ai entrepris d'en parler; non par une espèce d'envie ou par humeur, mais parce que l'estime qu'on fait de lui touchera davantage les esprits, et leur fera faire attention aux erreurs que j'ai combattues. Il faut, autant qu'on peut, apporter des exemples illustres des choses qu'on dit, lorsqu'elles sont de conséquence, et c'est quelquefois faire honneur à un livre que de le critiquer. Mais enfin je ne suis pas le seul qui trouve à redire dans les écrits de Sénèque; car sans parler de quelques illustres de ce siècle, il y a près de seize cents ans qu'un Auteur très judicieux a remarqué qu'il y avait peu d'exactitude dans sa Philoso-

phie<sup>1</sup>, peu de discernement et de justesse dans son élocution<sup>2</sup>, et que sa réputation était plutôt l'effet d'une ferveur et d'une inclination indiscrete de jeunes gens, que d'un consentement de personnes sçavantes et bien sensées<sup>3</sup>.

Il est inutile de combattre par des écrits publics des erreurs grossières, parce qu'elles ne sont point contagieuses. Il est ridicule d'avertir les hommes que les hypocondriaques se trompent, ils le sçavent assez. Mais si ceux dont ils font beaucoup d'estime se trompent, il est toujours utile de les en avertir, de peur qu'ils ne suivent leurs erreurs. Or il est visible que l'esprit de Sénèque est un esprit d'orgueil et de vanité. Ainsi, puisque l'orgueil, selon l'Écriture, est la source du péché, *Initium peccati superbia*, l'esprit de Sénèque ne peut être l'esprit de l'Évangile, ni sa Morale s'allier avec la Morale de Jésus-Christ, laquelle seule est solide et véritable.

Il est vrai que toutes les pensées de Sénèque ne sont pas fausses ni dangereuses. Cet Auteur peut se lire avec profit par ceux qui ont l'esprit juste, et qui sçavent le fond de la Morale chrétienne. De grands hommes s'en sont servis utilement, et je n'ai garde de condamner ceux qui, pour s'accommoder à la faiblesse des autres hommes, qui avaient trop d'estime pour lui, ont tiré des ouvrages de cet Auteur des preuves pour défendre la Morale de Jésus-Christ, et pour combattre ainsi les ennemis de l'Évangile par leurs propres armes.

Il y a de bonnes choses dans l'Alcoran, et l'on trouve

1. « In philosophia parum diligens. »

2. « Velles eum suo ingenio dixisse alieno judicio. »

3. « Si aliqua contempsisset, etc., consensu potius cruditorum quam puerorum amore comprobaretur. (Quintilien, l. X, ch. 1.) (N. de M.)

des Prophéties véritables dans les Centuries de Nostradamus : on se sert de l'Alcoran pour combattre la religion des Turcs, et l'on peut se servir des prophéties de Nostradamus pour convaincre quelques esprits bizarres et visionnaires. Mais ce qu'il y a de bon dans l'Alcoran ne fait pas que l'Alcoran soit un bon livre, et quelques véritables explications des Centuries de Nostradamus<sup>1</sup> ne feront jamais passer Nostradamus pour un Prophète ; et l'on ne peut pas dire que ceux qui se servent de ces Auteurs les approuvent, ou qu'ils aient pour eux une estime véritable.

On ne doit pas prétendre combattre ce que j'ai avancé de Sénèque, en rapportant un grand nombre de passages de cet Auteur, qui ne contiennent que des vérités solides et conformes à l'Évangile : je tombe d'accord qu'il y en a, mais il y en a aussi dans l'Alcoran et dans les autres méchants livres. On aurait tort de même de m'accabler de l'autorité d'une infinité de gens qui se sont servis de Sénèque, parce qu'on peut quelquefois se servir d'un livre que l'on croit impertinent, pourvu que ceux à qui l'on parle n'en portent pas le même jugement que nous.

Pour ruiner toute la sagesse des Stoïques, il ne faut sçavoir qu'une seule chose qui est assez prouvée par l'expérience et par ce que l'on a déjà dit : c'est que nous tenons à notre corps, à nos parens, à nos amis, à notre Prince, à notre patrie par des liens que nous ne pou-

1. Fameux astrologue français (1503-1560) qui prétendait descendre de la tribu prophétique d'Issachar. Il jouissait et chez le peuple et à la cour d'une grande renommée. Catherine de Médicis le fit appeler auprès d'elle et lui demanda de tirer l'horoscope des princes. C'est en 1555 qu'après d'assez longues hésitations il s'enhardit à publier ses premières *Prophéties* : les sept *Centuries*.

vous rompre, que même nous aurions honte de tâcher de rompre. Notre âme est unie à notre corps et par notre corps à toutes les choses visibles par une main si puissante, qu'il est impossible qu'on pique notre corps sans que l'on nous pique, et que l'on nous blesse nous-mêmes, parce que dans l'état où nous sommes, cette correspondance de nous avec le corps qui est à nous, est absolument nécessaire. De même, il est impossible qu'on nous dise des injures et qu'on nous méprise, sans que nous sentions du chagrin : parce que Dieu nous ayant faits pour être en société avec les autres hommes, il nous a donné une inclination pour tout ce qui est capable de nous lier avec eux, laquelle nous ne pouvons vaincre par nous-mêmes. Il est chimérique de dire que la douleur ne nous blesse pas, et que les paroles de mépris ne sont pas capables de nous offenser, parce qu'on est au-dessus de tout cela. On n'est jamais au-dessus de la nature, si ce n'est par la grâce<sup>1</sup>; et jamais Stoïque ne méprisa la gloire et l'estime des hommes, par les seules forces de son esprit.

Les hommes peuvent bien vaincre leurs passions par des passions contraires. Ils peuvent vaincre la peur ou la douleur par vanité : je veux dire seulement qu'ils peuvent ne pas fuir ou ne pas se plaindre, lorsque se sentant en vue à bien du monde, le désir de la gloire les soutient, et arrête dans leur corps les mouvemens

1. Le tort du stoïcisme et de son Caton imaginaire serait donc bien moins d'avoir prétendu s'affranchir de la nature que de s'être flattés d'y réussir par des moyens purement humains, comme le mépris des maux et la tension constante de la volonté. Le christianisme aussi parfois soustrait ses élus à la nature; mais c'est à l'aide d'un secours surnaturel, d'une intervention directe de Dieu, en un mot de la grâce. C'est à la fois la ressemblance et l'opposition du christianisme et du Portique.

qui les portent à la fuite. Ils peuvent vaincre de cette sorte ; mais ce n'est pas là vaincre, ce n'est pas là se délivrer de la servitude : c'est peut-être changer de maître pour quelque tems, ou plutôt c'est étendre son esclavage ; c'est devenir sage, heureux, et libre seulement en apparence, et souffrir en effet une dure et cruelle servitude. On peut résister à l'union naturelle que l'on a avec son corps, par l'union que l'on a avec les hommes, parce qu'on peut résister à la nature par les forces de la nature : on peut résister à Dieu par les forces que Dieu nous donne. Mais on ne peut pas résister par les forces de son esprit : on ne peut entièrement vaincre la nature que par la grâce ; parce qu'on ne peut, s'il est permis de parler ainsi, vaincre Dieu que par un secours particulier de Dieu.

Ainsi cette division magnifique de toutes les choses qui ne dépendent point de nous, et desquelles nous ne devons point dépendre, est une division qui semble conforme à la raison ; mais qui n'est point conforme à l'état déréglé auquel le péché nous a réduits. Nous sommes unis à toutes les créatures par l'ordre de Dieu, et nous en dépendons absolument par le désordre du péché. De sorte que nous ne pouvons être heureux, lorsque nous sommes dans la douleur et dans l'inquiétude ; nous ne devons point espérer d'être heureux en cette vie, en nous imaginant que nous ne dépendons point de toutes les choses desquelles nous sommes naturellement esclaves. Nous ne pouvons être heureux que par une foi vive et par une forte espérance, qui nous fasse jouir par avance des biens futurs ; et nous ne pouvons vivre selon les règles de la vertu, et vaincre la nature, si nous ne sommes soutenus par la grâce que Jésus-Christ nous a méritée.



## CHAPITRE V

## DU LIVRE DE MONTAGNE.

Les *Essais*<sup>1</sup> de Montagne nous peuvent aussi servir de preuve de la force que les imaginations ont les unes sur les autres : car cet Auteur a un certain air libre, il donne un tour si naturel et si vif à ses pensées, qu'il est malaisé de le lire sans se laisser préoccuper. La négligence qu'il affecte lui sied assez bien, et le rend aimable à la plupart du monde sans le faire mépriser : et sa fierté est une certaine fierté d'honnête homme, si cela se peut dire ainsi, qui le fait respecter sans le faire haïr. L'air du monde et l'air cavalier soutenus par quelque érudition, font un effet si prodigieux sur l'esprit, qu'on l'admire souvent, et qu'on se rend presque toujours à ce qu'il décide, sans oser l'examiner et quelquefois même sans l'entendre. Ce ne sont nullement ses raisons qui persuadent : il n'en apporte presque jamais des choses qu'il avance, ou pour le moins, il n'en apporte presque jamais qui ayent quelque

1. Un des chefs-d'œuvre de notre langue et peut-être de toutes les langues (1<sup>re</sup> édition : 1580); tout le xv<sup>e</sup> siècle l'a lu, malmené et adoré. C'est une causerie sur tous sujets, où l'Auteur ne quitte pas le ton du scepticisme le plus enjoué. Scepticisme sans pédanterie comme sans doctrine : l'auteur se plaît à flotter entre toutes croyances et opinions; il hait dogmatiser, est épris des belles pensées, des sentences ingénieuses, et butine à foison dans toute sa chère antiquité. Montaigne est un artiste exquis s'amusant de philosopher. — Ce n'est donc pas un philosophe que l'on découvre dans les *Essais*, ni un auteur, selon le mot de Pascal; c'est moins et mieux : on y trouvera Montaigne.

solidité. En effet, il n'a point de principes sur lesquels il fonde ses raisonnements, et il n'a point d'ordre pour faire les déductions de ses principes. Un trait d'histoire ne prouve pas, un petit conte ne démontre pas, deux vers d'Horace, un apophtegme de Cléomènes ou de César ne doivent pas persuader des gens raisonnables : cependant ses *Essais* ne sont qu'un tissu de traits d'histoires, de petits contes, de bons mots, de distiques et d'apophtegmes.

Il est vrai qu'on ne doit pas regarder Montagne dans ses *Essais* comme un homme qui raisonne, mais comme un homme qui se divertit ; qui tâche de plaire, et qui ne pense point à enseigner ; et si ceux qui le lisent ne faisaient que s'en divertir, il faut tomber d'accord que Montagne ne serait pas un si méchant livre pour eux. Mais il est presque impossible de ne pas aimer ce qui plaît, et de ne pas se nourrir des viandes qui flattent le goût. L'esprit ne peut se plaire dans la lecture d'un Auteur sans en prendre les sentimens, ou tout au moins sans en recevoir quelque teinture, laquelle, se mêlant avec ses idées, les rende confuses et obscures.

Il n'est pas seulement dangereux de lire Montagne pour se divertir, à cause que le plaisir qu'on y prend engage insensiblement dans ses sentimens : mais encore, parce que ce plaisir est plus criminel qu'on ne pense. Car il est certain que ce plaisir naît principalement de la concupiscence, et qu'il ne fait qu'entretenir et que fortifier les passions ; la manière d'écrire de cet Auteur n'étant agréable que parce qu'elle nous touche, et qu'elle réveille nos passions d'une manière imperceptible.

Il serait assez inutile de prouver cela dans le détail,

et généralement que tous les divers stiles ne nous plaisent ordinairement, qu'à cause de la corruption secrète de notre cœur : mais ce n'en est pas ici le lieu, et cela nous mènerait trop loin. Toutefois si l'on veut faire réflexion sur la liaison des idées et des passions dont j'ai parlé auparavant <sup>1</sup>, et sur ce qui se passe en soi-même, dans le temps que l'on lit quelque pièce bien écrite, on pourra reconnaître en quelque façon, que si nous aimons le genre sublime, l'air noble et libre de certains Auteurs, c'est que nous avons de la vanité, et que nous aimons la grandeur et l'indépendance : et que ce goût que nous trouvons dans la délicatesse des discours efféminés, n'a point d'autre source qu'une secrète inclination pour la mollesse et pour la volupté : en un mot, que c'est une certaine intelligence pour ce qui touche les sens, et non pas l'intelligence de la vérité, qui fait que certains Auteurs nous charment et nous enlèvent comme malgré nous. Mais revenons à Montagne.

Il me semble que ses plus grands admirateurs le louent d'un certain caractère d'auteur judicieux et éloigné du pédantisme, et d'avoir parfaitement connu la nature et les faiblesses de l'esprit humain. Si je montre donc que Montagne, tout cavalier qu'il est, ne laisse pas d'être aussi pédant que beaucoup d'autres, et qu'il n'a eu qu'une connaissance très médiocre de l'esprit, j'aurai fait voir que ceux qui l'admirent le plus, n'auront point été persuadés par des raisons évidentes, mais qu'ils auront été seulement gagnés par la force de son imagination <sup>2</sup>.

1. « Chap. dern. de la 1<sup>re</sup> partie de ce livre. » (N. de M.)

2. La Bruyère se rappelait ce sévère jugement quand il disait, dans son chapitre *des Ouvrages de l'Esprit* : « Deux écrivains dans leurs ouvrages ont blâmé Montagne, que je ne crois pas, aussi

Ce terme *pédant* est fort équivoque ; mais l'usage, ce me semble, et même la raison veulent que l'on appelle pédans ceux qui, pour faire parade de leur fausse science, citent à tort et à travers toutes sortes d'Auteurs, qui parlent simplement pour parler et pour se faire admirer des sots ; qui amassent sans jugement et sans discernement des apophtegmes et des traits d'histoire pour prouver, ou pour faire semblant de prouver des choses qui ne se peuvent prouver que par des raisons.

Pédant est opposé à raisonnable ; et ce qui rend les pédans odieux aux personnes d'esprit, c'est que les pédans ne sont pas raisonnables : car les personnes d'esprit aimant naturellement à raisonner, ils ne peuvent souffrir la conversation de ceux qui ne raisonnent point. Les pédans ne peuvent pas raisonner, parce qu'ils ont l'esprit petit, ou d'ailleurs rempli d'une fausse érudition : et ils ne veulent pas raisonner, parce qu'ils voyent que certaines gens les respectent et les admirent davantage, lorsqu'ils citent quelque Auteur inconnu et quelque sentence d'un Ancien, et lorsqu'ils prétendent raisonner. Ainsi leur vanité se satisfaisant dans la vue du respect qu'on leur porte, les attache à l'étude de toutes les sciences extraordinaires, qui attirent l'admiration du commun des hommes.

Les pédans sont donc vains et fiers, de grande mé-  
 bien qu'eux, exempt de toute sorte de blâme : il paraît que tous deux ne l'ont estimé en nulle manière. L'un ne pensait pas assez pour goûter un auteur qui pense beaucoup ; l'autre pense trop subtilement pour s'accommoder de pensées qui sont naturelles. » La Bruyère veut venger Montaigne et il lance, chemin faisant, à Malebranche une épigramme assez imméritée : car, si cet écrivain a un défaut, ce n'est assurément pas celui de rechercher les pensées qui ne sont point naturelles. Quant à l'autre critique de Montaigne, celui qui « ne pensait pas assez », La Bruyère a voulu désigner Nicole.

moire et de peu de jugement, heureux et forts en citations, malheureux et faibles en raison, d'une imagination vigoureuse et spacieuse, mais volage et déréglée, et qui ne peut se contenir dans quelque justesse.

Il ne sera pas maintenant fort difficile de prouver que Montagne était aussi pédant que plusieurs autres, selon cette notion du mot de pédant, qui semble la plus conforme à la raison et à l'usage : car je ne parle pas ici de pédant à longue robe, la robe ne peut pas faire le pédant. Montagne qui a tant d'aversion pour la pédanterie pouvait bien ne porter jamais robe longue, mais il ne pouvait pas de même se défaire de ses propres défauts. Il a bien travaillé à se faire l'air cavalier, mais il n'a pas travaillé à se faire l'esprit juste, ou pour le moins il n'y a pas réussi. Ainsi il s'est plutôt fait un pédant à la cavalière, et d'une espèce toute singulière, qu'il ne s'est rendu raisonnable, judicieux et honnête homme.

Le livre de Montagne contient des preuves si évidentes de la vanité et de la fierté de son Auteur, qu'il paraît peut-être assez inutile de s'arrêter à les faire remarquer : car il faut être bien plein de soi-même pour s'imaginer, comme lui, que le monde veuille bien lire un assez gros livre, pour avoir quelque connaissance de nos humeurs <sup>1</sup>. Il fallait nécessairement qu'il se sépa-

1. Cf. Pascal : « Le sot projet qu'il a de se peindre ! et cela non pas en passant et contre ses maximes, comme il arrive à tout le monde de faillir ; mais par ses propres maximes, et par un dessein premier et principal ». (Art. vi, 33, éd. Havet, I.) V. aussi le très mordant et très malveillant passage que le logicien de Port-Royal consacre à Montaigne dans sa *Logique* de Port-Royal : « Un des caractères des plus indignes d'un honnête homme est celui que Montagne a affecté, de n'entretenir ses lecteurs que de ses humeurs, de ses inclinations, de ses fantaisies, de ses maladies, de ses vertus, et de ses vices, et qui ne naît

rât du commun, et qu'il se regardât comme un homme tout à fait extraordinaire.

Toutes les créatures ont une obligation essentielle de tourner les esprits de ceux qui les veulent adorer, vers celui-là seul qui mérite d'être adoré ; et la religion nous apprend que nous ne devons jamais souffrir que l'esprit et le cœur de l'homme qui n'est fait que pour Dieu, s'occupe de nous, et s'arrête à nous admirer et à nous aimer. Lorsque saint Jean se prosterna devant l'Ange du Seigneur, cet Ange lui défendit de l'adorer : *Je suis serviteur*, lui dit-il, *comme vous et comme vos frères. Adorez Dieu*<sup>1</sup>. Il n'y a que les démons, et ceux qui participent à l'orgueil des démons, qui se plaisent d'être adorés ; et c'est vouloir être adoré, non pas d'une adoration extérieure et apparente, mais d'une adoration intérieure et véritable, que de vouloir que les autres hommes s'occupent de nous : c'est vouloir être adoré comme Dieu veut être adoré, c'est-à-dire en esprit et en vérité.

Montagne n'a fait son livre que pour se peindre, et pour représenter ses humeurs et ses inclinations : il l'avoue lui-même dans l'avertissement au Lecteur inséré dans toutes les éditions : *C'est moi que je peins*, dit-il, *Je suis moi-même la matière de mon livre*. Et cela paraît assez en le lisant : car il y a très peu de Chapitres dans lesquels il ne fasse quelque digression pour parler de lui, et il y a même des Chapitres entiers, dans lesquels il ne parle que de lui. Mais s'il a composé son Livre pour s'y peindre, il l'a fait imprimer pour qu'on

que d'un défaut de jugement aussi bien que d'un violent amour de soi-même. » (III, xx (6).)

1. « Apoc., 19. *Conservus tuus sum, etc. Deum adora.* » (N. de M.)

le lût. Il a donc voulu que les hommes le regardassent et s'occupassent de lui ; quoiqu'il dise *que ce n'est pas raison qu'on employe son loisir en un sujet si frivole et si vain*. Ces paroles ne font que le condamner : car s'il eût cru que ce n'était pas *raison* qu'on employât le temps à lire son Livre, il eût agi lui-même contre le sens commun en le faisant imprimer. Ainsi on est obligé de croire, ou qu'il n'a pas dit ce qu'il pensait, ou qu'il n'a pas fait ce qu'il devait.

C'est encore une plaisante excuse de sa vanité de dire qu'il n'a écrit que pour ses *parens et amis*. Car si cela eût été ainsi, pourquoi en eût-il fait faire trois impressions ? Une seule ne suffisait-elle pas pour ses parens et pour ses amis ? D'où vient encore qu'il a augmenté son Livre dans les dernières impressions qu'il en a fait faire, et qu'il n'en a jamais rien retranché, si ce n'est que la fortune secondait ses intentions. *J'ajoute, dit-il, mais je ne corrige pas, parce que celui qui a hypothéqué au monde son ouvrage, je trouve apparence qu'il n'y ait plus de droit. Qu'il dit s'il peut mieux ailleurs, et ne corrompe la besogne qu'il a vendue. De telles gens il ne faudrait rien achepter qu'après leur mort, qu'ils y pensent bien avant que de se produire. Qui les hâte ? mon Livre est toujours un*, etc. Il a donc voulu se produire et hypothéquer au monde son ouvrage, aussi bien qu'à ses parens et à ses amis. Mais sa vanité serait toujours assez criminelle, quand il n'aurait tourné et arrêté l'esprit et le cœur que de ses parents et de ses amis vers son portrait, autant de temps qu'il en faut pour lire son Livre.

Si c'est un défaut de parler souvent de soi, c'est une effronterie, ou plutôt une espèce de folie que de se louer à tous moments, comme fait Montagne : car ce

n'est pas seulement pécher contre l'humilité chrétienne, mais c'est encore choquer la raison.

Les hommes sont faits pour vivre ensemble, et pour former des corps et des sociétés civiles. Mais il faut remarquer que tous les particuliers qui composent les sociétés, ne veulent pas qu'on les regarde comme la dernière partie du corps duquel ils sont. Ainsi ceux qui se louent, se mettant au-dessus des autres, les regardant comme les dernières parties de leur société, et se considérant eux-mêmes comme les principales et les plus honorables, ils se rendent nécessairement odieux à tout le monde, au lieu de se faire aimer et de se faire estimer.

C'est donc une vanité, et une vanité indiscreète et ridicule à Montagne, de parler avantageusement de lui-même à tous momens. Mais c'est une vanité encore plus extravagante à cet Auteur de décrire ses défauts. Car si l'on y prend garde, on verra qu'il ne découvre guères que les défauts dont on fait gloire dans le monde, à cause de la corruption du siècle, qu'il s'attribue volontiers ceux qui peuvent le faire passer pour esprit fort, ou lui donner l'air cavalier, et afin que par cette franchise simulée de la confession de ses désordres, on le croye plus volontiers lorsqu'il parle à son avantage. Il a raison de dire *que se priser et se mépriser naissent souvent de pareil air d'arrogance*. C'est toujours une marque certaine que l'on est plein de soi-même; et Montagne me paraît encore plus fier et plus vain quand il se blâme que lorsqu'il se loue, parce que c'est un orgueil insupportable que de tirer vanité de ses défauts, au lieu de s'en humilier. J'aime mieux un homme qui cache ses crimes avec honte, qu'un autre qui les publie avec effronterie; et il me semble qu'on doit avoir quelque horreur de la manière cavalière et peu chré-



tienne dont Montagne représente ses défauts. Mais examinons les autres qualités de son esprit.

Si nous croyons Montagne sur sa parole, nous nous persuaderons que c'était un homme *de nulle retention* ; qu'il n'avait point de garde-robe ; que la mémoire lui manquait du tout <sup>1</sup>, mais qu'il ne manquait pas de sens et de jugement. Cependant, si nous en croyons le portrait même qu'il a fait de son esprit, je veux dire son propre Livre, nous ne serons pas tout à fait de son sentiment. *Je ne saurais recevoir une charge sans tablettes*, dit-il, *et quand j'ai un propos à tenir, s'il est de longue haleine, je suis réduit à cette vile et misérable nécessité d'apprendre par cœur mot à mot ce que j'ai à dire ; autrement je n'aurais ni façon ni assurance, étant en crainte que ma mémoire me vint faire un mauvais tour*. Un homme qui peut bien apprendre mot à mot des discours de longue haleine, pour avoir quelque façon et quelque assurance, manque-t-il plutôt de mémoire que de jugement ? Et peut-on croire Montagne, lorsqu'il dit de lui : *Les gens qui me servent, il faut que je les appelle par le nom de leurs charges ou de leur pays, car il m'est très mal aisé de retenir des noms, et si je durais à vivre longtemps, je ne croi pas que je n'oublie mon nom propre*. Un simple gentilhomme, qui peut retenir par cœur et mot à mot avec assurance des discours *de longue haleine*, a-t-il un si grand nombre d'officiers <sup>2</sup> qu'il n'en puisse retenir les

1. « L. II, ch. x ; l. I, ch. xxiv ; l. II, ch. xvii. » (N. de M.)

2. Insinuation malicieuse sur la vanité de Montaigne. Les logiciens de Port-Royal ont souligné : « Un auteur célèbre de ce temps, disent-ils, remarque agréablement qu'ayant eu soin fort inutilement de nous avertir en deux endroits de son livre qu'il avait un page, qui était un officier assez peu utile en la maison d'un gentilhomme de six mille livres de rente, il n'avait pas eu

noms ? Un homme *qui est né et nourri aux champs, et parmi le labourage, qui a des affaires et un ménage en main*<sup>1</sup>, et qui dit *que de mettre à non chaloir ce qui est à nos pieds, ce que nous avons entre nos mains, ce qui regarde de plus près l'usage de la vie, c'est chose bien éloignée de son dogme*, peut-il oublier les noms français de ses domestiques ? Peut-il oublier, comme il dit, *la plupart de nos monnoyes, la différence d'un grain à l'autre en la terre et au grenier, si elle n'est pas trop apparente, les plus grossiers principes de l'agriculture et que les enfans savent, de quoi sert le levain à faire du pain, et ce que c'est que de faire cuver du vin ?* et cependant avoir l'esprit plein de noms des anciens Philosophes, et de leurs principes, *des idées de Platon, des atomes d'Épicure, du plein et du vuide*<sup>2</sup> *de Leucippus et de Démocritus, de l'eau de Thales, de l'infinité de nature d'Anaximandre, de l'air de Diogènes, des nombres et de la symmétrie de Pythagoras, de l'infini de Parménides, de l'un de Museus, de l'eau et du feu d'Apollodorus, des parties similaires d'Anaxagoras, de la discorde et de l'amitié d'Empédocles, du feu d'Héraclite, etc. ?* Un homme qui dans trois ou quatre pages de son livre, rapporte plus de cinquante noms d'Auteurs différens avec leurs opinions : qui a rempli tout son Ouvrage de traits d'histoire et d'apophtegmes entassés sans ordre ; qui dit que *l'Histoire et la Poésie sont son gibier en ma-*

le même soin de nous dire qu'il avait eu aussi un clerc, ayant été conseiller du Parlement de Bordeaux : cette charge, quoique très honorable en soi, ne satisfaisant pas assez la vanité qu'il avait de faire paraître partout un humeur de gentilhomme et de cavalier, et un éloignement de la robe et des procès. » (*Log.* III, l. cit.)

1. « L. II, ch. xvii. » (N. de M.)

2. « L. II, ch. xii. » (N. de M.)

*tière de Livres*<sup>1</sup>; qui se dit à tous momens et dans un même chapitre, lors même qu'il parle des choses qu'il prétend le mieux savoir, je veux dire lorsqu'il parle des qualités de son esprit, se doit-il piquer d'avoir plus de jugement que de mémoire ?

Avouons donc que Montagne était *excellent en oubliance*, puisque Montagne nous en assure, qu'il souhaite que nous ayons ce sentiment de lui, et qu'enfin cela n'est pas tout à fait contraire à la vérité. Mais ne nous persuadons pas sur sa parole, ou par les louanges qu'il se donne, que c'était un homme de grand sens, et d'une pénétration d'esprit toute extraordinaire. Cela pourrait nous jeter dans l'erreur, et donner trop de crédit aux opinions fausses et dangereuses qu'il débite avec une fierté et une hardiesse dominante, qui ne fait qu'étourdir et qu'éblouir les esprits faibles.

L'autre louange que l'on donne à Montagne est qu'il avait une connaissance parfaite de l'esprit humain; qu'il en pénétrait le fond, la nature et les propriétés; qu'il en savait le fort et le faible; en un mot tout ce que l'on en peut savoir. Voyons s'il mérite bien ces louanges, et d'où vient qu'on en est si libéral à son égard.

Ceux qui ont lu Montagne savent assez que cet Auteur affectait de passer pour Pyrrhonien<sup>2</sup>, et qu'il faisait gloire de douter de tout. *La persuasion de la certitude*, dit-il, *est un certain témoignage de folie et d'incertitude extrême; et n'est point de plus folles gens et moins philosophes que les Philodoxes de Platon*. Il donne, au contraire, tant de louanges aux Pyrrhoniens<sup>3</sup> dans

1. « L. I<sup>er</sup>, ch. xxv. » (N. de M.)

2. « L. II, ch. xii. » (N. de M.)

3. « Un peu plus haut. » (N. de M.)

le même Chapitre, qu'il n'est pas possible qu'il ne fût de cette secte. Il était nécessaire de son temps, pour passer pour habile et pour galant homme, de douter de tout, et la qualité d'esprit fort dont il se piquait, l'engageait encore dans ces opinions. Ainsi en le supposant Académicien, on pourrait tout d'un coup le convaincre d'être le plus ignorant de tous les hommes, non seulement dans ce qui regarde la nature de l'esprit, mais même en toute autre chose. Car, puisqu'il y a une différence entre sçavoir et douter, si les Académiciens disent ce qu'ils pensent, lorsqu'ils assurent qu'ils ne sçavent rien, on peut dire que ce sont les plus ignorans de tous les hommes.

Mais ce ne sont pas seulement les plus ignorans de tous les hommes, ce sont aussi les défenseurs des opinions les moins raisonnables. Car non seulement ils rejettent tout ce qui est de plus certain et de plus universellement reçu, pour se faire passer pour esprits forts; mais par le même tour d'imagination, ils se plaisent à parler d'une manière décisive des choses les plus incertaines et les moins probables. Montagne est visiblement frappé de cette maladie d'esprit; et il faut nécessairement dire que non seulement il ignorait la nature de l'esprit humain, mais même qu'il était dans des erreurs fort grossières sur ce sujet, supposé qu'il nous ait dit ce qu'il en pensait, comme il l'a dû faire.

Car que peut-on dire d'un homme qui confond l'esprit avec la matière; qui rapporte les opinions les plus extravagantes des Philosophes sur la nature de l'âme sans les mépriser, et même d'un air qui fait assez connaître qu'il approuve davantage les plus opposées à la raison; qui ne voit pas la nécessité de l'immortalité de nos âmes; qui pense que la raison humaine

ne la peut reconnaître, et qui regarde les preuves que l'on en donne comme des songes que le désir fait naître en nous : *somnia non docentis, sed optantis* : qui trouve à redire que les hommes se séparent de la presse des autres créatures, et se distinguent des bêtes, qu'il appelle *nos confrères et nos compagnons*, qu'il croit parler, s'entendre, et se moquer de nous, de même que nous parlons, que nous nous entendons, et que nous nous moquons d'elles ; qui met plus de différence d'un homme à un autre homme, que d'un homme à une bête, qui donne jusqu'aux araignées *délibération, pensément et conclusion*, et qui, après avoir soutenu que l'âme de l'homme n'a aucun avantage sur celle des bêtes, accepte volontiers ce sentiment, que *ce n'est point par la raison, par le discours et par l'âme que nous excellons sur les bêtes, mais par notre beauté, notre beau teint, et notre belle disposition de membres, pour laquelle il nous faut mettre notre intelligence, notre prudence et tout le reste à l'abandon*, etc. ? Peut-on dire qu'un homme qui se sert des opinions les plus bizarres pour conclure que *ce n'est point par vrai discours, mais par une fierté et opiniâtreté, que nous nous préférons aux autres animaux*, eût une connaissance fort exacte de l'esprit humain, et croit-on en persuader les autres<sup>1</sup> ?

1. Ces citations sont empruntées au chapitre xii du second livre. Ce chapitre, qui est de beaucoup le plus étendu et le plus important des *Essais*, a pour titre : *Apologie de Raimond Sebond*. Montaigne nous y rapporte qu'il avait traduit un ouvrage très admiré de son père, une *Theologia naturalis, sive Liber creaturarum, magistri Raimondi de Sebonde*, livre « basti d'un espagnol barragouiné en terminaisons latines », et dont la fin « hardie et courageuse » était « par raisons humaines et naturelles, établir et vérifier contre les athéistes tous les articles de la religion chrestienne. En quoy, ajoute-t-il, je le treuve si ferme et si heu-

Mais il faut faire justice à tout le monde, et dire de bonne foi quel était le caractère de l'esprit de Montagne. Il avait peu de mémoire, encore moins de jugement, il est vrai; mais ces deux qualités ne font point en-

reux, que je ne pense point qu'il soit possible de mieux faire en cet argument là; et crois que nul ne l'a égalé. » Cette défense du déisme et de la religion chrétienne avait soulevé beaucoup de critiques, que l'auteur des *Essais* réduit à deux principales. La première est « que les chrestiens se font tort de vouloir appuyer leur créance par des raisons humaines ». Sur celle-là il ne s'arrête guère et se contente d'une courte réponse. La seconde est adressée par ceux qui « disent que les arguments de Raimond de Sebond sont faibles et ineptes à vérifier ce qu'il veut et entreprennent de les choquer aysément. Il fault secouer ceulx-cy un peu plus rudement... » Et, sous prétexte de les secouer, pour mieux défendre Raimond de Sebond, Montaigne met la raison elle-même sur la sellette. Ah! l'on veut ruiner par la *raison* les arguments de cet écrivain contre les athées! Voyons un peu ce qu'il en faut attendre, de cette faculté orgueilleuse. Oui, elle est quelque chose de bien admirable, vraiment! Et d'énumérer toutes les faiblesses, incertitudes, contradictions et ignorances de la raison naturelle, et d'amener l'arsenal du pyrrhonisme pour sauver le dogmatisme chrétien. Une apologie de la religion est donc l'occasion et la fin alléguée de ce long plaidoyer pour le scepticisme. Mais Malebranche n'est point dupe; il écarte le prétexte et l'apparence, pour aller droit à l'intention réelle. Il est remarquable que Pascal, qui savait Montaigne par cœur, se prend ou feint de se laisser prendre à l'artifice, si nous nous en tenons à son entretien avec M. de Saci: « C'est ainsi qu'il gourmande si fortement et si cruellement la raison dénuée de la foi, que, lui faisant douter si elle est raisonnable, et si les animaux le sont ou non, ou plus ou moins, il la fait descendre de l'excellence qu'elle s'est attribuée, et la met par grâce en parallèle avec les bêtes, sans lui permettre de sortir de cet ordre jusqu'à ce qu'elle soit instruite par son Créateur même de son rang qu'elle ignore... » (Havet, I, *Introd.* p. cxxix.) M. de Saci, sans s'indigner comme fait Malebranche, se tient sur une réserve pleine de défiance. « Il se disait en lui-même ces paroles de saint Augustin: O Dieu de vérité! ceux qui savent ces subtilités de raisonnement vous sont-ils pour cela plus agréables? Il plaignait ce philosophe qui se piquait et se déchirait de toute part des épines qu'il se formait... » (Ibi., *l. cit.*)

semble ce que l'on appelle ordinairement dans le monde beauté d'esprit. C'est la beauté, la vivacité, et l'étendue de l'imagination, qui font passer pour bel esprit. Le commun des hommes estime le brillant, et non pas le solide, parce que l'on aime davantage ce qui touche les sens que ce qui instruit la raison. Ainsi en prenant beauté d'imagination pour beauté d'esprit, on peut dire que Montagne avait l'esprit beau et même extraordinaire. Ses idées sont fausses, mais belles. Ses expressions irrégulières ou hardies, mais agréables. Ses discours mal raisonnés, mais bien imaginés. On voit dans tout son livre un caractère d'original, qui plaît infiniment : tout copiste qu'il est, il ne sent point son copiste ; et son imagination forte et hardie donne toujours le tour d'original aux choses qu'il copie. Il a enfin ce qu'il est nécessaire d'avoir pour plaire, et pour imposer ; et je pense avoir montré suffisamment que ce n'est point en convainquant la raison qu'il se fait admirer de tant de gens, mais en leur tournant l'esprit à son avantage par la vivacité toujours victorieuse de son imagination dominante.

---

## CHAPITRE VI

- I. DES SORCIERS PAR IMAGINATION ET DES LOUPS-GAROUX. —
- II. CONCLUSION DES DEUX PREMIERS LIVRES.

I. Le plus étrange effet de la force de l'imagination est la crainte déréglée de l'apparition des esprits, des sortilèges, des caractères, des charmes des Lycanthropes ou Loups-garoux, et généralement de tout ce

qu'on s'imagine dépendre de la puissance du démon.

Il n'y a rien de plus terrible, ni qui effraye davantage l'esprit, ou qui produise dans le cerveau des vestiges plus profonds, que l'idée d'une puissance invisible qui ne pense qu'à nous nuire et à laquelle on ne peut résister. Tous les discours qui réveillent cette idée sont toujours écoutés avec crainte et curiosité. Les hommes s'attachant à tout ce qui est extraordinaire, se font un plaisir bizarre de raconter ces histoires surprenantes et prodigieuses de la puissance et de la malice des Sorciers, à épouvanter les autres et à s'épouvanter eux-mêmes. Ainsi il ne faut pas s'étonner si les Sorciers sont si communs en certains pays où la créance du sabbat est trop enracinée, où tous les contes les plus extravagans des sortilèges sont écoutés comme des histoires authentiques, et où l'on brûle comme des Sorciers véritables les fous et les visionnaires dont l'imagination a été dérégulée, autant pour le moins par le récit de ces contes que par la corruption de leur cœur.

Je sçai bien que quelques personnes trouveront à redire, que j'attribue la plupart des sorcelleries à la force de l'imagination, parce que je sçai que les hommes aiment qu'on leur donne de la crainte ; qu'ils se fâchent contre ceux qui les veulent désabuser ; et qu'ils ressemblent aux malades par imagination, qui écoutent avec respect, et qui exécutent fidèlement les ordonnances des Médecins qui leur pronostiquent des accidens funestes. Les superstitions ne se détruisent pas facilement, et on ne les attaque pas sans trouver un grand nombre de défenseurs ; et cette inclination à croire aveuglément toutes les rêveries des Démonographes est produite et entretenue par la même cause qui rend opiniâtres les superstitieux, comme il est assez



facile de le prouver. Toutefois cela ne doit pas m'empêcher de décrire en peu de mots, comme je croi que de pareilles opinions s'établissent.

Un Pasteur dans sa bergerie raconte après souper à sa femme et à ses enfans les aventures du sabbat. Comme son imagination est modérément échauffée par les vapeurs du vin, et qu'il croit avoir assisté plusieurs fois à cette assemblée imaginaire, il ne manque pas d'en parler d'une manière forte et vive. Son éloquence naturelle, jointe à la disposition où est toute sa famille, pour entendre parler d'un sujet si nouveau et si terrible, doit sans doute produire d'étranges traces dans des imaginations faibles, et il n'est pas naturellement possible qu'une femme et des enfans ne demeurent tout effrayés, pénétrés et convaincus de ce qu'ils lui entendent dire. C'est un mari, c'est un père qui parle de ce qu'il a vu, de ce qu'il a fait : on l'aime et on le respecte : pourquoy ne le croirait-on pas? Ce Pasteur le répète en différens jours. L'imagination de la mère et des enfans en reçoit peu à peu des traces plus profondes ; ils s'y accoutument, les frayeurs passent, et la conviction demeure ; et enfin la curiosité les prend d'y aller. Ils se frottent de certaine drogue dans ce dessein, ils se couchent : cette disposition de leur cœur échauffe encore leur imagination ; et les traces que le Pasteur avait formées dans leur cerveau, s'ouvrent assez pour leur faire juger dans le sommeil comme présens tous les mouvemens de la cérémonie, dont il leur avait fait la description. Ils se lèvent, ils s'entredemandent et s'entredisent ce qu'ils ont vu. Ils se fortifient de cette sorte les traces de leur vision ; et celui qui a l'imagination la plus forte, persuadant mieux les autres, ne manque pas de régler en peu de nuits l'histoire imagi-

naire du sabbat. Voilà donc des Sorciers achevés, que le Pâtre a faits, et ils en feront un jour beaucoup d'autres, si ayant l'imagination forte et vive, la crainte ne les empêche pas de conter de pareilles histoires.

Il s'est trouvé plusieurs fois des Sorciers de bonne foi, qui disaient généralement à tout le monde qu'ils allaient au sabbat; et qui en étaient si persuadés, que quoique plusieurs personnes les veillassent, et les assurassent qu'ils n'étaient point sortis du lit, ils ne pouvaient se rendre à leur témoignage.

Tout le monde sçait que lorsque l'on fait des contes d'apparitions d'esprits aux enfants, ils ne manquent presque jamais d'en être effrayés, et qu'ils ne peuvent demeurer sans lumière et sans compagnie; parce qu'alors leur cerveau ne recevant point de traces de quelque objet présent, celle que le conte a formée dans leur cerveau se r'ouvre, et souvent même avec assez de force pour leur représenter comme devant leurs yeux les esprits qu'on leur a dépeints. Cependant on ne leur conte pas ces histoires comme si elles étaient véritables. On ne leur parle pas avec le même air que si on était persuadé, et quelquefois on le fait d'une manière assez froide et assez languissante. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un homme qui croit avoir été au sabbat, et qui par conséquent en parle d'un ton ferme, et avec une contenance assurée, persuade facilement quelques personnes qui l'écoutent avec respect, de toutes les circonstances qu'il décrit, et transmette ainsi dans leur imagination des traces pareilles à celles qui le trompent<sup>1</sup>.

1. Tout ce qui suit a été retranché dans l'édition de M. de Genoude (1837). Et bien à tort, puisque la 6<sup>e</sup> édition du *Traité* le renferme et que le résumé terminal, par le rappel qu'il fait de la

Quand les hommes nous parlent, ils gravent dans notre cerveau des traces pareilles à celles qu'ils ont. Lorsqu'ils en ont de profondes, ils nous parlent d'une manière qui nous en grave de profondes : car ils ne peuvent parler qu'ils ne nous rendent semblables à eux en quelque façon. Les enfans dans le sein de leurs mères ne voient que ce que voient leurs mères ; et même lorsqu'ils sont venus au monde, ils imaginent peu de choses dont leurs parens n'en soient la cause ; puisque les hommes mêmes les plus sages se conduisent plutôt par l'imagination des autres, c'est-à-dire par l'opinion et par la coutume, que par les règles de la raison. Ainsi dans les lieux où l'on brûle les Sorciers, on en trouve un grand nombre : parce que dans les lieux où on les condamne au feu, on croit véritablement qu'ils le sont, et cette croyance se fortifie par les discours qu'on en tient <sup>1</sup>. Que l'on cesse de les punir, et qu'on les traite comme des fous ; et l'on verra qu'avec le temps ils ne seront plus Sorciers : parce que ceux qui ne le sont que par imagination, qui font certainement le plus grand nombre, reviendront de leurs erreurs.

Il est indubitable que les vrais Sorciers méritent la mort <sup>2</sup>, et que ceux mêmes qui ne le sont que par imagination ne doivent pas être réputés pour tout-à-fait innocens : puisque pour l'ordinaire ils ne se persuadent être Sorciers que parce qu'ils sont dans une disposition de cœur d'aller au sabbat, et qu'ils se sont frottés

loi générale de l'union de l'âme et du corps, est le complément nécessaire de tout ce II<sup>e</sup> livre.

1. Puis ce raisonnement est si naturel : « Les brûlerait-on, s'ils n'existaient pas ? »

2. Malebranche admettait donc qu'il en existât de « vrais » ? On voudrait croire cette phrase ironique.

de quelque drogue pour venir à bout de leur malheureux dessein. Mais en punissant indifféremment tous ces criminels, la persuasion commune se fortifie, les Sorciers par imagination se multiplient, et ainsi une infinité de gens se perdent et se damnent. C'est donc avec raison que plusieurs Parlemens ne punissent point les Sorciers : il s'en trouve beaucoup moins dans les terres de leur ressort, et l'envie, la haine et la malice des méchants ne peuvent se servir de ce prétexte pour perdre les innocens <sup>1</sup>.

L'appréhension des loups-garoux, ou des hommes transformés en loups, est encore une plaisante vision. Un homme par un effort déréglé de son imagination tombe dans cette folie, qu'il se croie devenir loup toutes les nuits. Ce dérèglement de son esprit ne manque pas de le disposer à faire toutes les actions que font les loups, ou qu'il a ouï dire qu'ils faisaient. Il sort donc à minuit de sa maison, il court les rues, il se jette sur quelque enfant s'il en rencontre, il le mord et le maltraite ; et le peuple, stupide et superstitieux, s' imagine qu'en effet ce fanatique devient loup ; parce que ce malheureux le croit lui-même, et qu'il l'a dit en secret à quelques personnes qui n'ont pu le taire.

S'il était facile de former dans le cerveau les traces qui persuadent aux hommes qu'ils sont devenus loups, et si l'on pouvait courir les rues, et faire tous les ravages que font ces misérables loups-garoux, sans avoir le cerveau entièrement bouleversé, comme il est facile d'aller au sabbat dans son lit et sans se réveiller, ces

1. Au xvii<sup>e</sup> siècle encore, on sait à quel point les préjugés en fait de sorcellerie, de magie, etc., étaient tenaces et de combien de cruautés ils furent le prétexte. Ce passage fait honneur à la clairvoyance de Malebranche et à son humanité.

belles histoires de transformations d'hommes en loups ne manqueraient pas de produire leur effet comme celles que l'on fait du sabbat, et nous aurions autant de loups-garoux que nous avons de Sorciers. Mais la persuasion d'être transformés en loup suppose un bouleversement de cerveau bien plus difficile à produire que celui d'un homme qui croit seulement aller au sabbat; c'est-à-dire qui croit voir la nuit des choses qui ne sont point, et qui étant réveillé ne peut distinguer ses songes des pensées qu'il a eues pendant le jour.

C'est une chose assez ordinaire à certaines personnes d'avoir la nuit des songes assez vifs, pour s'en ressouvenir exactement lorsqu'ils sont réveillés, quoique le sujet de leur songe ne soit pas de soi fort terrible. Ainsi il n'est pas difficile que des gens se persuadent d'avoir été au sabbat; car il suffit pour cela que leur cerveau conserve les traces qui s'y font pendant le sommeil.

La principale raison qui nous empêche de prendre nos songes pour des réalités, est que nous ne pouvons lier nos songes avec les choses que nous avons faites pendant la veille: car nous reconnaissons par là que ce ne sont que des songes. Or les Sorciers par imagination ne peuvent reconnaître par là si leur sabbat est un songe. Car on ne va au sabbat que la nuit, et ce qui se passe au sabbat ne se peut lier avec les autres actions de la journée. Ainsi il est moralement impossible de les détromper par ce moyen-là. Et il n'est point encore nécessaire que les choses que ces Sorciers prétendus croient avoir vues au sabbat, gardent entr'elles un ordre naturel: car elles paraissent d'autant plus réelles qu'il y a plus d'extravagance et de confusion dans leur suite. Il suffit donc, pour les tromper, que les

idées des choses du sabbat soient vives et effrayantes : ce qui ne peut manquer, si on considère qu'elles représentent des choses nouvelles et extraordinaires.

Mais afin qu'un homme s'imagine qu'il est coq, chèvre, loup, bœuf, il faut un si grand dérèglement d'imagination que cela ne peut être ordinaire : quoique ces renversemens d'esprit arrivent quelquefois ou par une punition divine, comme l'Écriture le rapporte de Nabuchodonosor<sup>1</sup> ; ou par un transport naturel de mélancolie au cerveau, comme on en trouve des exemples dans les Auteurs de Médecine.

Encore que je sois persuadé que les véritables Sorciers soient très rares, que le sabbat ne soit qu'un songe, et que les Parlemens qui renvoient les accusations de sorcellerie soient les plus équitables, cependant je ne doute point qu'il ne puisse y avoir des Sorciers, des charmes, des sortilèges, etc., et que le démon n'exerce quelquefois sa malice sur les hommes par une permission particulière d'une puissance supérieure. Mais l'Écriture sainte nous apprend que le royaume de Satan est détruit : que l'Ange du Ciel a enchaîné le démon, et l'a enfermé dans les abysmes, d'où il ne sortira qu'à la fin du monde ; que Jésus-Christ a dépouillé ce fort armé, et que le tems est venu auquel le Prince du monde est chassé hors du monde.

Il avait régné jusqu'à la venue du Sauveur, et il règne même encore, si on le veut, dans les lieux où le Sauveur n'est point connu ; mais il n'a plus aucun droit

1. « Au même instant, la parole s'accomplit sur Nabuchodonosor. Il fut chassé du milieu des hommes, il mangea de l'herbe comme les bœufs, son corps fut trempé de la rosée du ciel ; jusqu'à ce que ses cheveux crussent comme la plume des aigles, et ses ongles comme ceux des oiseaux. » (Daniel, iv.)

ni aucun pouvoir sur ceux qui sont régénérés en Jésus-Christ : il ne peut même les tenter, si Dieu ne le permet ; et si Dieu le permet, c'est qu'ils peuvent le vaincre. C'est donc faire trop d'honneur au diable que de rapporter des histoires comme des marques de sa puissance, ainsi que font quelques nouveaux Démonographes, puisque ces histoires le rendent redoutable aux esprits faibles.

Il faut mépriser les démons comme on méprise les bourreaux ; car c'est devant Dieu seul qu'il faut trembler. C'est la seule puissance qu'il faut craindre. Il faut appréhender ses jugemens et sa colère, et ne pas l'irriter par le mépris de ses Loix et de son Évangile. On doit être dans le respect lorsqu'il parle, ou lorsque les hommes nous parlent de lui. Mais quand les hommes nous parlent de la puissance du démon, c'est une faiblesse ridicule de s'effrayer, et de se troubler. Notre trouble fait honneur à notre ennemi. Il aime qu'on le respecte, et qu'on le craigne ; et son orgueil se satisfait, lorsque notre esprit s'abbat devant lui.

II. Il est temps de finir ce second Livre, et de faire remarquer par les choses que l'on a dites dans ce Livre, et dans le précédent, que toutes les pensées qu'à l'âme par le corps ou par dépendance du corps sont toutes pour le corps ; qu'elles sont toutes fausses ou obscures : qu'elles ne servent qu'à nous unir aux biens sensibles, et à tout ce qui peut nous les procurer, et que cette union nous engage dans des erreurs infinies, et dans de très grandes misères ; quoique nous ne sentions pas toujours ces misères, de même que nous ne connaissons pas les erreurs qui les ont causées. Voici l'exemple le plus remarquable.

L'union que nous avons eue avec nos mères dans

leur sein, laquelle est la plus étroite que nous puissions avoir avec les hommes, nous a causé les plus grands maux ; savoir, le péché et la concupiscence, qui sont l'origine de toutes nos misères. Il fallait néanmoins pour la conformation de notre corps que cette union fût aussi étroite qu'elle a été.

A cette union, qui a été rompue par notre naissance, une autre a succédé, par laquelle les enfans tiennent à leurs parens et à leurs nourrices. Cette seconde union n'a pas été si étroite que la première ; aussi nous a-t-elle fait moins de mal : elle nous a seulement portés à croire et à vouloir imiter nos parens et nos nourrices en toutes choses. Il est visible que cette seconde union nous était encore nécessaire, non comme la première pour la conformation de notre corps, mais pour sa conservation, pour connaître les choses qui y peuvent être utiles, et pour disposer le corps aux mouvemens nécessaires pour les acquérir.

Enfin, l'union que nous avons encore présentement avec tous les hommes, ne laisse pas de nous faire beaucoup de mal, quoiqu'elle ne soit pas si étroite, parce qu'elle est moins nécessaire à la conservation de notre corps. Car c'est à cause de cette union que nous vivons d'opinion, que nous estimons et que nous aimons tout ce qu'on aime et ce qu'on estime dans le monde, malgré les remords de notre conscience, et les véritables idées que nous avons des choses. Je ne parle pas ici de l'union que nous avons avec l'esprit des autres hommes ; car on peut dire que nous en recevons quelque instruction. Je parle seulement de l'union sensible qui est entre notre imagination et l'air et la manière de ceux qui nous parlent. Voilà comment toutes les pensées que nous avons par dépendance du corps, sont toutes fausses et d'au-



tant plus dangereuses pour notre âme qu'elles sont plus utiles à notre corps.

Ainsi tâchons de nous délivrer peu à peu des illusions de nos sens, des visions de notre imagination et de l'impression que l'imagination des autres hommes fait sur notre esprit. Rejettons avec soin toutes les idées confuses que nous avons par la dépendance où nous sommes de notre corps et n'admettons que les idées claires et évidentes que l'esprit reçoit par l'union qu'il a nécessairement avec le Verbe, ou la Sagesse et la Vérité éternelle, comme nous expliquerons dans le Livre suivant, qui est De l'entendement ou de l'esprit pur.

FIN



# TABLE DES MATIÈRES

---

## INTRODUCTION

I. — La vie et les œuvres de Malebranche.....	1
II. — Métaphysique de la Vision en Dieu.....	6
III. — Union de l'âme et du corps.....	12
IV. — Possibilité d'une psycho-physique.....	18
V. — Esquisse d'une psychologie.....	24
VI. — De l'Imagination.....	27

## DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ.

### Livre Second : De l'Imagination.

#### PREMIÈRE PARTIE.

CHAPITRE PREMIER. — I. Idée générale de l'Imagination. —	
II. Qu'elle renferme deux facultés, l'une active et l'autre passive. — III. Cause générale des changements qui arrivent à l'imagination des hommes, et le fondement de ce second Livre.....	33
Analyse des chapitres II-IV.....	44
CHAPITRE V. — I. De la liaison des idées de l'Esprit avec les traces du cerveau. — II. De la liaison réciproque qui	

est entre ces traces. — III. De la Mémoire. — IV. Des habitudes .....	43
Analyse des chapitres VI-IX .....	56

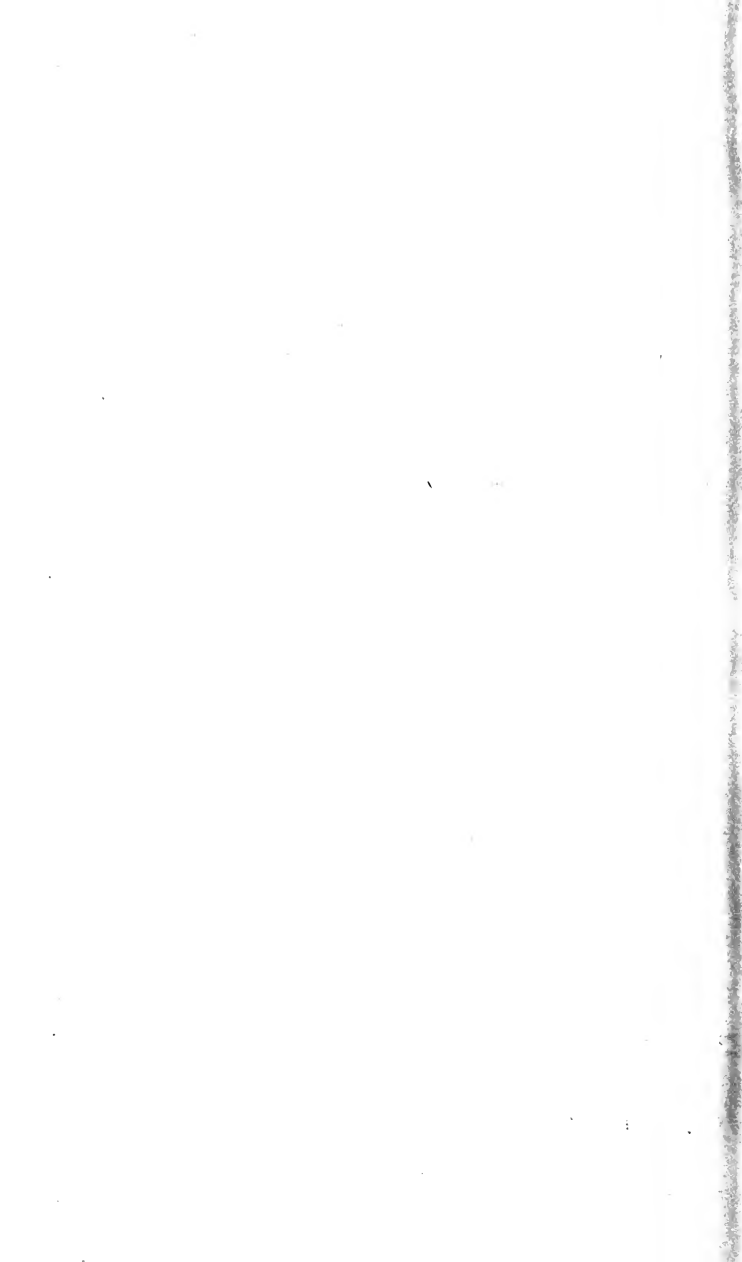
## SECONDE PARTIE.

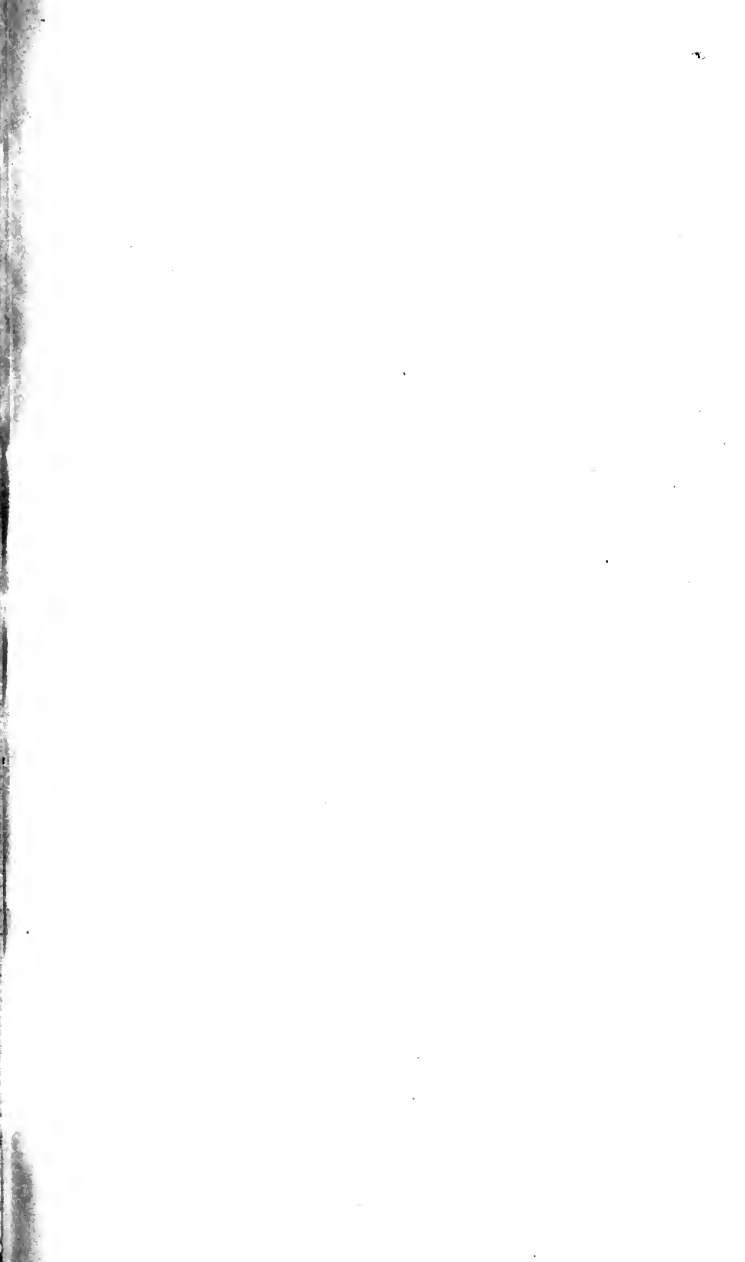
CHAPITRE PREMIER. — I. De l'imagination des femmes. — II. De celle des hommes. — III. De celle des vieillards...	66
CHAPITRE II. — Que les esprits animaux vont d'ordinaire dans les traces des idées qui nous sont les plus familières, ce quifait qu'on ne juge point sainement des choses...	73
CHAPITRE III. — I. Que les personnes d'étude sont les plus sujettes à l'erreur. — II. Raisons pour lesquelles on aime mieux suivre l'autorité que de faire usage de son esprit.	81
CHAPITRE IV. — Deux mauvais effets de la lecture sur l'imagination .....	87
CHAPITRE V. — Que les personnes d'étude s'entêtent ordinairement de quelque auteur, de sorte que leur but principal est de savoir ce qu'il a cru, sans se soucier de ce qu'il faut croire.....	92
CHAPITRE VI. — De la préoccupation des commentateurs...	100
CHAPITRE VII. — I. Des inventeurs de nouveaux systèmes. — II. Dernière erreur des personnes d'étude.....	113
CHAPITRE VIII. — I. Des esprits efféminés. — II. Des esprits superficiels. — III. Des personnes d'autorité. — IV. De ceux qui font des expériences.....	119

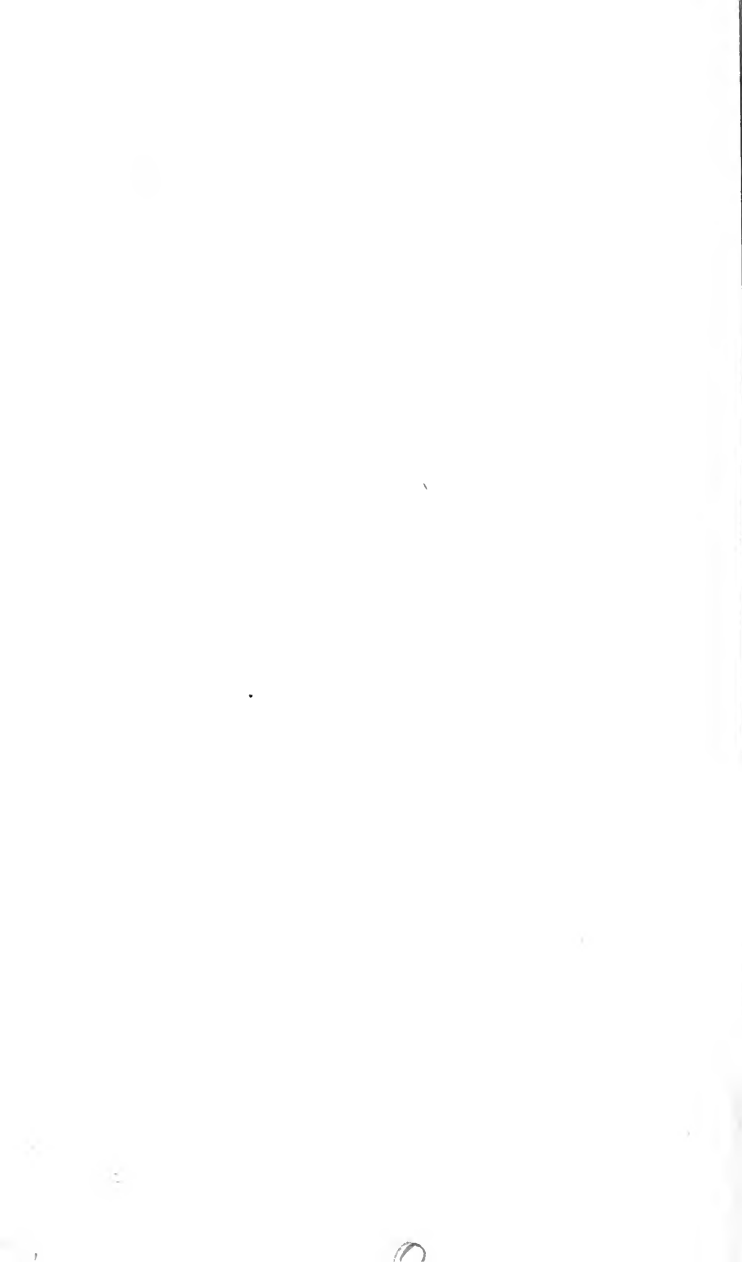
## TROISIÈME PARTIE.

CHAPITRE PREMIER. — I. De la disposition que nous avons à imiter les autres en toutes choses, laquelle est l'origine de la communication des erreurs qui dépendent de la puissance de l'imagination. — II. Deux causes principales qui augmentent cette disposition. — III. Ce que c'est qu'imagination forte. — IV. Qu'il y en a de plusieurs sortes. — Des fous et de ceux qui ont l'imagination forte dans le sens qu'on l'entend ici. — Deux défauts
--

considérables de ceux qui ont l'imagination forte. —	
VI. De la puissance qu'ils ont de persuader, et d'imposer	132
CHAPITRE II. — Exemples généraux de la force de l'imagination.....	144
CHAPITRE III. — I. De la force de l'imagination de certains auteurs. — II. De Tertullien.....	157
CHAPITRE IV. — De l'imagination de Sénèque.....	163
CHAPITRE V. — Du livre de Montaigne.....	181
CHAPITRE VI. — I. Des sorciers, par imagination, et des loups-garoux. — II. Conclusion des deux premiers livres.	193













B  
1893  
R3  
1885  
v.2

Malebranche, Nicolas  
De la recherche de  
la verite

