

HASEVELD
Plank 1 over
Kast LXVII

BIBLIOTHECA

HAGEVELDENSIS

J. J. J. J. J.





ESSAI

PHILOSOPHIQUE

CONCERNANT

L'ENTENDEMENT

HUMAIN.

TOME SECONDE;

ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT
HUMAIN,

OU L'ON MONTRE

Quelle est l'étendue de nos connoissances certaines, & la maniere dont nous y parvenons.

PAR M. LOCKE.

Traduit de l'Anglois par M. COSTE.

NOUVELLE ÉDITION,

Revue, corrigée & augmentée de quelques Additions importantes de l'Auteur, qui n'ont paru qu'après sa mort, & de plusieurs Remarques du Traducteur, dont quelques-unes paroissent pour la premiere fois dans cette Édition.

Quàm bellum est velle confiteri potius nescire quod nescias, quàm ista effutientem nauseare, atque ipsum sibi displicere! Cic. de Nat. Deor. Lib. I.

TOME SECOND,



A AMSTERDAM,

AUX DÉPENS DE LA COMPAGNIE.



M. DCC. LXXIV.





ESSAI
PHILOSOPHIQUE
CONCERNANT
L'ENTENDEMENT HUMAIN.



SUITE DU LIVRE II.

CHAPITRE XIV.

De la Durée, & de ses Modes Simples.

§. I.  Il y a une autre espèce de Distance 
ou de Longueur, dont l'idée ne nous est pas CHAP. XIV.
fournie par les parties permanentes de l'Es- Ce que c'est
pace, mais par les changemens perpétuels que la Durée.
de la *Succession*, dont les parties déperis-
sent incessamment : c'est ce que nous ap-
pellons *Durée*. Et les Modes simples de
cette durée sont toutes ses différentes par-

Tome II.

A

ties, dont nous avons des idées distinctes, comme les *Heures*, les *Jours*, les *Années*, &c. le *Temps*, & l'*Eternité*.

L'idée que nous en avons, nous vient de la réflexion que nous faisons sur la suite des idées, qui se succèdent dans notre esprit.

§. 2. La réponse qu'un grand homme fit à celui qui lui demandoit ce que c'étoit que le *Temps*: *Si non rogas, intelligo*, je comprends ce que c'est, lorsque vous ne me le demandez pas; c'est-à-dire, plus je m'applique à en découvrir la nature, moins je la comprends: cette réponse, dis-je, pourroit peut-être faire croire à certaines personnes, que le *Temps*, qui découvre toutes choses, ne sauroit être connu lui-même. A la vérité, ce n'est pas sans raison qu'on regarde la durée, le temps & l'*Eternité*, comme des choses dont la nature est, à certains égards, bien difficile à pénétrer. Mais quelque éloignées qu'elles paroissent être de notre conception, cependant, si nous les rapportons à leur véritable origine, je ne doute nullement que l'une des sources de toutes nos connoissances, qui sont la *Sensation* & la *réflexion*, ne puisse nous en fournir des idées aussi claires & aussi distinctes, que plusieurs autres qui passent pour beaucoup moins obscures; & nous trouverons que l'idée de l'*Eternité* elle-même découle de la même source d'où viennent toutes nos autres Idées.

§. 3. Pour bien comprendre ce que c'est que le *Temps* & l'*Eternité*, nous devons considérer avec attention quelle est l'idée que nous avons de la *durée*, & comme

elle nous vient. Il est évident à quiconque ~~=====~~
voudra rentrer en soi-même & remarquer CHAP. XIV.
ce qui se passe dans son esprit, qu'il y
a dans son entendement, une suite d'idées
qui se succèdent constamment les unes aux
autres, pendant qu'il veille. Or la réflé-
xion que nous faisons sur cette suite de
différentes idées qui paroissent l'une après
l'autre dans notre esprit, est ce qui nous
donne l'idée de la *succession*; & nous appel-
lons *durée*, la distance qui est entre quel-
ques parties de cette succession, ou entre
les apparences de deux idées qui se pré-
sentent à notre esprit. Car, tandis que nous
pensons, ou que nous recevons successive-
ment plusieurs idées dans notre esprit, nous
connoissons que nous existons; & ainsi la
continuation de notre être, c'est-à-dire,
notre propre existence, & la continuation
de tout autre être, laquelle est commensu-
rable à la succession des idées qui paroif-
sent & disparoissent dans notre esprit, peut-
être appelée *durée* de nous-mêmes, & du-
rée de tout autre être coexistant avec nos
pensées.

§. 4. Que la notion que nous avons de
la succession & de la durée nous vienne
de cette source, je veux dire, de la ré-
flexion que nous faisons sur cette suite
d'idées que nous voyons paroître l'une
après l'autre dans notre esprit, c'est ce
qui me semble suivre évidemment de ce
que nous n'avons aucune perception de la

~~—————~~
CHAP. XIV. durée, qu'en considérant cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans notre Entendement. En effet, dès que cette succession d'idées vient à cesser, la perception que nous avions de la durée, cesse aussi, comme chacun l'éprouve clairement par lui-même lorsqu'il vient à dormir profondément : car qu'il dorme une heure ou un jour, un mois ou une année, il n'a aucune perception de la durée des choses tandis qu'il dort ou qu'il ne songe à rien. Cette durée est alors tout-à-fait nulle à son égard ; & il lui semble qu'il n'y a aucune distance entre le moment qu'il a cessé de penser en s'endormant, & celui auquel il est réveillé. Et je ne doute pas, qu'un homme éveillé n'approuvât la même chose, s'il lui étoit possible de n'avoir qu'une seule idée dans l'esprit, sans qu'il arrivât aucun changement à cette idée, & qu'aucune autre vînt se joindre à elle. Nous voyons, tous les jours, que, lorsqu'une personne fixe ses pensées avec une extrême application sur une seule chose, enforte qu'il ne songe presque point à cette suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres dans son esprit, il laisse échapper, sans y faire réflexion, une bonne partie de la durée qui s'écoule pendant tout le temps qu'il est dans cette sorte de contemplation, s'imaginant que ce temps-là est beaucoup plus court, qu'il ne l'est effectivement. Que si le sommeil nous fait regarder ordinairement les

parties distantes de la durée comme un seul point, c'est parce que, tandis que nous dormons, cette succession d'idées ne se présente point à notre esprit. Car, si un homme vient à songer en dormant & que ses songes lui présentent une suite d'idées différentes, il a pendant tout ce temps-là une perception de la durée & de la longueur de cette durée. Ce qui, à mon avis, prouve évidemment, que les hommes tirent les idées qu'ils ont de la durée, de la réflexion qu'ils font sur cette suite d'idées dont ils observent la succession dans leur propre entendement, sans quoi ils ne sçauroient avoir aucune idée de la durée, quoi qu'il pût arriver dans le Monde.

§. 5. En effet, dès qu'un homme a une fois acquis l'idée de la durée par la réflexion qu'il a fait sur la succession & le nombre de ses propres pensées, il peut appliquer cette notion à des choses qui existent tandis qu'il ne pense point; tout de même que celui à qui la vuë ou l'attouchement ont fourni l'idée de l'étendue, peut appliquer cette idée à différentes distances où il ne voit ni ne touche aucun corps. Ainsi, quoiqu'un homme n'ait aucune perception de la longueur de la durée qui s'écoule pendant qu'il dort ou qu'il n'a aucune pensée; cependant comme il a observé la révolution des jours & des nuits, & qu'il a trouvé que la longueur de cette durée est, en apparence, régulière & constante, dès-

CHAP. XIV.

Nous pouvons appliquer l'idée de la Durée à des choses qui existent pendant que nous dormons.

CHAP. XIV.

là qu'il suppose que , tandis qu'il a dormi ou qu'il pense à autre chose , cette révolution s'est faite comme à l'ordinaire , il peut juger de la longueur de la durée qui s'est écoulée pendant son sommeil. Mais lorsqu'*Adam* & *Eve* étoient seuls , si au-lieu de ne dormir que pendant le temps qu'on employe ordinairement au sommeil , eussent dormi vingt-quatre heures sans interruption , cet espace de vingt-quatre heures auroit été absolument perdu pour eux , & ne seroit jamais entré dans le compte qu'ils faisoient du temps.

L'idée de la Succession ne nous vient pas du Mouvement.

§. 6. C'est ainsi qu'en réfléchissant sur cette suite de nouvelles idées qui se présentent à nous l'une après l'autre , nous acquérons l'idée de la Succession. Que si quelqu'un se figure qu'elle vient plutôt de la réflexion que nous faisons sur le mouvement par le moyen des sens , il changera , peut-être , de sentiment pour entrer dans ma pensée , s'il considère que le mouvement même excite dans son esprit une *idée de succession* , justement de la même manière qu'il y produit une suite continue d'idées distinctes les unes des autres. Car un homme qui regarde un corps qui se meut actuellement , n'y apperçoit aucun mouvement , à moins que ce mouvement n'excite en lui une suite constante d'*idées successives* : Par exemple , qu'un homme soit sur la Mer lorsqu'elle est calme , par un beau jour & hors de la vuë des terres ,

s'il jette les yeux vers le soleil , ou sur ~~son vaisseau~~
son vaisseau , une heure de suite , il n'y CHAP. XIV.
appercvra aucun mouvement , quoiqu'il
soit assuré que deux de ces corps , & peut-
être tous trois , ayant fait beaucoup
de chemin pendant tout ce temps-là :
mais s'il apperçoit que l'un de ces trois
corps ait changé de distance à l'égard de
quelqu'autre corps , ce mouvement n'a pas
plutôt produit en lui une nouvelle idée ,
qu'il reconnoît qu'il y a eu du mouvement.
Mais quelque part qu'un homme se trou-
ve , toutes choses étant en repos autour
de lui , sans qu'il apperçoive le moindre
mouvement durant l'espace d'une heure , s'il
a eu des pensées pendant cette heure de
repos , il appercvra les différentes idées
de ses propres pensées , qui tout d'une
suite ont paru les unes après les autres
dans son esprit ; & par-là il observera & trou-
vera de la succession où il ne sauroit remarquer
aucun mouvement.

§. 7. Et c'est-là , je crois , la raison pour-
quoi nous n'apercevrons pas des mouve-
mens fort lents , quoique constans , parce
qu'en passant d'une partie sensible à une au-
tre , le changement de distance est si lent ,
qu'il ne cause aucune nouvelle idée en nous ,
qu'après un long-temps écoulé depuis un
terme jusqu'à l'autre. Or comme ces mou-
vemens successifs ne nous frappent point
par une suite constante de nouvelles idées
qui se succèdent immédiatement l'une à

CHAP. XIV. l'autre dans notre esprit, nous n'avons aucune perception de mouvement : car comme le mouvement consiste dans une succession continue, nous ne saurions appercevoir cette succession, sans une succession constante d'idées qui en proviennent.

§. 8. On n'apperçoit pas non plus les choses, qui se meuvent si vîte qu'elles n'affectent point les Sens ; parce que les différentes distances de leur mouvement ne peuvent frapper nos sens d'une manière distincte, elles ne produisent aucune suite d'idées dans l'esprit. Car lorsqu'un corps se meut en rond, en moins de temps qu'il n'en faut à nos idées pour pouvoir se succéder dans notre esprit les unes aux autres, il ne paroît pas être un mouvement, mais semble être un cercle parfait & entier, de la même matière ou couleur que le corps qui est un mouvement, & nullement une partie d'un cercle en mouvement.

Nos idées
se succèdent
dans notre
Esprit, dans
un certain
degré de vî-
tesse.

§. 9. Qu'on juge après cela, s'il n'est pas fort probable, que pendant que nous sommes éveillés, nos idées se succèdent les unes aux autres dans notre esprit, à peu-près de la même manière que ces figures disposées en rond au dedans d'une lanterne, que la chaleur d'une bougie fait tourner sur un pivot. Or quoique nos idées se suivent peut-être quelquefois un peu plus vîte & quelquefois un peu plus lentement, elles vont pourtant à mon avis, presque

toujours du même train dans un homme éveillé ; & il me semble même, que la vitesse & la lenteur de cette succession d'idées, ont certaines bornes qu'elles ne sauroient passer.

§. 10. Je fonde la raison de cette conjecture, sur ce que j'observe que nous ne saurions appercevoir de la succession dans les impressions qui se font sur nos sens, que lorsqu'elles se font dans un certain degré de vitesse ou de lenteur ; si, par exemple, l'impression est extrêmement prompte, nous n'y sentons aucune succession, dans les cas même où il est évident qu'il y a une succession réelle. Qu'un boulet de canon passe au travers d'une chambre, & que dans son chemin il emporte quelque membre du corps d'un homme, c'est une chose aussi évidente qu'aucune démonstration puisse être, que le boulet doit percer successivement les deux côtés opposés de la chambre. Il n'est pas moins certain qu'il doit toucher une certaine partie de la chair avant l'autre, & ainsi de suite ; & cependant je ne pense pas qu'aucun de ceux qui ont jamais senti ou entendu un tel coup de canon, qui ait percé deux murailles éloignées l'une de l'autre, ait pu observer aucune succession dans la douleur, ou dans le son d'un coup si prompt. Cette portion de durée où nous ne remarquons aucune succession, c'est ce que nous appelons un instant ; portion de durée qui n'occupe juste-

CHAP. XIV. ment que le temps auquel une seule idée est dans notre esprit sans qu'une autre lui succède, & où par conséquent, nous ne remarquons absolument aucune succession.

§. 11. La même chose arrive, lorsque le mouvement est si lent, qu'il ne fournit point à nos sens une suite constante de nouvelles idées, dans le degré de vitesse qui est requis pour faire que l'esprit soit capable d'en recevoir de nouvelles. Et alors comme les idées de nos propres pensées trouvent de la place pour s'introduire dans notre esprit entre celles que le corps qui est en mouvement présente à nos sens, le sentiment de ce mouvement se perd; & le corps quoique dans un mouvement actuel, semble être toujours en repos, parce que sa distance d'avec quelques autres corps ne change pas d'une manière visible, aussi promptement que les idées de notre esprit se suivent naturellement l'une l'autre. C'est ce qui paroît évidemment par l'aiguille d'une montre, par l'ombre du cadran à soleil, & par plusieurs autres mouvemens continus, mais fort lents, où après certains intervalles, nous appercevons par le changement de distance qui arrive au corps en mouvement, que ce corps s'est mû, mais sans que nous ayons aucune perception du mouvement actuel.

Cette suite de nos idées est la mesure des autres successions.

§. 12. C'est pourquoi il me semble, qu'une constante & régulière succession d'idées dans un homme éveillé, est comme la me-

sûre & la règle de toutes les autres successions. Ainsi, lorsque certaines choses se succèdent plus vite que nos idées, comme quand deux sons, ou deux sensations de douleur &c. n'enferment dans leur succession que la durée d'une seule idée, ou lorsqu'un certain mouvement est si lent qu'il ne va pas d'un pas égal avec les idées qui roulent dans notre esprit, je veux dire avec la même vitesse que ces idées se succèdent les unes aux autres, comme lorsque dans le cours ordinaire, une ou plusieurs idées viennent dans l'esprit entre celles qui s'offrent à la vue par les différens changemens de distance qui arrivent à un corps en mouvement ou entre des sons & des odeurs dont la perception nous frappe successivement; dans tous ces cas, le sentiment d'une constante & continuelle succession se perd, de sorte que nous ne nous en apercevons qu'à certains intervalles de repos qui s'écoulent entre-deux.

§. 13. Mais, *dira-t-on*, » S'il est vrai, » que, tandis qu'il y a des idées dans notre » esprit, elles se succèdent continuellement; » il est impossible qu'un homme pense long- » temps à une seule chose. » Si l'on entend par-là qu'un homme ait dans l'esprit une seule idée qui y reste long-temps purement la même, sans qu'il y arrive aucun changement, je crois pouvoir dire qu'en effet cela n'est pas possible. Mais comme je ne fais pas de quelle manière se forment nos

Notre esprit ne peut se fixer long-temps sur une seule idée qui reste purement la même.

————— idées, de quoi elles sont composées, d'où
 CHAP. XIV. elles tirent leur lumière & comment elles
 viennent à paroître, je ne saurois rendre
 d'autre raison de ce Fait que l'expérience,
 & je souhaiterois que quelqu'un voulût es-
 sayer de fixer son esprit pendant un temps
 considérable, sur une seule idée qui ne fût
 accompagnée d'aucune autre, & sans qu'il s'y
 fit aucun changement.

§. 14. Qu'il prenne, par exemple, une
 certaine figure, un certain degré de lumière
 ou de blancheur, ou telle idée qu'il voudra,
 & il aura, je m'assure, bien de la peine à
 tenir son esprit vuide de toute autre idée,
 ou plutôt il éprouvera qu'effectivement d'au-
 tres idées d'une espèce différente, ou di-
 verses considérations de la même idée, (cha-
 cune desquelles est une idée nouvelle) viendront se présenter incessamment à son
 esprit les unes après les autres, quelque soin
 qu'il prenne pour se fixer à une seule idée.

§. 15. Tout ce qu'un homme peut faire
 en cette occasion, c'est, je crois, de voir
 & de considérer quelles sont les idées qui
 se succèdent dans son entendement, ou bien
 de diriger son esprit vers une certaine espé-
 ce d'idées, & de rappeler celles qu'il veut,
 ou dont il a besoin. Mais d'empêcher une
 constante succession de nouvelles idées, c'est,
 à mon avis, ce qu'il ne sçauroie faire, quoi
 qu'ordinairement il soit en son pouvoir de
 se déterminer à les considérer avec applica-
 tion, s'il le trouve à propos.

§. 16. De sçavoir si ces différentes idées que nous avons dans l'esprit sont produites par certains mouvements, c'est ce que je ne prétens pas examiner ici ; mais une chose dont je suis certain, c'est qu'elles n'enferment aucun idée de mouvement en se montrant à nous, & que celui qui n'auroit pas l'idée du mouvement par quelqu'autre voie, n'en auroit aucune, à mon avis ; ce qui suffit pour le dessein que j'ai présentement en vuë, comme aussi, pour faire voir que c'est par ce changement perpétuel d'idées que nous remarquons dans notre esprit, & par cette suite de nouvelles apparences qui se présentent à lui, que nous acquérons les idées de la *Succession* & de la *Durée*, sans quoi elles nous seroient absolument inconnuës. Ce n'est donc pas le *Mouvement*, mais une suite constante d'idées qui se présentent à notre esprit pendant que nous veillons, que nous donne l'idée de la *Durée*, laquelle idée le mouvement ne nous fait appercevoir qu'en tant qu'il produit dans notre esprit une constante succession d'idées, comme je l'ai déjà montré ; de sorte que sans l'idée d'aucun mouvement nous avons une idée aussi claire de la succession & de la durée par cette suite d'idées qui se présentent à notre esprit les unes après les autres, que par une succession d'idées produites par un changement sensible & continu, de distance entre deux Corps, c'est-à-dire par des idées qui nous viennent du mouvement. C'est pourquoi

CHAP. XIV.

De quelque maniere que nos idées soient produites en nous, elles n'enferment aucune sensation de mouvement.

CHAP. XIV. nous aurions l'idée de la durée , quand bien nous n'aurions aucune perception de mouvement.

Le Temps est une Durée distinguée par certaines mesures.

§. 17. L'esprit ayant ainsi acquis l'idée de la durée, la première chose qui se présente naturellement à faire après cela, c'est de trouver une mesure de cette commune durée, par laquelle on puisse juger de ses différentes longueurs, & voir l'ordre distinct dans lequel plusieurs choses existent, car sans cela, la plupart de nos connoissances tomberoient dans la confusion, & une grande partie de l'Histoire deviendroit entièrement inutile. La durée ainsi distinguée en certaines périodes, & désignée par certaines mesures ou *Epoques*, c'est, à mon avis, ce que nous appellons plus proprement le *Temps*.

Une bonne mesure du Temps doit mesurer toute sa durée en Périodes égales.

§. 18. Pour mesurer l'étenduë, il ne faut qu'appliquer la mesure dont nous nous servons, à la chose dont nous voulons sçavoir l'étenduë. Mais c'est ce qu'on ne peut faire pour mesurer la durée; parce qu'on ne sauroit joindre ensemble deux différentes parties de succession pour les faire servir de mesure l'une à l'autre. Comme la durée ne peut être mesurée que par la durée même, non plus que l'étenduë par autre chose que par l'étenduë, nous ne saurions retenir auprès de nous une mesure constante & invariable de la durée, qui consiste dans une succession perpétuelle, comme nous pouvons

garder des mesures de certaines longueurs d'étenduë, telles que les pouces, les pieds, les aulnes, &c. qui sont composées de parties permanentes de matiere. Aussi n'y a-t-il rien qui puisse servir de règle propre à bien mesurer le temps, que ce qui a divisé toute la longueur de sa durée en parties apparemment égales, par des périodes qui se suivent constamment. Pour ce qui est des parties de la durée qui ne sont pas distinguées, ou qui ne sont pas considérées comme distinctes, & mesurées par de semblables périodes, elles ne peuvent pas être comprises si naturellement sous la notion du temps, comme il paroît par ces sortes de phrases, *avant tous les temps; & lorsqu'il n'y aura plus de temps.*

§. 19. Comme les révolutions diurnes & annuelles du soleil ont été, depuis le commencement du monde, constantes, régulières, généralement observées de tout le Genre-Humain, & supposées égales entr'elles, on a eu raison de s'en servir pour mesurer la durée. Mais parce que la distinction des jours & des années a dépendu du mouvement du soleil, cela a donné lieu à une erreur commune, c'est qu'on s'est imaginé que le mouvement & la durée étoient la mesure l'un de l'autre. Car les hommes étoient accoutumés à se servir, pour mesurer la longueur du temps, des idées de *Minutes, d'Heures, de Jours,*

Les Révolutions du Soleil & de la Lune sont les mesures du Temps les plus commodes.

de Mois , d'Années , &c. qui se présentent à l'esprit dès qu'on vient à parler du temps ou de la durée , & ayant mesuré différentes parties du temps par le mouvement des corps célestes , ils ont été portés à confondre le Temps & le mouvement , ou du moins à penser qu'il y a une liaison nécessaire entre ces deux choses. Cependant tout autre apparence périodique , ou altération d'idées qui arriveroit dans des espaces de durée *équidistans* en apparence , & qui seroit constamment & universellement observée , serviroit aussi bien à distinguer les intervalles du temps , qu'aucun des moyens qu'on ait employés pour cela. Supposons , par exemple , que le soleil , que quelques-uns ont regardé comme un feu , eût été allumé à la même distance de temps qu'il paroît maintenant chaque jour sur le même méridien , qu'il s'éteignît ensuite douze heures après , & que dans l'espace d'une révolution annuelle , ce feu augmentât sensiblement en éclat & en chaleur , & diminuât dans la même préposition ; une apparence ainsi réglée ne serviroit-elle pas à tous ceux qui pourroient l'observer , à mesurer la distance de la durée sans mouvement , tout aussi bien qu'ils pourroient le faire à l'aide du mouvement ? Car si ces apparences étoient constantes , à portée d'être universellement observées , & dans des *Périodes équidistantes* , elles serviroient égale-

ment au Genre. Humain à mesurer le

 Temps , quand bien il n'y auroit aucun CHAP. XIV. mouvement.

§. 20. Car si la gelée, ou une certaine espèce de fleurs revenoient réglemēt dans toutes les parties de la terre à certaines périodes *équidistantes*, les hommes pourroient aussi bien s'en servir pour compter les années que des révolutions du soleil. Et en effet, il y a des peuples en *Amérique* qui comptent leurs années par la venuë de certains oiseaux qui dans quelques unes de leurs saisons paroissent dans leur Pays, & dans d'autres se retirent. De même un accès de fièvre, un sentiment de faim ou de soif, une odeur, une certaine saveur, ou quelque autre idée que ce fût, qui revint constamment dans des périodes *équidistantes*, & se fit universellement sentir, tout cela seroit également propre à mesurer le cours de la succession & distinguer les distances du temps. Ainsi, nous voyons que les aveugles-nés comptent assez bien par années, dont ils ne peuvent pourtant pas distinguer les révolutions par des mouvemens qu'ils ne peuvent appercevoir. Sur quoi je demande si un homme qui distingue les années par la chaleur de l'Eté & par le froid de l'Hiver, par l'odeur d'une fleur dans le Printemps, ou par le goût d'un fruit dans l'Automne; je demande, si un tel homme n'a point une meilleure

Ce n'est pas par le mouvement du Soleil & de la Lune que le Temps est mesuré, mais par leurs apparences périodiques.

mesure du temps, que les Romains avant
 CHAP. XIV. la réformation de leur Calendrier par *Ju-
 les César*, ou que plusieurs autres peu-
 ples dont les années sont fort irrégulières
 malgré le mouvement du soleil dont ils
 prétendent faire usage. Un des plus grands
 embarras qu'on rencontre dans la Chro-
 nologie, vient de ce qu'il n'est pas aisé
 de trouver exactement la longueur que
 chaque Nation a donnée à ses années, tant
 elles diffèrent les unes des autres, &
 toutes ensemble, du mouvement précis
 du soleil comme je crois pouvoir l'affurer
 hardiment. Que si depuis la Création jus-
 qu'au Déluge, le soleil s'est mû const-
 tamment sur l'Equateur, & qu'il ait ainsi
 répandu également sa chaleur & sa lumière
 sur toutes les parties habitables de la terre,
 faisant tous les jours d'une même lon-
 gueur, sans s'écarter vers les Tropiques,
 dans une révolution annuelle, comme l'a sup-

* *M. Brunet* posé un savant & ingénieux * Auteur de
 dans un Livre ce temps, je ne vois pas qu'il soit fort
 intitulé, *Tel-* aisé d'imaginer, malgré le mouvement du
luris Theoria soleil, que des hommes qui ont vécu
Sacra. Il est différent de avant le Déluge ayent compté par années
 de *G. Burnet* depuis le commencement du Monde, ou
 qui est mort depuis le commencement du Monde, ou
 Evêque de qu'ils ayent mesuré le temps par péri-
 Salisbury, & des, puisque dans cette supposition ils
 d'un autre n'avoient point de marques fort naturelles
Burnet, Mé- pour les distinguer.
 decin Ecof-
 fois.

On ne peut §. 21. Mais, dira-t-on peut-être, le
 point connoi- moyen que sans un mouvement régulier

comme celui du soleil , ou quelqu'autre semblable , on pût jamais connoître que de telles périodes fussent égales ? A quoi je répons , que l'égalité de toute autre apparence qui reviendrait à certains intervalles , pourroit être connue de la même manière , qu'au commencement on connut , ou qu'on s'imagina de connoître l'égalité des jours , ce que les hommes ne firent qu'en jugeant de leur longueur par cette suite d'idées qui durant les intervalles leur passèrent dans l'Esprit. Car venant à remarquer par-là qu'il y avoit de l'inégalité dans les jours artificiels , & qu'il n'y en avoit point dans les jours naturels qui comprennent le jour & la nuit , ils conjecturent que ces derniers jours étoient égaux , ce qui suffisoit pour les faire servir de mesure , quoiqu'on ait découvert après une exacte recherche , qu'il y a effectivement de l'inégalité dans les révolutions diurnes du soleil ; & nous ne savons pas si les révolutions annuelles ne sont point aussi inégales. Cependant par leur égalité supposée & apparente elles servent tout aussi bien à mesurer le temps , que si l'on pouvoit prouver qu'elles sont exactement égales ; quoiqu'au reste elles ne puissent point mesurer les parties de la durée dans la dernière exactitude. Il faut donc prendre garde à distinguer soigneusement entre la durée en elle-même , & entre les mesures que nous employons

CHAP. XIV.

tre certainement que deux parties de Durée soient égales.

===== pour juger de la longueur. La durée en elle-même doit être considérée comme allant d'un pas constamment égal tout-à-fait uniforme. Mais nous ne pouvons point savoir qu'aucune des mesures de la durée ait la même propriété, ni être assurés que les parties ou périodes qu'on leur attribue soient égales en durée l'une à l'autre : car on ne peut jamais démontrer, que deux longueurs successives de durée soient égales, avec quelque soin qu'elles aient été mesurées. Le mouvement du soleil, dont les hommes se sont servis si longtemps & avec tant d'assurance comme d'une mesure de durée parfaitement exacte, s'est trouvé inégal dans ses différentes parties, comme je viens de le dire. Et quoique depuis peu l'on ait employé le Pendule comme un mouvement plus constant & plus régulier que celui du soleil, ou, pour mieux dire, que celui de la terre, cependant si l'on demandoit à quelqu'un comment il fait certainement que deux vibrations successives d'un Pendule sont égales, il auroit bien de la peine à se convaincre lui-même qu'elles le sont indubitablement, parce que nous ne pouvons point être assurés que la cause de ce mouvement, qui nous est inconnue, opère toujours également, & nous savons certainement, que le milieu dans lequel le pendule se meut, n'est pas constamment le même. Or l'une de

ces deux choses venant à varier, l'égalité de ces périodes peut changer, & par ce moyen la certitude & la justesse de cette mesure du mouvement peut être aussi bien détruite que la justesse des périodes de quelqu'autre apparence que ce soit. Du reste, la notion de la durée demeure toujours claire & distincte, quoique parmi les mesures que nous employons pour en déterminer les parties, il n'y en ait aucune dont on puisse démontrer qu'elle est parfaitement exacte. Puis donc que deux parties de succession ne sauroient être jointes ensemble, il est impossible de pouvoir jamais s'affurer qu'elles sont égales. Tout ce que nous pouvons faire, pour mesurer le temps, c'est de prendre certaines parties qui semblent se succéder constamment à distances égales : égalité apparente dont nous n'avons point d'autre mesure que celle que la suite de nos propres idées a placée dans notre mémoire ; ce qui avec le concours de quelques autres raisons probables nous persuade que ces périodes sont effectivement égales entr'elles.

§. 22. Une chose qui me paroît bien étrange dans cet article, c'est que pendant que les hommes mesurent visiblement le temps par le mouvement des corps célestes, on ne laisse pas de finir le temps, *la mesure du mouvement* ; au lieu qu'il est évident à quiconque y fait la moindre réflexion, que pour mesurer le mou-

Le Temps n'est pas la mesure du mouvement.

CHAP. XIV. vement , il n'est pas moins nécessaire de considérer l'espace que le temps : & ceux qui porteront leur vuë un peu plus loin, trouveront encore , que pour bien juger du mouvement d'un corps , & en faire une juste estimation , il faut nécessairement faire entrer en compte la grosseur de ce corps. Et dans le fond le mouvement ne sert point autrement à mesurer la durée , qu'en tant qu'il ramene constamment certaines idées sensibles , par des périodes qui paroissent également éloignées l'une de l'autre. Car si le mouvement du soleil étoit aussi inégal que celui d'un vaisseau poussé par des vents inconstans , tantôt foible & tantôt impétueux , & toujours fort irréguliers ; ou si étant constamment d'une égale vitesse , il n'étoit pourtant pas circulaire , & ne produisoit pas les mêmes apparences , nous ne pourrions non plus nous en servir à mesurer le temps que du mouvement des Comètes , qui est inégal en apparence.

§. 23. Les *minutes* , les *heures* , les *jours* & les *années* , ne sont pas plus nécessaires pour mesurer le temps ou la durée que le *pouce* , les *pieds* , l'*aune* ou la *lieuë* qu'on prend sur quelque portion de matiere , sont nécessaires pour mesurer l'étenduë. Car quoique par l'usage que nous en faisons constamment dans cet endroit de l'univers , comme d'autant de périodes déterminées par les révolutions du

Les *Minutes*, les *Heures*, les *Jours* & les *Années* ne sont pas des mesures nécessaires de la durée.

soleil, ou comme de portions connues de périodes, nous ayons fixé dans notre esprit les idées de ces différentes longueurs de durée, que nous appliquons à toutes les parties du temps dont nous voulons considérer la longueur; cependant il peut y avoir d'autres parties de l'univers où l'on ne se sert non plus de ces sortes de mesures, qu'on ne se sert dans le Japon de nos *pouces*, de nos *pieds*, ou de nos *lieuës*.

CHAP. XIV.

Il faut pourtant qu'on employe par tout quelque chose qui ait un rapport à mesurer. Car nous ne saurions mesurer, ni faire connoître aux autres, la longueur d'aucune durée, quoiqu'il y eût dans le même temps, autant de mouvement dans le monde qu'il y en a présentement, supposé qu'il n'y eût aucune partie de ce mouvement qui se trouvât disposée de maniere à faire des révolutions régulières & apparemment *équidistantes*. Du reste, les différentes mesures dont on peut se servir pour compter le temps, ne changent en aucune maniere la notion de la durée, qui est la chose à mesurer; non plus que les différens modèles du pied & de la coudée n'altèrent point l'idée de l'étendue, à l'égard de ceux qui employent ces différentes mesures.

Notre mesure du temps peut être appliquée à la durée qui a existé avant le temps.

§. 24. L'esprit ayant une fois acquis l'idée d'une mesure du temps, telle que la révolution annuelle du soleil, peut appliquer cette mesure à une certaine du-

CHAP. XIV. ~~_____~~ rée , avec laquelle cette mesure ne coé-
 xiste point , & avec qui elle n'a aucun
 rapport, considérée en elle-même. Car dire
 par exemple qu'*Abraham* nâquit l'an 2712
 de la période julienne , c'est parler aussi
 intelligiblement , que si l'on comptoit du
 commencement du monde ; bien que dans
 une distance si éloignée il n'y eût ni
 mouvement du soleil ni aucun autre mou-
 vement. En effet , quoiqu'on suppose que
 la période Julienne a commencé plusieurs
 centaines d'années avant qu'il y eût des
 jours , des nuits ou des années désignées
 par aucune révolution solaire , nous ne
 laissons pas de compter & de mesurer
 aussi bien la durée par cette époque , que
 si le soleil eût réellement existé dans ce
 temps-là , & qu'il se fût mû de la même
 manière qu'il se meut présentement. L'i-
 dée d'une durée égale à une révolution
 annuelle du soleil , peut aussi être aisé-
 ment appliquée dans notre esprit , à la
 durée , quand il n'y auroit ni soleil ni
 mouvement , que l'idée d'un pied ou d'une
 aulne , prise sur les corps que nous vo-
 yons sur la terre , peut être appliquée
 par la pensée , à des distances qui soient
 au-delà des limites du monde , où il n'y
 a aucun corps.

§. 25. Car supposé que de ce lieu
 jusqu'au corps qui borne l'univers il y eût
 5639. lieux ou millions de lieux , (car
 le monde étant fini , ses bornes doivent
 être

être à une certaine distance) comme nous supposons qu'il y a 5639 années depuis le temps présent jusques à la première existence d'aucun corps dans le commencement du monde, nous pouvons appliquer dans notre esprit cette mesure d'une année à la durée qui a existé avant la création, au-delà de la durée des corps ou du mouvement, tout de même que nous pouvons appliquer la mesure d'une lieue à l'espace qui est au-delà des corps qui terminent le monde; & ainsi par l'une de ces idées, nous pouvons aussi-bien mesurer la durée là où il n'y avoit point de mouvement, que nous pouvons par l'autre, mesurer en nous-mêmes l'espace là où il n'y a point de corps.

§. 26. Si l'on m'objecte ici, que de la manière dont j'explique le temps, je n'ai pas droit de supposer, savoir, que le monde n'est ni éternel ni infini, je réponds qu'il n'est pas nécessaire pour mon dessein, de prouver en cet endroit que le monde est fini, tant à l'égard de sa durée que de son étendue. Mais comme cette dernière supposition est pour le moins aussi facile à concevoir que celle qui est opposée, j'ai sans contredit la liberté de m'en servir aussi bien qu'un autre a celle de poser le contraire; & je ne doute pas que quiconque voudra faire réflexion sur ce point, ne puisse aisément concevoir en lui-même le commencement du mouvement, quoiqu'il ne puisse comprendre celui de la

CHAP. XIV.

durée prise dans toute son étendue. Il peut aussi, en considérant le mouvement, venir à un dernier point, sans qu'il lui soit possible d'aller plus avant. Il peut de même donner des bornes au corps & à l'étendue qui appartient au corps ; mais c'est ce qu'il ne sçauroit faire à l'égard de l'espace vuide de corps, parce que les dernières limites de l'espace & de la durée sont au-dessus de notre conception, tout ainsi que les dernières bornes du nombre passent la plus vaste capacité de l'esprit, ce qui est fondé, à l'un & à l'autre égard, sur les mêmes raisons ; comme nous le verrons ailleurs.

Comment nous vient l'idée de l'éternité.

§. 27. Ainsi de la même source que nous vient l'idée du temps, nous vient aussi celle que nous nommons éternité. Car ayant acquis l'idée de la succession & de la durée en réfléchissant sur cette suite d'idées qui se succèdent en nous les unes aux autres, laquelle est produite en nous, ou par les apparences naturelles de ces idées qui d'elles-mêmes viennent se présenter constamment à notre esprit pendant que nous veillons, ou par les objets extérieurs qui affectent successivement nos sens ; ayant d'ailleurs acquis, par le moyen des révolutions du soleil, les idées de certaines longueurs de durée, nous pouvons ajouter dans notre esprit ces sortes de longueurs les unes aux autres, aussi souvent qu'il nous plait ; & après les avoir ainsi ajoutées, nous pouvons les appliquer à des durées passées ou à venir ; ce que nous pou-

vons continuer de faire sans jamais arriver à ~~aucun bout~~ aucun bout, poussant ainsi nos pensées à l'infini, & appliquant la longueur d'une révolution annuelle du soleil à une durée qu'on suppose avoir été avant l'existence du soleil, ou de quelque autre mouvement que ce soit. Il n'y a pas plus d'absurdité ou de difficulté à cela, qu'à appliquer la notion que j'ai du mouvement que fait l'ombre d'un cadran pendant une heure du jour, à la durée de quelque chose qui soit arrivée la nuit passée, par exemple à la flamme d'une chandelle qui aura brûlé pendant ce temps-là, car cette flamme étant présentement éteinte, est entièrement séparée de tout mouvement actuel; & il est aussi impossible que la durée de cette flamme, qui a paru pendant une heure la nuit passée, co-existe avec aucun mouvement qui existe présentement ou qui doit exister à l'avenir, qu'il est impossible qu'aucune portion de durée qui ait existé avant le commencement du monde, co-existe avec le mouvement présent du soleil. Mais cela n'empêche pourtant pas, que si j'ai l'idée de la longueur du mouvement que l'ombre fait sur un cadran, en parcourant l'espace qui marque une heure, je ne puisse mesurer aussi distinctement en moi-même la durée de cette chandelle qui a brûlé la nuit passée, que je puis mesurer la durée de quoi que ce soit qui existe présentement: & ce n'est faire dans le fond autre chose que d'imaginer que si le soleil eût éclairé de ses rayons un cadran,

————— & qu'il se fût mû avec le même degré de vitesse qu'à cette heure, l'ombre auroit passé sur ce cadran depuis une de ces divisions qui marquent les heures jusqu'à l'autre, pendant le temps que la chandelle auroit continué de brûler.

§. 28. La notion que j'ai d'une heure, d'un jour ou d'une année, n'étant que l'idée que je me suis formé de la longueur de certains mouvemens réguliers & périodiques, dont il n'y en a aucun qui existe tout à la fois, mais seulement dans les idées que j'en conserve dans ma mémoire, & qui me sont venuës par voye de sensation ou de réflexion; je puis avec la même facilité, par la même raison, appliquer dans mon esprit la notion de toutes ces différentes périodes à une durée qui ait précédé toute sorte de mouvement, tout aussi-bien qu'à une chose qui n'ait précédé que d'une minute ou d'un jour, le mouvement où se trouve le soleil dans ce moment-ci. Toutes les choses passées sont dans un égal & parfait repos; & à les considérer dans cette vuë, il est indifférent qu'elles aient existé avant le commencement du monde ou seulement hier. Car pour mesurer la durée d'une chose par un mouvement particulier, il n'est nullement nécessaire que cette chose coëxiste réellement avec ce mouvement-là ou avec quelqu'autre révolution périodique; mais seulement que j'aye dans mon esprit une idée claire de la longueur de quelque mouvement périodique, ou de

quelqu'autre intervalle de durée ; & que ~~je~~
je l'applique à la durée de la chose que CHAP. XIV.
je veux mesurer.

§. 29. Aussi voyons-nous que certaines gens comptent que depuis la première existence du monde jusqu'à l'année 1689. il s'est écoulé 5639 années , ou que la durée du monde est égale à 5639 révolutions annuelles du soleil , & que d'autres l'étendent beaucoup plus loin , comme les anciens *Egyptiens* , qui du temps d'*Alexandre* comptoient 23000 années depuis le règne du *soleil* , & les *Chinois* d'aujourd'hui qui donnent au monde 3 , 269 , 000 années , ou plus. Quoique je ne croye pas que les *Egyptiens* & les *Chinois* aient raison d'attribuer une si longue durée à l'univers , je puis pourtant imaginer cette durée tout aussi bien qu'eux , & dire que l'une est plus grande que l'autre , de la même manière que je comprends que la vie de *Mathusalem* a été plus longue que celle d'*Enoch*. Et supposé que le calcul ordinaire de 5639 années soit véritable , qui peut l'être aussi-bien que tout autre , cela ne m'empêche nullement d'imaginer ce que les autres pensent lorsqu'ils donnent au monde mille ans de plus , parce que chacun peut aussi aisément imaginer , (je ne dis pas croire) que le monde a duré 50000 ans , que 5639 années , par la raison qu'il peut aussi-bien concevoir la durée de 50000 ans que de 5639 années. D'où il paroît que pour mesurer la durée d'une chose par le

—————
 Chap. XIV. temps , il n'est pas nécessaire que la chose soit *coëxistante* au mouvement , ou à quelque autre révolution périodique que nous employions pour en mesurer la durée : il suffit pour cela que nous ayions l'idée de la longueur de quelque apparence régulière & périodique que nous puissions appliquer en nous-mêmes à cette durée , avec laquelle le mouvement ou cette apparence particulière n'aura pourtant jamais existé.

De l'idée
de l'Eternité.

§. 30. Car comme dans l'histoire de la création, telle que *Moïse* nous l'a rapportée, je puis imaginer que la lumière a existé trois jours avant qu'il y eût ni soleil, ni aucun mouvement, & cela simplement en me représentant que la durée de la lumière qui fut créée avant le soleil, fût si longue qu'elle auroit été égale à trois révolutions diurnes du soleil, si alors cet astre se fût mê comme à présent ; je puis avoir, par le même moyen, une idée du *cahos* ou des Anges, comme s'ils avoient été créés une minute, une heure, un jour, une année ou mille années, avant qu'il y eût ni lumière, ni aucun mouvement continu. Car si je puis seulement considérer la durée comme égale à une minute avant l'existence ou le mouvement d'aucun corps, je puis ajouter une minute de plus, & encore une autre ; jusqu'à ce que j'arrive à 60 minutes, & en ajoutant de cette sorte des minutes, des heures ou des années, c'est-à-dire, telles ou telles parties d'une révolution solaire, ou de quel-

que autre période, dont j'aye l'idée, je puis avancer à l'infini, & supposer une durée qui excède autant de fois ces sortes de périodes, que j'en puis compter en les multipliant aussi souvent qu'il me plaît, & c'est-là à mon avis, l'idée que nous avons de l'éternité, dont l'infinité ne nous paroît point différente de l'idée que nous avons de l'infinité des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, sans jamais arriver au bout.

§. 31. Il est donc évident, à mon avis, que les idées & les mesures de la durée nous viennent des deux sources de toutes nos connoissances dont j'ai déjà parlé, sçavoir la réflexion & la sensation.

Car premierement, c'est en observant ce qui se passe dans notre esprit, je veux dire cette suite constante d'idées dont les unes paroissent à mesure que d'autres viennent à disparoître, que nous nous formons l'idée de la succession.

Nous acquérons, en second lieu, l'idée de la durée en remarquant de la distance dans les parties de cette succession.

En troisiéme lieu, venant à observer, par le moyen des sens, certaines apparences, distinguées par certaines périodes régulières & en apparence équidistantes; nous nous formons l'idée de certaines longueurs ou mesures de durée, comme sont les minutes, les heures, les jours, les années, &c.

En quatrième lieu: Par la faculté que nous avons de répéter aussi souvent que nous

CHAP. XIV. voulons, ces mesures du temps, ou ces idées de longueur & de durée déterminées dans notre esprit, nous pouvons venir à imaginer la durée, là-même où rien n'existe réellement. C'est ainsi que nous imaginons *demain*, *l'année suivante*, ou *sept années* qui doivent succéder au temps présent.

En cinquième lieu : Par ce pouvoir que nous avons de répéter telle ou telle idée d'une certaine longueur de temps, comme d'une minute, d'une année ou d'un siècle, aussi souvent qu'il nous plaît, en les ajoutant les unes aux autres, sans jamais approcher plus près de la fin d'une telle addition que de la fin des nombres auxquels nous pouvons toujours ajouter, nous nous formons à nous-mêmes l'idée de *l'éternité*, qui peut être aussi-bien appliquée à l'éternelle durée de nos ames qu'à l'éternité de cet Etre infini qui doit nécessairement avoir toujours existé.

6. Enfin en considérant une certaine partie de cette durée infinie en tant que désignée par des mesures périodiques, nous acquérons l'idée de ce qu'on nomme généralement le *temps*.



CHAPITRE XV.

*De la Durée & de l'Expansion ,
considérées ensemble.*

§. I. **Q**UOIQUE dans les chapitres précédens je me sois arrêté assez long-temps à considérer l'espace & la durée ; cependant comme ce sont des idées d'une importance générale , & qui de leur nature ont quelque chose de fort abstrus & de fort particulier , je vais les comparer l'une avec l'autre , pour les faire mieux connoître , persuadé que nous pourrons avoir des idées plus nettes & plus distinctes de ces deux choses en les examinant jointes ensemble. Pour éviter la confusion , je donne à la Distance ou à l'Espace considéré dans une idée simple & abstraite , le nom d'*Expansion* , afin de le distinguer de l'*étendue* : terme que quelques-uns n'employent que pour exprimer cette distance en tant qu'elle est dans les parties solides de la matière : auquel sens il renferme , ou désigne du moins l'idée du corps ; au lieu que l'idée d'une pure distance n'enferme rien de semblable. Je préfère aussi le mot d'*expansion* à celui d'*espace* , parce que ce dernier est souvent appliqué à la distance des parties successives & transitoires qui n'existent ja-

CHAP. XV.

La Durée
& l'Expansion , capables du plus & du moins.

CHAP. XV. mais ensemble, aussi-bien qu'à celles qui sont permanentes.

Pour venir maintenant à la comparaison de l'expansion & de la durée, je remarque d'abord que l'esprit y trouve l'idée commune d'une longueur continuée, capable du plus ou du moins; car on a une idée aussi claire de la différence qu'il y a entre la longueur d'une heure & celle d'un jour, que de la différence qu'il y a entre un pouce & un pied.

L'expansion n'est pas bornée par la matière.

§. 2. L'esprit s'étant formé l'idée de la longueur d'une certaine partie de l'expansion d'un empan, d'un pas, ou de telle longueur que vous voudrez, il peut répéter cette idée, comme il a été dit, & ainsi en l'ajoutant à la première, étendre l'idée qu'il a de la longueur & l'égaliser à deux empan, ou à deux pas, & cela aussi souvent qu'il veut, jusqu'à ce qu'il égale la distance de quelques parties de la terre qui soient à tel éloignement qu'on voudra l'une de l'autre, & continuer ainsi jusqu'à ce qu'il parvienne à remplir la distance qu'il y a d'ici au soleil, ou aux étoiles les plus éloignées. Et par une telle progression, dont le commencement soit pris de l'endroit où nous sommes, ou de quelque autre que ce soit, notre esprit peut toujours avancer & passer au-delà de toutes ces distances; en sorte qu'il ne trouve rien qui puisse l'empêcher d'aller plus avant, soit dans le lieu des corps, ou dans l'espace vuide des corps. Il est vrai, que nous pouvons aisément parvenir à la fin de l'éten-

due solide, & que nous n'avons aucune peine à concevoir l'extrémité & les bornes de tout ce qu'on nomme *corps* ; mais lorsque l'esprit est parvenu à ce terme, il ne trouve rien qui l'empêche d'avancer dans cette expansion infinie qu'il imagine au-delà des corps & où il ne sçauroit ni trouver ni concevoir aucun bout. Et qu'on n'oppose point à cela, qu'il n'y a rien du tout au-delà des limites du corps, à moins qu'on ne prétende renfermer Dieu dans les bornes de la matiere. *Salomon*, dont l'entendement étoit rempli d'une sagesse extraordinaire, qui en avoit étendu & perfectionné les lumieres, semble avoir d'autres pensées lorsqu'il dit en parlant à Dieu: *Les Cieux & les Cieux des Cieux ne peuvent te contenir.* Et je crois pour moi que que celui-là se fait une trop haute idée de la capacité de son propre entendement, qui se figure de pouvoir étendre ses pensées plus loin que le lieu où Dieu existe, ou imaginer une expansion où Dieu n'est pas.

§. 3. Ce que je viens de dire de l'expansion, convient parfaitement à la *Durée*. L'esprit ayant conçu l'idée d'une certaine durée, peut la doubler, la multiplier, & l'étendre non-seulement au-delà de sa propre existence, mais au-delà de tous les êtres corporels, & de toutes les mesures du temps, prises sur le corps céleste & sur leurs mouvemens. Mais quoique nous fassions la durée, infinie, comme elle l'est certainement, personne ne fait difficulté de reconnoître que nous ne pouvons pourtant

La durée n'est pas bornée non plus par le mouvement.

~~—————~~ pas étendre cette durée au-delà de tout être ;
 CHAP. XV. car DIEU remplit l'éternité, comme chacun
 en tombe aisément d'accord. On ne convient
 pas de même que Dieu remplisse l'immensité ;
 mais il est mal-aisé de trouver la raison pour-
 quoi l'on douteroit de ce dernier point, pen-
 dant qu'on assure le premier ; car certaine-
 ment son être infini est aussi-bien sans bor-
 nes à l'un qu'à l'autre de ces égards ; & il me
 semble que c'est donner un peu trop à la
 matiere que de dire, qu'il n'y a rien là où
 il n'y a point de corps.

Pourquoi on
 admet plus ai-
 sément une
 durée infinie,
 qu'une expan-
 sion infinie.

§. 4. De-là nous pouvons apprendre, à
 mon avis, d'où vient que chacun parle fa-
 milièrement de l'éternité, & la suppose sans
 hésiter le moins du monde, ne faisant aucune
 difficulté d'attribuer l'infinité à la durée, quoi-
 que plusieurs n'admettent ou ne supposent
 l'infinité de l'espace qu'avec beaucoup plus
 de retenue & d'un ton beaucoup moins affir-
 matif. La raison de cette différence vient,
 ce me semble, de ce que les termes de *Durée*
 & d'*Etendue* étant employés comme des noms
 de qualités qui appartiennent à d'autres êtres,
 nous concevons sans peine une durée infinie
 en DIEU ; & ne pouvons même nous empê-
 cher de le faire. Mais comme nous n'attri-
 buons pas l'étendue à Dieu, mais seulement
 à la matiere qui est infinie, nous sommes plus
 sujets à douter de l'existence d'une expansion
 sans matiere, de laquelle seule nous suppo-
 sons communément que l'expansion est un
 attribut. Voilà pourquoi, lorsque les hommes

suivent les pensées qu'ils ont de l'espace, ils sont portés à s'arrêter sur les limites qui terminent les corps, comme si l'espace étoit là aussi sur ses fins & qu'il ne s'étendît pas plus loin : ou si, considérant la chose de plus près, leurs idées les engagent à porter leurs pensées encore plus avant, ils ne laissent pas d'appeler tout ce qui est au-delà des bornes de l'Univers, *espace imaginaire*, comme si cet espace n'étoit rien, dès-là qu'il ne contient aucun corps. Mais à l'égard de la durée qui précède tous les corps & les mouvemens par lesquels on la mesure, ils raisonnent tout autrement ; car ils ne la nomment jamais *imaginaire*, parce qu'elle n'est jamais supposée *vide* de quelque sujet qui existe réellement. Que si les noms des choses peuvent nous conduire en quelque manière à l'origine des idées des hommes, (comme je suis tenté de croire qu'elles y peuvent contribuer beaucoup,) le mot de *durée* peut donner sujet de penser, que les hommes crurent qu'il y avoit quelque analogie entre une continuation d'existence qui enferme comme une espèce de résistance à toute force destructive, & entre une continuation de solidité, (propriété des corps qu'on est souvent porté à confondre avec la *durée*, & qu'on trouvera effectivement n'en être pas fort différente, si l'on considère les plus petits atomes de la matière) & que cela donnât occasion à la formation des mots *durer*, & *être dur*, qui ont une si étroite affinité ensemble. Cela paroît sur-tout dans la langue latine,

CHAP. XV. d'où ces mots ont passé dans nos langues modernes ; car le mot latin *durare* est aussi-bien employé pour signifier l'idée de la *dureté*, proprement dite, que l'idée d'une existence continuée, comme il paroît par cet endroit d'*Horace*, (Epod. XVI.) *ferra duravit sæcula*. Quoi qu'il en soit, il est certain, que quiconque suit ses propres pensées, trouvera qu'elles se portent quelquefois bien au-delà de l'étendue des corps, dans l'infinité de l'espace ou de l'expansion, dont l'idée est distincte du corps & de toute autre chose, ce qui peut fournir la matière d'une plus ample méditation à qui voudra s'y appliquer.

Le temps est à la durée ce que le lieu est à l'expansion.

§. 5. En général le temps est à la durée, ce que le lieu est à l'expansion. Ce sont autant de portions de ces deux *Océans infinis d'éternité & d'immensité*, distinguées du reste comme par autant de bornes, & qui servent en effet à marquer la position des êtres réels & finis, selon le rapport qu'ils ont entr'eux dans cette uniforme & infinie étendue de durée & d'espace. Ainsi à bien considérer le temps & le lieu, ils ne sont rien autre chose que des idées de certaines distances déterminées, prises de certains points connus & fixes dans les choses sensibles, capables d'être distinguées & qu'on suppose garder toujours la même distance les unes à l'égard des autres. C'est de ces points fixes dans les êtres sensibles que nous comptons la durée particulière, & que nous mesurons la distance de diverses portions de ces quantités infinies ; & ces dis-

tinctions observées font ce que nous appel-
lons le *temps* & le *lieu*. Car la durée & l'es-
pace étant uniformes de leur nature , si
l'on ne jettoit la vûe de ces sortes de points
fixes , on ne pourroit point observer dans la
durée & dans l'espace , l'ordre & la position
des choses , & tout seroit dans un confus
entassement que rien ne seroit capable de dé-
brouiller.

§. 6. Or à considérer ainsi le *temps* & le
lieu comme autant de portions déterminées
de ces abymes infinis d'espace & de durée ,
qui sont séparées ou qu'on suppose distin-
guées du reste , par des marques & des
bornes connues , on leur fait signifier à
chacun deux choses différentes.

Et premièrement , le *temps* , consi-
déré en général , se prend communé-
ment pour cette portion de durée infinie ,
qui est mesurée par l'existence & le mou-
vement des corps célestes , & qui co-existe
à cette existence & à ce mouvement ,
autant que nous en pouvons juger par
la connoissance que nous avons de ces
corps. A prendre la chose de cette ma-
nière , le temps commence & finit avec
la formation de ce monde sensible , &
c'est le sens qu'il faut donner à ces ex-
pressions que j'ai déjà citées , *avant tous*
les temps , ou *lorsqu'il n'y aura plus de*
temps. Le *lieu* se prend aussi quelque-
fois pour cette portion de l'espace infini
qui est comprise & renfermée dans le

Le temps
& le lieu sont
pris pour au-
tant de por-
tions de durée
& d'espace
qu'on en peut
désigner par
l'existence &
le mouve-
ment des
corps.

monde matériel , & qui par-là est distinguée du reste de l'expansion ; quoique ce fût parler plus proprement de donner à une telle portion de l'espace , le nom d'étendue plutôt que celui de lieu. C'est dans ces bornes que sont renfermés le temps & le lieu , pris , dans le sens que je viens d'expliquer ; & c'est par leurs parties capables d'être observées , qu'on mesure & qu'on détermine le temps ou la durée particulière de tous les êtres corporels , aussi-bien que leur étendue & leur place particulière.

Quelquefois pour tout autant de durée & d'espace que nous en désignons par des mesures prises de la grosseur ou du mouvement des Corps.

* *Genèse*,
ch. I. v. 14.

§. 7. En second lieu , le temps se prend quelquefois dans un sens plus étendu , & est appliqué aux parties de la durée infinie , non à celles qui sont réellement distinguées & mesurées par l'existence réelle & par les mouvemens périodiques des corps , qui ont été destinés dès le commencement * à servir de signe , & à marquer les saisons , les jours & les années , & qui suivant cela nous servent à mesurer le temps ; mais à d'autres portions de cette durée infinie & uniforme que nous supposons égale , dans quelques rencontres , à certaines longueurs d'un temps précis , & que nous considérons par conséquent comme déterminées par certaines bornes. Car si nous supposons par exemple , que la création des Anges ou leur chute fût arrivée au commencement de la période Julienne , nous parlerions assez

proprement & nous nous ferions fort bien entendre, si nous disions que depuis la création des Anges il s'est écoulé 794. ans de plus que depuis la création du monde. Par où nous désignerions tout autant de cette durée indistincte, que nous supposerions égalier 794 révolutions annuelles du soleil; desorte qu'elles auroient été renfermées dans cette portion, supposé que le soleil se fût mê de la même manière qu'à présent. De même nous supposons quelquefois de la place, de la distance ou de la grandeur dans ce vuide immense qui est au-delà des bornes de l'Univers, lorsque nous considérons une portion de cet espace, qui soit égale à un corps d'une certaine dimension déterminée, comme d'un pied cubique, ou qui soit capable de le recevoir: ou lorsque dans cette vaste expansion, vuide de corps, nous concevons un point, à une distance précise d'une certaine partie de l'Univers.

§. 8. Où & quand sont des questions qui appartiennent à toutes les existences finies, desquelles nous déterminons toujours le lieu & le temps, par rapport à quelques parties connus de ce monde sensible, & à certaines époques qui nous sont marquées par les mouvemens qu'on y peut observer. Sans ces sortes de périodes ou parties fixes, l'ordre des choses se trouveroit anéanti eû égard à notre enten-

Le Lieu & le temps appartiennent à tous les êtres finis.

dement borné, dans ces deux vastes océans
 CHAP. XV. de durée & d'expansion, qui invariables
 & sans bornes renferment en eux-mêmes
 tous les êtres finis, & n'appartiennent
 dans toute leur étendue qu'à la Divinité.
 Il ne faut donc pas s'étonner que nous
 ne puissions nous former une idée com-
 plette de la durée & de l'expansion, &
 que notre esprit se trouve, pour ainsi-
 dire, si souvent hors de route, lorsque
 nous venons à les considérer, ou en elles-
 mêmes par voye d'abstraction, ou comme
 appliquées en quelque maniere à l'*Etre su-
 prême & incompréhensible*. Mais lorsque
 l'expansion & la durée sont appliquées à
 quelque être fini, l'étendue d'un corps
 est tout autant de cet espace infini, que
 la grosseur de ce corps en occupe; &
 ce qu'on nomme le *lieu*, c'est la position
 d'un corps considéré à une certaine dis-
 tance de quelque autre corps. Et comme
 l'idée de la durée particulière d'une chose,
 est l'idée de cette portion de durée infi-
 nie, qui passe durant l'existence de cette
 chose, de même le temps pendant lequel
 une chose existe, est l'idée de cet espace
 de durée qui s'écoule entre quelques pé-
 riodes de durée, connues & déterminées,
 & entre l'existence de cette chose. La pre-
 miere de ces idées montre la distance des
 extrémités de la grandeur ou des extré-
 mités de l'existence d'une seule & même
 chose, comme que cette chose est d'un

pied en quarré, ou qu'elle dure deux
 années; l'autre fait voir la distance de sa
location, ou de son existence d'avec cer-
 tains autres points fixes d'espace ou de
 durée, comme qu'elle existe au milieu de
 la *Place Royale*, ou dans le premier de-
 gré du *taureau*, ou dans l'année 1971.
 ou l'an 1000 de la *période Julienne*; tou-
 tes distances que nous mesurons par les
 idées que nous avons conçues auparavant
 de certaines longueurs d'espace, ou de
 durée, comme font à l'égard de l'espace,
 les pouces, les pieds, les lieues, les de-
 grés; & à l'égard de la durée, les minu-
 tes, les jours, & les années &c.

§. 9. Il y a une autre chose sur quoi
 l'espace & la durée ont ensemble une
 grande conformité, c'est que quoique nous
 les mettions avec raison au nombre de
 nos *idées simples*, cependant de toutes
 les idées distinctes que nous avons de
 l'espace & de la durée, il n'y en a aucune
 qui n'ait quelque sorte de composition. Telle
 est la nature de ces deux choses (1) d'é-

CHAP. XV.

Chaque par-
 tie de l'Ex-
 tension, &
 chaque partie
 de la Durée,
 est durée.

(1) On a objecté à Mr. Locke, que si l'espace est
 composé de parties, comme il l'avoue en cet endroit,
 il ne sçauroit le mettre au nombre des idées simples,
 ou bien qu'il doit renoncer à ce qu'il dit ailleurs, que
*une des propriétés des idées simples est d'être exemptes
 de toute composition, & de ne produire dans l'ame
 qu'une conception entièrement uniforme, qui ne puisse
 être distinguée en différentes idées*, p. 174. T. I. À
 quoi on ajoute en passant qu'on est surpris que M.
 Locke n'ait pas donné dans le Chapitre II. du II. Li-
 vre où il commence à parler des idées simples, une

tre composées des parties. Mais comme
 CHAP. XV. ces parties sont toutes de la même espèce,
 & sans mélange d'aucune autre idée,
 elles n'empêchent pas que l'espace & la

définition exacte de ce qu'il entend par *Idées simples*.
 C'est Mr. Barbeyrac à présent Professeur en Droit
 à Groningue qui me communiqua ces Objections
 dans une Lettre que je fis voir à M. Locke. Et voici
 la réponse que M. Locke me dicta peu de jours après.
 » Pour commencer par la dernière objection, Mr.
 » Locke déclare d'abord, qu'il n'a pas traité son su-
 » jet dans un ordre parfaitement Scholastique, n'ayant
 » pas eu beaucoup de familiarité avec ces sortes de
 » Livres lorsqu'il a écrit le sien, ou plutôt ne se sou-
 » venant guère plus alors de la Méthode qu'on y ob-
 » serve, & sur quoi les Lecteurs ne doivent pas s'at-
 » tendre à de nouvelles régulierement placées à la
 » tête de nouveaux ouvrages. Il s'est contenté
 » d'employer les principaux termes sur lesquels il
 » raisonne de telle sorte que d'une manière ou d'au-
 » tre il fasse comprendre nettement à ses Lecteurs ce
 » qu'il entend par ces termes-là. Et en particulier à
 » l'égard du terme d'*Idee simple*, il a eu le bonheur
 » de le définir dans l'endroit de la p. 174. T. I. cité
 » dans l'objection; & par conséquent il n'aura pas
 » besoin de suppléer à ce défaut. La question se ré-
 » duit donc à sçavoir si l'idée d'*extension* peut s'ac-
 » corder avec cette définition qui lui conviendra
 » effectivement, si elle est entendue dans les sens que
 » M. Locke a eu principalement devant les yeux. Or
 » la composition qu'il a eu proprement dessein d'ex-
 » clure dans cette définition, c'est une composition
 » de différentes idées dans l'esprit, & non une com-
 » position d'idées de même espèce en définissant une
 » chose dont l'essence consiste à avoir des parties de
 » même espèce, & où l'on ne peut venir à une der-
 » nière entièrement exempte de cette composition;
 » de sorte que si l'idée d'*étendue* consiste à avoir *par-*
 » *tes extra partes*, comme on parle dans les écoles,
 » c'est toujours, au sens de M. Locke, une idée sim-
 » ple, parce que l'idée d'avoir *partes extra partes* ne
 » peut être résoluë en deux autres idées. Du reste

durée ne soient du nombre des idées simples. Si l'esprit pouvoit arriver, comme dans les nombres, à une si petite partie de l'étenduë ou de la durée, qu'elle ne pût être divisée, ce seroit pour ainsi-dire, une idée, ou une unité indivisible, par la répétition de laquelle l'esprit pourroit se former les plus vastes idées de l'éten-

» l'Objection qu'on fait à M. Locke à propos de la
 » nature de l'étenduë, ne lui avoit pas entièrement
 » échappé, comme on peut le voir dans le §. de ce
 » Chapitre où il dit que la moindre portion d'espace
 » ou d'étenduë dont nous ayons une idée claire &
 » distincte, est la plus propre à être regardée comme
 » l'idée simple de cette espece dont les modes com-
 » plexes de cette espece sont composés: & à son
 » avis, on peut fort bien l'appeller *une idée simple*,
 » puisque c'est la plus petite idée de l'espace que
 » l'esprit se puisse former à lui-même & qu'il ne peut
 » par conséquent la diviser en deux plus petites.
 » D'où il s'enfuit qu'elle est à l'esprit une idée sim-
 » ple: ce qui suffit dans cette occasion. Car l'affaire
 » de M. Locke n'est pas de discourir en cet endroit
 » de la réalité des choses, mais des idées de l'esprit.
 » Et si cela ne suffit pas pour éclaircir la difficulté,
 » M. Locke n'a plus rien à ajouter, sinon que si
 » l'idée d'étenduë est si singulière qu'elle ne puisse
 » s'accorder exactement avec la définition qu'il a
 » donnée des *Idées simples*, de sorte qu'elle differe
 » en quelque maniere de toutes les autres de cette
 » espece, il croit qu'il vaut mieux la laisser exposée
 » à cette difficulté, que de faire une nouvelle divi-
 » sion en sa faveur. C'est assez pour M. Locke qu'on
 » puisse comprendre sa pensée. Il n'est que trop or-
 » dinaire de voir des discours très intelligibles, gâtés
 » par trop de délicatesse sur ces pointilleries. Nous
 » devons affortir les choses le mieux que nous pou-
 » vons, *doctrinae causa*; mais après tout, il se trouve-
 » ra toujours quantité de choses qui ne pourront pas
 » s'ajuster exactement avec nos conceptions & nos
 » façons de parler.

——— duë & de la durée qu'il puisse avoir. Mais
 CHAP. XV. parce que notre esprit n'est pas capable
 de se représenter l'idée d'un espace sans
 parties, on se sert, au lieu de cela, des
 mesures communes qui s'impriment dans
 la mémoire par l'usage qu'on en fait dans
 chaque Pays; comme font à l'égard de
 l'espace, les pouces, les pieds, les cou-
 dées & les parasanges; & à l'égard de la
 durée, les secondes, les minutes, les heu-
 res, les jours & les années: notre es-
 prit, dis-je, regarde ses idées, ou autres
 semblables, comme des idées simples,
 dont il se sert pour composer des idées
 plus étendues, qu'il forme dans l'occasion
 par l'addition de ces sortes de longueurs
 qui lui sont devvenues familières. D'un au-
 tre côté, la plus petite mesure ordinaire
 que nous ayons de l'une & de l'autre,
 est regardée comme l'unité dans les nom-
 bres, lorsque l'esprit veut réduire l'espace
 ou la durée en plus petites fractions, par
 voye de division. Du reste, dans ces deux
 opérations, je veux dire dans l'addition &
 la division de l'espace ou de la durée,
 & lorsque l'idée en question devient fort
 étendue, ou extrêmement resserrée, sa
 quantité précise devient fort obscure &
 fort confuse; & il n'y a plus que le
 nombre de ces additions ou divisions ré-
 pétées qui soit clair & distinct. C'est de
 ceci l'on sera aisément convaincu, si l'on
 abandonne son esprit à la contemplation

de cette vaste expansion de l'espace ou de la divisibilité de la matière. Chaque partie de la durée, est durée; chaque partie de l'extension, est extension; & l'une & l'autre sont capables d'addition ou de division à l'infini. Mais il est, peut-être, plus à propos que nous nous fixions à la considération des plus petites parties de l'une & de l'autre, dont nous ayons des idées claires & distinctes, comme à des idées simples de cette espèce, desquelles nos *modes complexes* de l'espace, de l'étendue & de la durée, sont formés, & auxquelles ils peuvent être encore distinctement réduits. Dans la durée, cette petite partie peut être nommée un *moment*, & c'est le temps qu'une idée reste dans notre esprit, dans cette perpétuelle succession d'idées qui s'y fait ordinairement. Pour l'autre petite portion qu'on peut remarquer dans l'espace, comme elle n'a point de nom, je ne sçai si l'on me permettra de l'appeller *point sensible*, par où j'entens la plus petite particule de matière ou d'espace que nous puissions discerner, & qui est ordinairement environ une minute, ou aux yeux les plus pénétrants rarement moins que trente secondes d'un cercle dont l'œil est le centre.

§. 10. L'expansion & la durée conviennent dans cet autre point; c'est que bien qu'on les considère l'une & l'autre comme ayant des parties, cependant leurs parties

Les parties de l'Expansion & de la Durée sont inséparables.

ne peuvent être séparées l'une de l'autre, pas même par la pensée, quoique les parties des corps d'où nous tirons la mesure de l'expansion, & celles du mouvement, ou plutôt, de la succession des idées dans notre esprit, d'où nous empruntons la mesure de la durée, puissent être divisées & interrompues, ce qui arrive assez souvent, le mouvement étant terminé par le repos, & la succession de nos idées par le sommeil, auquel nous donnons aussi le nom de *repos*.

La Durée est comme une Ligne, & l'Expansion comme un Solide.

§. II. Il y a pourtant cette différence visible entre l'espace & la durée que les idées de longueur que nous avons de l'expansion, peuvent être tournées en tout sens, & font ainsi ce que nous nommons figure, largeur & épaisseur; au-lieu que la durée n'est que comme une longueur continuée à l'infini en ligne droite, qui n'est capable de recevoir ni multiplicité, ni variation, ni figure; mais est une commune mesure de tout ce qui existe, de quelque nature qu'il soit, une mesure à laquelle toutes choses participent également pendant leur existence. Car ce moment-ci est commun à toutes les choses qui existent présentement, & renferme également cette partie de leur existence, tout de même que si toutes ces choses n'étoient qu'un seul être; de sorte que nous pouvons dire avec vérité, que tout ce qui est, existe dans un seul & même moment

ment de temps. De savoir, si la nature des Anges & des Esprits a de même quelque analogie avec l'expansion, c'est ce qui est au-dessus de ma portée : & peut-être que par rapport à nous, dont l'entendement est tel qu'il nous le faut pour la conservation de notre être, & pour les fins auxquelles nous sommes destinés, & non pour avoir une véritable & parfaite idée de tous les autres êtres, il nous est presque aussi difficile de concevoir quelque existence, ou d'avoir l'idée de quelque être réel, entièrement privé de toute sorte d'expansion, que d'avoir l'idée de quelque existence réelle qui n'ait absolument eu aucune espèce de durée. C'est pourquoi nous ne savons pas quel rapport les Esprits ont avec l'espace, ni comment ils y participent. Tout ce que nous savons, c'est que chaque corps, pris à part, occupe sa portion particulière de l'espace, selon l'étendue de ses parties solides ; & que par-là il empêche tous les autres corps d'avoir aucune place dans cette portion particulière, pendant qu'il en est en possession.

§. 12. La durée est donc, aussi bien que le temps qui en fait partie, l'idée que nous avons d'une distance qui périt, & dont deux parties n'existent jamais ensemble, mais se suivent successivement l'une & l'autre ; & l'expansion est l'idée d'une distance durable dont toutes les parties existent ensemble, & sont incapables

Deux parties de la Durée n'existent jamais ensemble, & les parties de l'Expansion existent toutes ensemble.

~~bles~~ bles de succession. C'est pour cela que ;
 CHAP. XV. bien que nous ne puissions concevoir aucune durée sans succession ni nous mettre dans l'esprit qu'un être co-existe présentement à *demain*, ou possède à la fois plus que ce moment présent de durée, cependant nous pouvons concevoir que la durée éternelle de l'être infini est fort différente de celle de l'homme, ou de quelqu'autre être fini : cependant la connoissance ou la puissance de l'homme ne s'étend point à toutes les choses passées & à venir ; ses pensées ne sont pour ainsi-dire, que d'hier, & il ne sçait pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence. Il ne sauroit rappeler le passé, ni rendre présent ce qui est encore à venir. Ce que je dis de l'homme, je le dis de tous les êtres finis, qui, quoiqu'ils puissent être beaucoup au-dessus de l'homme en connoissance & en puissance, ne sont pourtant que de foibles créatures en comparaison de Dieu lui-même. Ce qui est fini, quelque grand qu'il soit, n'a aucune proportion avec l'infini. Comme la durée de Dieu infini est accompagnée d'une connoissance & d'une puissance infinies, il voit toutes les choses passées & à venir ; enforte qu'elles ne sont pas plus éloignées de sa connoissance, ni moins exposées à sa vuë que les choses présentes. Elles sont toutes également sous ses yeux ; & il n'y a rien qu'il ne puisse faire exister, chaque

moment qu'il veut. Car , l'existence de toutes choses dépendant uniquement de son bon plaisir , elles existent toutes dans le même moment qu'il juge à propos de leur donner l'existence.

§. 13. Enfin , l'expansion & la durée sont renfermées l'une dans l'autre , chaque portion d'espace étant dans chaque partie de la durée , & chaque portion de durée dans chaque partie de l'expansion. Je crois que parmi toute cette grande variété d'idées que nous concevons ou pouvons concevoir , on trouveroit à peine une telle combinaison de deux idées distinctes , ce qui peut fournir matière à de plus profondes spéculations.

CHAP. XV.

L'Expansion & la Durée sont renfermées l'une dans l'autre.

CHAPITRE XVI.

Du Nombre.

§. 2. **C**OMME, parmi toutes nos idées que nous avons , il n'y en a aucune qui nous soit suggérée par plus de voyes que celle de l'unité , aussi n'y en a-t-il point de plus simple. Il n'y a , dis-je , aucune apparence de variété ou de composition dans cette idée ; & elle se trouve jointe à chaque objet qui frappe nos sens , à chaque idée qui se présente à notre entendement , & à chaque pensée de

CHAP. XVI.

Le Nombre est la plus simple & la plus universelle de toutes nos idées.

CHAP. XVI. notre esprit. C'est pourquoi , il n'y en a point qui nous soit plus familiere , comme c'est aussi la plus universelle de nos idées dans le rapport qu'elle a avec toutes les autres choses ; car le nombre s'applique aux hommes , aux Anges , aux actions , aux pensées , en un mot à tout ce qui existe , ou peut être imaginé.

Les Modes
du Nombre
se font par
voye d'ad-
dition.

§. 2. En répétant cette idée de l'unité dans notre esprit , & ajoutant ces répétitions ensemble , nous venons à former les *modes* ou *idées complexes* du nombre. Ainsi en ajoutant *un* à *un* , nous avons l'idée complexe d'une *couple* ; en mettant ensemble douze unités , nous avons l'idée complexe d'une *douzaine* : & ainsi d'une *centaine* , d'un *million* , ou de tout autre nombre.

Chaque
mode exac-
tement dis-
tinct dans le
nombre.

§. 3. De tous les modes simples , il n'y en a point de plus distincts que ceux du nombre , la moindre variation , qui est d'une unité , rendant chaque combinaison aussi clairement distincte de celle qui en approche de plus près , que de celle qui en est la plus éloignée , *deux* étant aussi distincts d'un que de *deux cent* , & l'idée de *deux* aussi distincte de celle de *trois* , que la grandeur de toute la terre est distincte de celle d'un ciron. Il n'en est pas de même à l'égard des autres modes simples , dans lesquels il ne nous est pas si aisé , ni peut-être possible de mettre de la distinction entre deux

idées approchantes quoiqu'il y ait une différence réelle entr'elles. Car qui voudroit CHAP. XVI.
 entreprendre de trouver de la différence entre la blancheur de ce papier & celle qui en approche d'un degré, ou qui pourroit former des idées distinctes du moindre excès de grandeur en différentes portions d'étendue ?

§. 4. Or de ce que chaque mode du nombre paroît si clairement distinct de tout autre, de ceux-là même qui en approchent de plus près, je suis porté à conclure que, si les démonstrations dans les nombres ne sont pas plus évidentes & plus exactes que celles qu'on fait sur l'étendue, elles sont du moins plus générales dans l'usage, & plus déterminées dans l'application qu'on en peut faire; parce que dans les nombres les idées sont & plus précises & plus propres à être distinguées les unes des autres, que dans l'étendue, où l'on ne peut point observer ou mesurer chaque égalité & chaque excès de grandeur aussi aisément que dans les nombres, par la raison que dans l'espace nous ne saurions arriver par la pensée à une certaine petitesse déterminée au-delà de laquelle nous ne puissions aller, telle qu'est l'unité dans le nombre. C'est pourquoi l'on ne sauroit découvrir la quantité ou la proportion du moindre excès de grandeur, qui d'ailleurs paroît fort nettement dans les nombres, où, comme il

Les Démonstrations dans les Nombres sont plus précises.

———— a été dit , 91 est aussi aisé à distinguer de
 CHAP. XVI. 90 que de 9000 , quoique 91 excède im-
 médiatement 90. Il n'en est pas de même
 dans l'étendue, où tout ce qui est quel-
 que chose de plus qu'un pied ou un pou-
 ce , ne peut être distingué de la mesure
 juste d'un pied ou d'un pouce. Ainsi
 dans des lignes qui paroissent être d'une
 égale longueur , l'une peut être plus
 longue que l'autre par des parties innom-
 brables ; & il n'y a personne qui puisse
 donner un angle qui comparé à un droit ,
 soit immédiatement le plus grand ; enforte
 qu'il n'y en ait point d'autre plus petit
 qui se trouve plus grand que le droit.

§. 5. En répétant , comme nous avons
 dit , l'idée de l'unité , & la joignant à
 une autre unité , nous en faisons une
idée collective , que nous nommons *deux*.
 Et quiconque peut faire cela & avancer
 en ajoutant toujours un de plus à la der-
 niere idée collective qu'il a d'un certain
 nombre quel qu'il soit , & à laquelle il
 donne un nom particulier ; quiconque ,
 dis-je , fait cela , peut compter , ou
 avoir des idées de différentes collections
 d'unité , distinctes les unes des autres ,
 tandis qu'il a une suite de noms pour
 désigner les nombres suivans , & assez
 de mémoire pour retenir cette suite de
 nombres avec leurs différens noms ; car
 compter n'est autre chose qu'ajouter tou-
 jours une unité de plus , & donner au

Combien
 il est néces-
 faire de don-
 ner des noms
 aux Nombres.

nombre total regardé comme compris dans une seule idée, un nom ou un signe nouveau ou distinct, par où l'on puisse le discerner de ceux qui sont avant & après, & le distinguer de chaque multitude d'unités qui est plus petite ou plus grande. Desorte que celui qui sçait ajouter un à un & ainsi à deux, & avancer de cette manière dans son calcul, marquant toujours en lui-même les noms distincts qui appartiennent à chaque progression, & qui d'autre part ôtant une unité de chaque collection peut les diminuer autant qu'il veut; celui-là est capable d'acquérir toutes les idées des nombres dont les noms sont en usage dans sa langue, ou qu'il peut nommer lui-même, quoique peut-être il n'en puisse pas connoître davantage. Car comme les différens modes des nombres ne sont dans notre esprit que tout autant de combinaisons d'unité, qui ne changent point, & ne sont capables d'aucune autre différence que du plus ou du moins, il semble que des noms ou des signes particuliers sont plus nécessaires à chacune de ces combinaisons distinctes, qu'à aucune autre espèce d'idées. La raison de cela est, que sans de tels noms ou signes, à peine pouvons-nous faire usage des nombres en comptant, sur-tout lorsque la combinaison est composée d'une grande multitude d'unité; car alors il est difficile d'empêcher, que

CHAP. XVI.

de ces unités jointes ensemble, sans qu'on ait distingué cette collection particulière par un nom ou un signe précis, il ne s'en fasse un parfait cahos.

Autre raison pour établir cette nécessité.

§. 6. C'est-là, je crois, la raison pourquoy certains *Américains*, avec qui je me suis entretenu, & qui avoient d'ailleurs l'esprit assez vif & assez raisonnable, ne pouvoient en aucune manière compter comme nous jusqu'à *mille*, n'ayant aucune idée distincte de ce nombre, quoiqu'ils puissent compter jusqu'à vingt. C'est que leur langue peu abondante, & uniquement accommodée au peu de besoins d'une pauvre & simple vie, qui ne connoissoit ni le négoce ni les mathématiques, n'avoit point de mot qui signifiât *mille*, desorte que lorsqu'ils étoient obligés de parler de quelque grand nombre, ils montroient les cheveux de leur tête, pour marquer en général une grande multitude qu'ils ne pouvoient nombrer; incapacité qui venoit, si je ne me trompe, de ce qu'ils manquent de noms. Un * voyageur qui a été chez les *Toupinanbous*, nous apprend qu'ils n'avoient point de noms de nombre au-dessus de cinq; & que lorsqu'ils vouloient exprimer quelque nombre au-delà, il montroient leurs doigts, & les doigts des autres personnes qui étoient avec eux. Leur calcul n'alloit pas plus loin: & je ne doute pas que nous-mêmes ne puissions compter distinctement en paroles une

* Jean de Lery, Histoire d'un Voyage fait en la Terre du Brésil, Chap. 20, Pag. 571.

beaucoup plus grande quantité de nombres que nous n'avons accoutumé de faire, si nous trouvions seulement quelques dénominations propres à les exprimer ; au-lieu que suivant le tour que nous prenons de compter par millions (1) de millions, de millions, &c. il est fort difficile d'aller sans confusion au-delà de dix-huit, ou plus de vingt-quatre progressions décimales. Mais pour faire voir combien des noms distincts nous peuvent servir à bien compter, ou à avoir des idées utiles, des nombres, je vais ranger toutes les figures suivantes dans une seule ligne, comme si c'étoient des signes d'un seul nombre :

(1) Il faut entendre ceci par rapport aux Anglois : car il y a long-temps que les François connoissent les termes de *bilions*, de *trillions*, de *quatrillions* &c. On trouve dans *la Nouvelle Méthode Latine*, dont la première Edition parut en 1655, le mot de *bilion*, dans le Traité des OBSERVATIONS PARTICULIERES, au Chapitre second intitulé, *Des nombres Romains*. Et le P. Lamy a inféré les mots de *bilions*, de *trillions*, de *quatrillions*, &c. dans son Traité de la *Grandeur*, qui a été imprimé quelques années avant que cet Ouvrage de Mr. Locke eût vu le jour. *Lorsqu'il y a plusieurs chiffres sur une même ligne*, dit le P. Lamy, *pour éviter la confusion, on les coupe de trois en trois par tranches, ou seulement on laisse un petit espace vuide : & chaque tranche ou chaque ternaire a son nom. Le premier ternaire s'appelle unité; le second, mille; le troisieme, millions; le quatrieme, milliards ou bilions; le cinquieme trillions; le sixieme, quatrillions. -- Quand on passe les quintillions, dit-il, cela s'appelle sextillions, septillions, ainsi de suite. Ce sont des mots que l'on n'a point inventés, parce qu'on n'en a point d'autres. Il ne prétend pas par-là s'en attribuer l'invention, car ils auroient été inventés long-temps auparavant, comme on vient de le prouver.*

<i>Nonillions.</i>	<i>Oçillions.</i>	<i>Septillions.</i>	<i>Sextillions.</i>
857324.	162486.	345896.	432147.
<i>Quintillions.</i>	<i>Quatrilions.</i>	<i>Trillions.</i>	<i>Billions.</i>
432157	248106.	235421.	261734.
<i>Millions.</i>	<i>Unités.</i>		
368149.	623137.		

La maniere ordinaire de compter ce nombre en Anglois , seroit de répéter souvent de millions de millions de millions , &c. Or *millions* est la propre dénomination de la seconde *fixaine*, 368149. Selon cette maniere, il seroit bien mal-aisé d'avoir aucune notion distincte de ce nombre : mais qu'on voye si en donnant à chaque *fixaine* une nouvelle dénomination selon l'ordre dans lequel elle seroit placée , l'on ne pourroit point compter sans peine ces figures ainsi rangées , & peut-être plusieurs autres , enforte qu'on s'en formât plus aisément des idées distinctes à soi-même , & qu'on les fit connoître plus clairement aux autres. Je n'avance cela que pour faire voir , combien des noms distincts sont nécessaires pour compter sans prétendre introduire de nouveaux termes de ma façon.

Pourquoi les enfans ne comptent pas plus tôt , qu'ils n'ont reconnu le mot de six.

§. 7. Ainsi les enfans commencent assez tard à compter , & ne comptent point fort avant ni d'une maniere fort assurée que long-temps après qu'ils ont l'esprit rempli de quantité d'autres idées , soit que d'abord il leur manque des mots pour marquer les différens progrès des nombres , ou qu'ils n'ayent pas encore la faculté de former des idées complexes de plusieurs idées ~~simples~~

ples & détachées les unes des autres, de les disposer dans un certain ordre régulier, & de les retenir ainsi dans leur mémoire, comme il est nécessaire pour bien compter. Quoi qu'il en soit, on peut voir tous les jours, des enfans qui parlent & raisonnent assez bien, & ont des notions fort claires de bien des choses, avant que de pouvoir compter jusqu'à vingt. Et il y a des personnes qui faute de mémoire ne pouvant retenir différentes combinaisons de nombres, avec les noms qu'on leur donne par rapport aux rangs distincts qui leur sont assignés, ni la dépendance d'une si longue suite de progressions numériques dans la relation qu'elles ont les unes avec les autres, sont incapables durant toute leur vie de compter, ou de suivre régulièrement une assez petite suite de nombres. Car qui veut compter vingt, ou avoir une idée de ce nombre, doit sçavoir que dix-neuf le précède, & connoître le nom ou le signe de ces deux nombres, selon qu'ils sont marqués dans leur ordre, parce que dès que cela vient à manquer, il se fait une brèche, la chaîne se rompt, & il n'y a plus aucune progression. De sorte que, pour bien compter, il est nécessaire, 1. Que l'esprit distingue exactement deux idées qui ne diffèrent l'une de l'autre que par l'addition ou la soustraction d'une unité. 2. Qu'il conserve dans la mémoire les noms, ou les signes

CHAP. XVI.

des différentes combinaisons depuis l'unité jusqu'à ce nombre, & cela, non d'une manière confuse & sans règle, mais selon cet ordre exact dans lequel les nombres se suivent les uns les autres. Si l'on vient à s'égarer dans l'un ou dans l'autre de ces points, tout le calcul est confondu, & il ne reste plus qu'une idée confuse de multitude, sans qu'il soit possible d'attraper les idées qui sont nécessaires pour compter distinctement.

Le nombre mesure pour ce qui est capable d'être mesuré.

§. 8. Une autre chose qu'il faut remarquer dans le nombre, c'est que l'esprit s'en sert pour mesurer toutes les choses que nous pouvons mesurer qui sont principalement l'*expansion* & la *durée*; & que l'idée que nous avons de l'*infini*, lors même qu'on l'applique à l'espace & à la durée, ne semble être autre chose qu'une infinité de nombres. Car que sont nos idées de l'éternité & de l'immenfité, sinon des additions de certaines idées de parties imaginées dans la durée & dans l'expansion que nous répétons avec l'infinité du nombre qui fournit à de continuelles additions sans que nous en puissions jamais trouver le bout? Chacun peut voir sans peine que le nombre nous fournit ce fond inépuisable plus nettement que toutes nos autres idées. Car qu'un homme assemble; en une seule somme, un aussi grand nombre qu'il voudra, cette multitude d'unités, quelque grande qu'elle soit

ne diminue en aucune maniere la puissance qu'il a d'y en ajoûter d'autres, & ne l'approche pas plus près de la fin de ce fond intarissable de nombres, auquel il reste toujours autant à ajoûter que si si l'on n'en avoit ôté aucun. Et c'est de cette addition infinie de nombres qui se présente si naturellement à l'esprit, que nous vient, à mon avis, la plus nette & la plus distincte idée que nous puissions avoir de l'*infinité*, dont nous allons parler plus au long dans le chapitre suivant.

CHAP. XVI

CHAPITRE XVII.

De l'Infinité.

§. I. **Q**ui voudra favoir de quelle espece est l'idée à laquelle nous donnons le nom d'*infinité*, ne peut mieux parvenir à cette connoissance qu'en considérant à quoi c'est que notre esprit attribue plus immédiatement l'*infinité*, & comment il vient à se former cette idée.

CHAP. XVII;

Il me semble que le *fini* & l'*infini* sont regardés comme des *modes de la quantité*, & qu'ils ne sont attribués ordinairement & dans leur premiere dénomination qu'aux choses qui ont des parties & qui sont capables du plus ou du moins par l'addition ou la soustraction de la

Nous attribuons immédiatement l'idée de l'*infinité* à l'espace, à la durée & au nombre.

CHAP. XVII. moindre partie. Telles sont les idées de l'espace, de la durée & du nombre, dont nous avons parlé dans les chapitres précédens. A la vérité, nous ne pouvons qu'être persuadés, que DIEU, cet être suprême, de qui & par qui sont toutes choses, est *inconcevablement* infini : cependant lorsque nous appliquons, dans notre entendement, dont les vûes sont si foibles & si bornées, notre *idée de l'infini* à ce premier Être, nous le faisons principalement par rapport à sa durée & à son *utilité*, & plus figurément, à mon avis, par rapport à sa puissance, à sa sagesse, à sa bonté & à ses autres attributs, qui sont effectivement inépuisables & incompréhensibles. Car lorsque nous nommons ces attributs *infinis*, nous n'avons aucune autre idée de cette infinité, que celle qui porte l'esprit à quelque sorte de réflexion sur le nombre ou l'étendue des actes ou des objets de la puissance, de la sagesse & de la bonté de Dieu : Actes ou objets qui ne peuvent jamais être supposés en si grand nombre que ces attributs ne soient toujours bien au-delà, (1) quoi-

(1) Il y a dans l'Anglois, *let us multiply them in our Thoughts, as far as we can, with all the infinity of radlefs number*, c'est-à-dire, mot pour mot, *multiplions-les en nous-mêmes, autant que nous pouvons, avec toute l'infinité du nombre, ou d'un nombre infini*. L'obscurité que bien des Lecteurs trouveront dans ces paroles de l'Original, pourra m'excuser auprès de ceux qui trouveront le même défaut dans ma Traduction.

que nous les multiplions en nous-mêmes avec une infinité de nombres multipliés sans fin. Du reste, je ne prétens pas expliquer comment ces attributs sont en Dieu, qui est infiniment au-dessus de la foible capacité de notre esprit, dont les vûes sont si courtes. Ces attributs contiennent sans doute en eux-mêmes toute perfection, possible; mais telle est dis-je, la manière dont nous les concevons, & telles sont les idées que nous avons de leur infinité.

§. 2. Après avoir donc établi, que l'esprit regarde le fini & l'infini comme des modifications de l'expansion & de la durée, il faut commencer par examiner comment l'esprit vient à s'en former des idées. Pour ce qui est de l'idée du fini, la chose est fort aisée à comprendre; car des portions bornées d'étendue venant à frapper nos sens, nous donnent l'idée du fini: & les périodes ordinaires de succession, comme les heures, les jours & les années, qui sont autant de longueurs bornées par lesquelles nous mesurons le temps & la durée, nous fournissent encore la même idée. La difficulté consiste à savoir comment nous acquérons les idées infinies d'éternité & d'immensité, puisque les objets qui nous environnent sont si éloignés d'avoir aucune affinité ou proportion avec cette étendue infinie.

L'idée du
Fini nous
vient aisé-
ment dans
l'esprit.

§. 3. Quiconque a l'idée de quelque

CHAP. XVII. longueur déterminée d'espace , comme d'un pied , trouve qu'il peut répéter cette idée , & en la joignant à la précédente former l'idée de deux pieds , ensuite de trois par l'addition d'une troisième , & avancer toujours de même sans jamais venir à la fin des additions , soit de la même idée d'un pied , ou s'il veut , d'une double de celle-là , ou de quelque autre idée de longueur , comme d'un mille , ou du diamètre de la terre , ou de l'*Orbis magnus* : car laquelle de ces idées qu'il prenne , & combien de fois qu'il les double , ou de quelque autre manière qu'il les multiplie , il voit qu'après avoir continué ces additions en lui-même , & étendu aussi souvent qu'il a voulu , l'idée sur laquelle il a d'abord fixé son esprit , il n'a aucune raison de s'arrêter , & qu'il ne se trouve pas d'un point plus près de ces sortes de multiplications , qu'il étoit lorsqu'il les a commencées. Ainsi , la puissance qu'il a d'étendre sans fin son idée de l'espace par de nouvelles additions , étant toujours la même , c'est de-là qu'il tire l'idée d'un espace infini.

Notre idée de l'espace est sans bornes.

§. 4. Tel est , à mon avis , le moyen par où l'esprit se forme l'idée d'un espace infini. Mais parce que nos idées ne sont pas toujours des preuves de l'existence des choses , examiner après cela si un tel espace sans bornes dont l'esprit a l'idée , existe actuellement , c'est une ques-

tion tout-à-fait différente. Cependant, CHAP. XVII
 puisqu'elle se présente ici sur notre chemin, je pense être en droit de dire que nous sommes portés à croire, qu'effectivement l'espace est en lui-même actuellement infini ; & c'est l'idée même de l'espace qui nous y conduit naturellement. En effet, soit que nous considérions l'espace comme l'étenduë du corps, ou comme existant par lui-même sans contenir aucune matiere solide ; (car non-seulement nous avons l'idée d'un tel espace vuide de corps, mais je pense avoir prouvé la nécessité de son existence pour le mouvement des corps,) il est impossible que l'esprit y puisse jamais trouver ou supposer des bornes, ou être arrêté nulle part en avançant dans cet espace, quelque loin qu'il porte ses pensées. Tant s'en faut que des bornes de quelque corps solide, quand ce seroient des murailles de diamant, puissent empêcher l'esprit de porter ses pensées plus avant dans l'espace & dans l'étenduë, qu'au contraire (1) cela lui en facilite les moyens. Car aussi-loin que s'étend le corps, aussi-loin s'étend l'étendue, c'est de quoi personne ne peut douter. Mais, lorsque nous sommes parvenus aux dernières extrémités du corps, qu'y a-t-il-là qui puisse arrêter l'esprit,

(1) Voyez sur cela un beau passage de *Lucret*, cité ci-dessus, Tom. 1. pag. 369.

CHAP. XVII. & le convaincre qu'il est arrivé au bout de l'espace, puisque bien-loin d'appercevoir aucun bout, il est persuadé que le corps lui-même peut se mouvoir dans l'espace qui est au-delà? Car s'il est nécessaire qu'il y ait parmi les corps, de l'espace vuide, quelque petit qu'il soit, pour que les corps puissent se mouvoir; & par conséquent, si les corps peuvent se mouvoir dans ou à travers cet espace vuide, ou plutôt qu'il est impossible qu'aucune particule de matiere se meuve que dans un espace vuide, il est tout visible qu'un corps doit être dans la même possibilité de se mouvoir dans un espace vuide, au-delà des dernieres bornes des corps, que dans un vuide * dispersé parmi les corps. Car l'idée d'un espace vuide, qu'on appelle autrement *pur espace*, est exactement la même, soit que cet espace se trouve entre les corps, ou au-delà de leurs dernieres limites. C'est toujours le même espace. L'un ne diffère point de l'autre en nature, mais en degré d'expansion, & il n'y a rien qui empêche le corps de s'y mouvoir, desorte que par-tout où l'esprit se transporte par la pensée, parmi les corps, ou au-delà de tous les corps, il ne sauroit trouver, nulle part, des bornes & une fin à cette idée uniforme de l'espace; ce qui doit l'obliger à conclure nécessairement de la nature & de l'idée de chaque partie de l'espace, que l'espace est actuellement infini.

* *Vanum
diffeminatum.*

§. 5. Comme nous acquérons l'idée de l'immenfité par la puiffance que nous trouvons en nous-mêmes de répéter l'idée de l'espace auffi souvent que nous voulons, nous venons auffi à nous former l'idée de l'éternité par le pouvoir que nous avons de répéter l'idée d'une longueur particuliere de durée, avec une infinité de nombres ajoutés fans fin. Car nous sentons en nous-mêmes que nous ne pouvons non-plus arriver à la fin de ces répétitions, qu'à la fin des nombres; ce que chacun est convaincu qu'il ne fauroit faire. Mais de favoir s'il y a quelque être réel dont la durée foit éternelle, c'est une question toute différente de ce que je viens de poser, que nous avons une idée de l'éternité. Et fur cela je dis, que quiconque considère quelque chose comme actuellement existant, doit venir nécessairement à quelque chose d'éternel. Mais comme j'ai pressé cet argument dans un autre endroit, je n'en parlerai pas davantage ici, & je passerai à quelques autres réflexions sur l'idée que nous avons de l'infinité.

§. 6. S'il est vrai que notre idée de l'infinité nous vienne de ce pouvoir que nous remarquons en nous-mêmes, de répéter fans fin nos propres idées, on peut demander : Pourquoi nous n'attribuons pas l'infinité à d'autres idées, auffi bien qu'à celles de l'espace & de la durée,

CHAP. XVII.

Notre idée de la durée est auffi fans bornes.

Pourquoi d'autres idées ne font pas capables d'infinité.

 CHAP. XVII.

puisque nous pouvons le répéter aussi aisément & aussi souvent dans notre esprit que ces dernières ; & cependant personne ne s'est encore avisé d'admettre une douceur infinie , ou une infinie blancheur , quoiqu'on puisse répéter l'idée du *doux* ou du *blanc* aussi souvent que celles d'une aulne , ou d'un jour ? A cela je répons , que la répétition de toutes les idées qui sont considérées comme ayant des parties & qui sont capables d'accroissement par l'addition de parties égales ou plus petites , nous fournit l'idée de l'*infinité* , parce que par cette répétition sans fin , il se fait un accroissement continuel qui ne peut avoir de bout. Mais dans d'autres idées ce n'est plus la même chose ; car que j'ajoute la plus petite partie qu'il soit possible de concevoir , à la plus vaste idée d'étendue ou de durée que j'aye présentement , elle en deviendra plus grande ; mais si à la plus parfaite idée que j'aye du blanc le plus éclatant , j'y en ajoute un autre d'un blanc égal ou moins vif ; (car je ne saurois y joindre l'idée d'un plus blanc que celui dont j'ai l'idée , que je suppose le plus éclatant que je conçoive actuellement) cela n'augmente ni n'étend mon idée en aucune manière ; c'est pourquoi on nomme *degrés* , les différentes idées de blancheur , &c. A la vérité , les idées composées de parties sont capables de recevoir de l'augmentation par l'addition de la moindre partie ,

mais prenez l'idée du blanc qui fut hier ~~produit~~
 produit en vous par la vûe d'un morceau CHAP. XVII.
 de neige, & une autre idée du blanc
 qu'excite en vous un autre morceau de
 neige que vous voyez présentement, si
 vous joignez ces deux idées ensemble,
 elles s'incorporent, pour ainsi-dire, & se
 réunissent en une seule, sans que l'idée
 de *blancheur* en soit augmentée le moins
 du monde. Que si nous ajoûtons un
 moindre degré de blancheur à un plus grand,
 bien loin de l'augmenter, c'est justement
 par-là que nous le diminuons. D'où il
 s'enfuit visiblement que toutes ces idées
 qui ne sont pas composées de parties,
 ne peuvent point être augmentées en
 telle proportion qu'il plaît aux hommes,
 ou, au-delà de ce qu'elles leur sont re-
 présentées par leur sens. Au contraire,
 comme l'espace, la durée & le nombre
 sont capables d'accroissement par voye de
 répétition, ils laissent à l'esprit une idée
 à laquelle il peut toujours ajoûter sans
 jamais arriver au bout, en sorte que nous
 ne saurions concevoir un terme qui bor-
 ne ces additions ou ces progressions; &
 par conséquent, ce sont là les seules
 idées qui conduisent nos pensées vers l'in-
 fini.

§. 7. Mais quoique notre idée de l'in- Diffé
 finité procede de la considération de la quan- entre l'infini-
 tité, & des additions que l'esprit est ca- té de l'espa-
 pable d'y faire, par des répétitions ré- ce, & un es-
 pace infini.

—————
 CHAP. XVII. térées sans fin de telles portions qu'il
 veut, cependant je crois que nous met-
 tons une extrême confusion dans nos pen-
 sées, lorsque nous joignons l'infinité à
 quelque idée précise de quantité, qui
 puisse être supposée présente à l'esprit,
 & qu'après cela nous discourens sur une
 quantité infinie, savoir sur un espace in-
 fini ou une durée infinie; car *notre idée*
de l'infinité étant, à mon avis, une idée
 qui s'augmente sans fin, & l'idée que
 l'esprit a quelque quantité étant alors ter-
 minée à cette idée, parce que quelque
 grande qu'on la suppose, elle ne sauroit
 être plus grande qu'elle est actuellement;
 joindre l'infinité à cette dernière idée c'est
 prétendre ajuster une mesure déterminée
 à une grandeur qui va toujours en aug-
 mentant. C'est pourquoi je ne pense pas
 que ce soit une vaine subtilité de dire
 qu'il faut distinguer soigneusement entre
 l'idée de *l'infinité de l'espace* & l'idée
 d'un *espace infini*. La première de ces
 idées n'est autre chose qu'une progression
 sans fin, qu'on suppose que l'esprit fait
 par des répétitions de telles idées de l'es-
 pace qu'il lui plaît de choisir. Mais sup-
 poser qu'on a actuellement dans l'esprit
 l'idée d'un *espace infini*, c'est supposer
 que l'esprit a déjà parcouru, & qu'il
 voit actuellement toutes les idées répétées
 de l'espace, qu'une répétition à l'infini ne
 peut jamais lui représenter totalement,

te qui renferme en soi une contradiction manifeste.

CHAP. XVII.

§. 8. Cela fera peut être un peu plus clair, si nous l'appliquons aux nombres. *L'infinité des nombres* auxquels tout le monde voit qu'on peut toujours ajoûter, sans pouvoir approcher de la fin de ces additions, paroît sans peine à quiconque y fait réflexion. Mais quelque claire que soit cette idée de l'infinité des nombres, rien n'est pourtant plus sensible que l'absurdité d'une idée actuelle d'un nombre *infini*. Quelques idées positives que nous ayons en nous-mêmes d'un certain espace, nombre ou durée, de quelque grandeur qu'elles soient, ce seront toujours des idées finies. Mais lorsque nous supposons un reste inépuisable où nous ne concevons aucunes bornes, desorte que l'esprit y trouve dequoi faire des progressions continuelles sans en pouvoir jamais remplir toute l'idée, c'est-là que nous trouvons notre idée de l'infini. Or bien qu'à la considérer dans cette vûe, je veux dire, à n'y concevoir autre chose qu'une négation de limites, elle nous paroisse fort claire, cependant lorsque nous voulons nous former l'idée d'une expansion, ou d'une durée infinie, cette idée devient alors fort obscure & fort embrouillée, parce qu'elle est composée de deux parties fort différentes, pour ne pas dire entièrement incompatibles. Car

Nous n'avons pas l'idée d'un espace infini.

CHAP. XVII. supposons qu'un homme forme dans son esprit l'idée de quelque espace ou de quelque nombre, aussi grand qu'il voudra, il est visible que l'esprit s'arrête & se borne à cette idée, ce qui est directement contraire à l'idée de *l'infinité* qui consiste dans une progression qu'on suppose sans bornes. De-là vient, à mon avis, que nous nous brouillons si aisément lorsque nous venons à raisonner sur un espace infini, ou sur une durée infinie, parce ce que voulant combiner deux idées qui ne sauroient subsister ensemble, bien loin d'être deux parties d'une même idée, comme je l'ai dit d'abord pour m'accommoder à la supposition de ceux qui prétendent avoir une idée positive d'un espace ou d'un nombre infini, nous ne pouvons tirer des conséquences de l'une à l'autre sans nous engager dans des difficultés insurmontables, & toutes pareilles à celles où se jetteroit celui qui voudroit raisonner du mouvement sur l'idée d'un mouvement qui n'avance point, c'est-à-dire, sur une idée aussi chimérique & aussi frivole que celle d'un mouvement en repos. D'où je crois être en droit de conclure, que l'idée d'un espace, ou, ce qui est la même chose, d'un nombre infini, c'est-à-dire, d'un espace ou d'un nombre qui est actuellement présent à l'esprit, & sur lequel il fixe & termine sa vûe, est différente de l'idée d'un espace

pace ou d'un nombre qu'on ne peut jamais épuiser par la pensée, quoiqu'on l'étende sans cesse par des additions & des progressions continuées sans fin. Car de quelque étendue que soit l'idée d'un espace que j'ai actuellement dans l'esprit, sa grandeur ne surpasse point la grandeur qu'elle a dans l'instant même qu'elle est présente à mon esprit, bien que dans le moment suivant je puisse l'étendre au double, & ainsi à l'infini, car enfin rien n'est infini que ce qui n'a point de bornes : & telle est cette idée de l'infinité à laquelle nos pensées ne sauroient trouver aucune fin.

§. 9. Mais de toutes les idées qui nous fournissent l'idée de l'infinité, telle que nous sommes capables de l'avoir, *il n'y en a aucune qui nous en donne une idée plus nette & plus distincte que celle du nombre*, comme nous l'avons déjà remarqué. Car lors même que l'esprit applique l'idée de l'infinité à l'espace & à la durée, il se sert d'idées de nombres répétés, comme de millions de millions de lieux ou d'années, qui sont autant d'idées distinctes, que le nombre empêche de tomber dans un confus entassement où l'esprit ne sauroit éviter de se perdre. Mais quand nous avons ajouté autant de millions qu'il nous a plû, de certaines longueurs d'espace ou de durée, l'idée la plus claire que nous nous puissions former de l'infinité, c'est ce reste confus

Le nombre nous donne la plus nette idée de l'infinité.

~~—————~~ & incompréhensible de nombres, qui multipliés sans fin ne laissent voir aucun bout qui termine ces additions.

CHAP. XVII.

Nous concevons différemment l'infinité du nombre, celle de la durée & celle de l'expansion.

§. 10. Pour pénétrer plus avant dans cette idée que nous avons de l'infinité, & nous convaincre que ce n'est autre chose qu'une infinité de nombres que nous appliquons à des parties déterminées dont nous avons des idées distinctes dans l'esprit, il ne sera peut-être pas inutile de considérer qu'en général nous ne regardons pas le nombre comme infini, au lieu que nous sommes portés à attacher cette idée à la durée & à l'expansion, ce qui vient de ce que dans le nombre nous trouvons une fin; car comme il n'y a rien dans le nombre qui soit moindre que l'unité, nous nous arrêtons là & y trouvons, pour ainsi-dire, le bout de nos comptes. Du reste, nous ne pouvons mettre aucunes bornes à l'addition ou à l'augmentation des nombres. Nous sommes à cet égard comme à l'extrémité d'une ligne qui peut être continuée de l'autre côté au-delà de tout ce que nous pouvons concevoir. Mais il n'en est pas de même à l'égard de l'espace & de la durée; car dans la durée, nous considérons cette ligne de nombres, comme étendue de deux côtés, à une longueur inconcevable, indéterminée, & infinie. Ce qui paroîtra évidemment à quiconque voudra réfléchir sur l'idée qu'il a de l'éternité, qui, je crois, ne lui

paraîtra autre chose, que cette infinité de ~~_____~~ nombres étendue de deux côtés, à l'égard CHAP. XVI de la durée passée, & de celle qui est à venir, à *parte ante*, & à *parte post*, comme on parle dans les écoles. Car lorsque nous voulons considérer l'éternité à *parte ante*, que faisons-nous autre chose que répéter dans notre esprit, en commençant par le temps présent où nous existons, les idées des années ou des siècles, ou de quelque autre portion que ce soit de la durée passée, convaincus en nous-mêmes que nous pouvons continuer ces additions par le moyen d'une infinité de nombres qui ne peut jamais nous manquer? Et lorsque nous considérons l'éternité à *parte post*, nous commençons aussi par nous-mêmes, précisément de la même manière, en étendant, par des périodes à venir, multipliées sans fin, cette ligne de nombres que nous continuons toujours comme auparavant, & ces deux lignes jointes ensemble font cette durée que nous nommons *éternité*, laquelle paroît infinie de quelque côté que nous la considérons, ou devant ou derrière: parce que nous appliquons toujours au côté que nous envisageons l'infinité de nombres, c'est-à-dire, la puissance d'ajouter toujours plus, sans jamais parvenir à la fin de ces additions.

§. II. La même chose arrive à l'égard de l'espace, où nous nous considérons comme placés dans un centre d'où nous pouvons Comment nous concevons l'infinité de l'espace.

~~=====~~ ajouter de tous côtés des lignes indéfinies
 CHAP. XVII. de nombre , comptant vers tous les en-
 droits qui nous environnent , une aulne ,
 une lieue , un diamètre de la terre , de
 l'*Orbis Magnus* que nous multiplions par
 cette infinité de nombres aussi souvent que
 nous voulons ; & comme nous n'avons
 pas plus de raison de donner des bornes
 à ces idées répétées qu'au nombre , nous
 acquérons par-là l'idée indéterminée de
 l'*Immensité*.

Il y a une
 infinie divi-
 sibilité dans
 la matiere.

§. 12. Et parce que dans quelque masse
 de matiere que ce soit , notre esprit ne
 peut jamais arriver à la dernière *divisibi-*
lité , il se trouve aussi en cela une infi-
 nité à notre égard , & qui est aussi une
 infinité de nombres , mais avec cette dif-
 férence que dans l'infinité qui regarde l'es-
 pace & la durée , nous n'employons que
 l'addition des nombres , au lieu que la divi-
 sibilité de la matiere est semblable à la division
 de l'unité en ses fractions , où l'esprit trouve à
 faire des additions à l'infini , aussi-bien
 que dans les additions précédentes , cette
 division n'étant en effet qu'une continuelle ad-
 dition de nouveaux nombres. Or dans l'ad-
 dition de l'un nous ne pouvons non-plus
 avoir l'idée positive d'un espace infiniment
 grand , que par la division de l'autre ar-
 river à l'idée d'un corps infiniment petit ,
 notre idée de l'infinité étant , à tous égards ,
 une idée fugitive , & qui pour ainsi dire ,
 grossit toujours par une progression qui va

à l'infini sans pouvoir être fixée nulle part.

CHAP. XVII.

§. 13. Il seroit, je pense, bien difficile de trouver quelqu'un assez extravagant pour dire qu'il a une idée positive d'un nombre actuellement infini, cette infinité ne consistant que dans le pouvoir d'ajouter quelque combinaison d'unités au dernier nombre quel qu'il soit; & cela aussi long-temps, & autant qu'on veut. Il en est de même à l'égard de l'infinité de l'espace & de la durée où ce pouvoir, dont je viens de parler, laisse toujours à l'esprit le moyen d'ajouter sans fin. Cependant il y a des gens qui se figurent d'avoir des idées positives d'une durée infinie, ou d'un espace infini. Mais pour anéantir une telle idée positive de l'infini que ces personnes prétendent avoir, je crois qu'il suffit de leur demander s'ils pourroient ajouter quelque chose à cette idée, ou non: ce qui montre sans peine le peu de fondement de cette prétendue idée. En effet, nous ne sçaurions avoir, ce me semble, aucune idée positive d'un certain espace ou d'une certaine durée qui ne soit composée d'un certain nombre de pieds ou d'aulnes, de jours ou d'années, qui ne soit commensurable aux nombres répétés de ces communes mesures dont nous avons des idées dans l'esprit, & par lesquelles nous jugeons de la grandeur de ces sortes de

Nous n'avons point d'idée positive de l'infini.

quantités. Puis donc que l'idée d'un espace infini ou d'une durée infinie doit être nécessairement composée de parties infinies, elle ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés sans fin, & non une idée positive d'un nombre actuellement infini. Car il est évident, à mon avis, que l'addition des choses infinies (comme sont toutes les longueurs dont nous avons des idées positives) ne sauroit jamais produire l'idée de l'infini qu'à la manière du nombre, qui étant composé d'unités finies, ajoutées les unes aux autres, ne nous fournit l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, & de faire toujours de nouvelles additions de la même espèce, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression.

§. 14. Ceux qui prétendent prouver que leur idée de l'infini est positive, se servent pour cela, d'un argument qui me paroît bien frivole. Ils le tirent, cet argument, de la négation d'une fin, qui est, disent-ils, quelque chose de négatif, mais dont la négation est positive. Mais quiconque considérera que la fin n'est autre chose dans le corps que l'extrémité ou la superficie de ce corps, aura peut-être de la peine à concevoir que la fin soit quelque chose de purement négatif; & celui qui voit que le bout de sa plume

est noir ou blanc, sera porté à croire, CHAP. XVII.
 que la *fin* est quelque chose de plus qu'une pure négation : & en effet lorsqu'on l'applique à la durée, ce n'est point une pure négation d'existence ; mais c'est, à parler plus proprement, le dernier moment de l'existence. Que si ces gens-là veulent que la fin ne soit, par rapport à la durée, qu'une pure négation d'existence, je suis assuré qu'ils ne sçauroient nier que le commencement ne soit le premier instant de l'existence de l'être qui commence à exister ; & jamais personne n'a imaginé que ce fût une pure négation. D'où il s'en suit, par leur propre raisonnement, que l'idée de l'éternité à *parte ante*, ou d'une durée sans commencement, n'est qu'une idée négative.

§. 15. L'idée de l'infini a, je l'avoue, quelque chose de positif dans les choses mêmes que nous appliquons à cette idée. Lorsque nous voulons penser à un espace infini ou à une durée infinie, nous nous représentons d'abord une idée fort étendue, comme vous diriez de quelques millions de siècles ou de lieues, que peut-être nous doublons & multiplions plusieurs fois. Et tout ce que nous assemblons ainsi dans notre esprit, est positif : c'est l'amas d'un grand nombre d'idées positives d'espace ou de durée ; mais ce qui reste toujours au-delà, c'est de quoi nous n'avons non-plus de notion positive & dis-

Ce qu'il y a de positif & de négatif dans notre idée de l'infini.

CHAP. XVII. tincte qu'un pilote en a de la profondeur
 de la Mer , lorsqu'y ayant jetté un cor-
 deau de quantité de brasses , il ne trou-
 ve aucun fond. Il connoît bien par-là ,
 que la profondeur est de tant de brasses
 & au-delà ; mais il n'a aucune notion dis-
 tincte de ce surplus. Desorte que s'il pouvoit
 ajouter toujours une nouvelle ligne , &
 qu'il trouvât que le plomb avançât toujours
 sans s'arrêter jamais , il seroit à peu-près
 dans l'état où se rencontre notre esprit
 lorsqu'il tâche d'arriver à une idée com-
 plette & positive de l'infini : & dans ce
 cas , que le cordeau soit de dix brasses ,
 ou de dix mille , il sert également à faire
 voir ce qui est au-delà ; je veux dire à
 nous découvrir fort confusément & par
 voye de comparaison , que ce n'est pas là
 tout , & qu'on peut aller encore plus avant.
 L'esprit a une idée positive d'autant d'es-
 pace qu'il en conçoit actuellement : mais
 dans les efforts qu'il fait pour rendre cette
 idée infinie , il a beau l'étendre & l'aug-
 menter sans cesse , elle est toujours in-
 complete. Autant d'espace que l'esprit se
 représente à lui-même dans l'idée qu'il se
 forme d'une certaine grandeur , c'est tout
 autant d'étendue nettement & réellement
 tracée dans l'entendement ; mais l'infini
 est encore plus grand. D'où j'infère , 1.
Que l'idée d'autant est claire & positive :
 2. *Que l'idée de quelque chose de plus*
grand est aussi claire , mais que ce n'est
qu'une idée comparative : 3. *Que l'idée d'une*

Quantité, qui passe d'autant toute grandeur qu'on ne sçauroit la comprendre, est une CHAP. XVII.
 idée purement négative qui n'a absolument rien de positif ; car celui qui n'a pas une idée claire & positive de la grandeur d'une certaine étendue (ce qu'on cherche précisément dans l'idée de l'infini) ne sçauroit avoir une *idée compréhensive* des dimensions de cette étendue ; & je ne pense pas que personne prétende avoir une telle idée par rapport à ce qui est infini. Car de dire qu'un homme a une idée claire & positive d'une quantité sans savoir quelle en est la grandeur, c'est raisonner aussi juste, que de dire que celui-là a une idée claire & positive des grains de sable qui font sur le rivage de la Mer, qui ne sçait pas à la vérité combien il y en a, mais qui sçait seulement qu'il y en a plus de vingt. Or c'est justement là l'idée parfaite & positive que nous avons d'un espace ou d'une durée infinie, lorsque nous disons de l'un & de l'autre, qu'ils surpassent, l'étendue ou la durée de 10, 100, 1000, ou de quelque autre nombre de lieues ou d'années, dont nous avons, ou dont nous pouvons avoir une idée positive. Et c'est là, je crois, toute l'idée que nous avons de l'infini. De sorte que tout ce qui est au-delà de notre idée positive à l'égard de l'infini, est environné de ténèbres, & n'excite dans l'esprit qu'une confusion indéterminée d'une idée négative, où je ne puis voir autre chose si ce n'est que je ne

CHAP. XVII. ~~_____~~ comprends point ni ne puis comprendre tout ce que j'y voudrois concevoir, & cela parce que c'est un objet trop vaste pour une capacité foible & bornée comme la mienne ; ce qui ne peut être que fort éloigné d'une idée complete & positive, puisque la plus grande partie de ce que je voudrois comprendre, est à l'écart sous la dénomination vague de quelque chose qui est toujours plus grand. Car de dire qu'après avoir mesuré autant, ou avoir été si avant dans une quantité, on n'en trouve pas le bout, c'est dire seulement, que cette quantité est plus grande. Desorte que nier d'une certaine quantité qu'elle ait une fin, signifie seulement en d'autres termes, qu'elle est plus grande ; & la totale négation d'une fin n'emporte autre chose que l'idée d'une quantité toujours plus grande, que vous retenez en vous-même, pour l'appliquer à toutes les progressions que votre esprit fera sur la quantité, en l'ajoutant à toutes les idées de quantité que vous avez, ou qu'on peut supposer que vous ayiez. Qu'on juge à présent si c'est là une idée positive.

Nous n'avons point d'idée positive d'une Durée infinie.

§. 16. Je voudrois bien que ceux qui prétendent avoir une *idée positive de l'éternité*, me disent si l'idée qu'ils ont de la durée, enferme de la succession, ou non ? Si elle n'enferme aucune succession, ils sont obligés de faire voir la différence qu'il y a entre la notion qu'ils ont de

la durée lorsqu'elle est appliquée à un être éternel ; & celle qu'ils en ont , lorsqu'elle est appliquée à un être fini ; parce qu'ils trouveront peut-être d'autres personnes que moi , qui leur faisant un libre aveu de la faiblesse de leur entendement dans ce point , déclareront que la notion qu'ils ont de la durée , les oblige à concevoir , que de tout ce qui a de la durée , la continuation en a été plus longue aujourd'hui qu'hier. Que si pour éviter de mettre de la succession dans l'existence éternelle , ils recourent à ce qu'on appelle dans les écoles *Punctum stans* , Point fixe & permanent : je crois que cet expédient ne leur servira pas beaucoup à éclaircir la chose , ou à nous donner une idée plus claire & plus positive d'une durée infinie , rien ne me paroissant plus inconcevable qu'une durée sans succession. Et d'ailleurs , supposé que ce *point permanent* signifie quelque chose , comme il n'a aucune *quantité* de durée , finie , ou infinie , on ne peut l'appliquer à la *durée infinie* dont nous parlons. Mais si notre foible capacité ne nous permet pas de séparer la succession d'avec la durée quelle qu'elle soit , notre idée de l'éternité ne peut être composée que d'une succession infinie de momens , dans laquelle toutes choses existent. Du reste si quelqu'un a , ou peut avoir une idée positive d'un nombre actuellement infini , je m'en

CHAP. XVII.

* Non est quantum, disent les Scholastiques.

CHAP. XVII.

rapporte à lui-même. Qu'il voye quand c'est que ce nombre infini, dont il prétend avoir l'idée, est assez grand pour qu'il ne puisse y rien ajouter lui-même; car tandis qu'il peut l'augmenter, je m'imagine qu'il sera convaincu en lui-même, que l'idée qu'il a de ce nombre, est un peu trop resserrée pour faire une infinité positive.

§. 17. Je crois qu'une créature raisonnable, qui faisant usage de son esprit, veut bien prendre la peine de réfléchir sur son existence, ou sur celle de quelqu'autre être que ce soit, ne peut éviter d'avoir l'idée d'un être tout sage qui n'a eu aucun commencement : & pour moi, je suis assuré d'avoir une telle idée d'une durée infinie. Mais cette *Négation d'un commencement* n'étant qu'une négation d'une chose positive, ne peut guères me donner une idée positive de l'infinité, à laquelle je ne saurois parvenir, quelque effort que je donne à mes pensées, pour m'en former une notion claire & complète. J'avoue, dis-je, que mon esprit se perd dans cette poursuite, & qu'après tous mes efforts, je me trouve toujours en deçà du but, bien loin de l'atteindre.

Nous n'avons point d'idée positive d'un Espace infini.

§. 18. Quiconque pense avoir une idée positive d'un espace infini, trouvera, je m'assure, s'il y fait un peu de réflexion, qu'il n'a pas plus d'idée de

plus grand que du plus petit espace. Car ~~pour ce dernier, qui semble le plus aisé~~ CHAP. XVII
à concevoir, & le plus proportionné à notre portée, nous ne pouvons, au fond, y découvrir autre chose qu'une idée comparative de petitesse, qui sera toujours plus petite qu'aucune de celles dont nous avons une idée positive. Toutes les idées positives que nous avons de quelque quantité que ce soit, grande, ou petite, ont toujours des bornes, quoique nos idées de comparaison, par où nous pouvons toujours ajouter à l'une & ôter de l'autre, n'en aient point; car ce qui reste, soit grand ou petit, n'étant pas compris dans l'idée positive que nous avons, est dans les ténèbres, & ne consiste, à notre égard, que dans la puissance que nous avons d'étendre l'un & de diminuer l'autre sans jamais cesser. Un pilon & un mortier réduiroient tout aussi-tôt une partie de matière à l'indivisibilité, que l'esprit du plus subtil mathématicien; & un Arpenteur pourroit aussi-tôt mesurer à la perche l'espace infini, qu'un Philosophe s'en former l'idée par la pénétrante vivacité de son esprit, ou le comprendre par la pensée, ce qui est en avoir une idée positive. Celui qui pense à un cube d'un pouce de diamètre, en a dans son esprit une idée claire & positive. Il peut de même se former l'idée d'un cube d'un demi pouce, d'un quart ou d'un huit-

CHAP. XVII. tième de pouce , & toujours en dimi-
nuant , jusqu'à ce qu'il ne lui reste dan^s
l'esprit que l'idée de quelque chose d'ex-
trêmement petit , mais qui cependant ne
parvient point à cette petiteſſe incompré-
hensible que la division peut produire.
Son esprit est aussi éloigné de ce reste
de petiteſſe , que lorsqu'il a commencé la
division : & par conséquent il ne vient
jamais à avoir une idée claire & positive
de cette petiteſſe qui est la suite d'une
infinie divisibilité.

Ce qu'il y a de positif , & de négatif dans notre idée de l'Infini.
§. 19. Quiconque jette les yeux sur
l'infinité , se fait d'abord une idée fort
étendue de la chose à quoi il l'applique ,
soit espace ou durée ; & peut-être se
fatigue-t-il lui-même à force de multi-
plier dans son esprit cette première idée.
Cependant , après tous ses efforts , il ne
se trouve pas plus près d'avoir une idée
positive & distincte de ce qui reste , pour
en faire un *infini positif* , que le paysan
d'*Horace* en avoit de l'eau qui devoit passer
dans le canal d'un fleuve qu'il trouva sur
son chemin :

* *Ce pauvre sot que l'eau du fleuve arrête ,
Pour pouvoir à pied sec plus aisément passer ,
Va se mettre dans la tête*

* *Rusticus expeâat dum defluat amnis , at ille
Labitur , & labetur in omne volubilis ævum.*

Horat. Epist. Lib. I, Epist. II. v. 423

De la voir écouler.

Il attend ce moment ; mais le fleuve rapide

Continue à suivre son cours ,

Et le suivra toujours.

CHAP. XVII.

§. 20. J'ai vu quelques personnes qui mettent une si grande différence entre une durée infinie , & un espace infini , qu'ils se persuadent à eux-mêmes qu'ils ont une idée positive de l'éternité ; mais qu'ils n'ont ni ne peuvent avoir aucune idée d'un espace infini. Voici , à mon avis, d'où vient cette erreur : c'est que ces gens-là trouvant par les réflexions solides qu'ils font sur les causes & les effets , qu'il est nécessaire d'admettre quelque être éternel , & par conséquent de regarder l'existence réelle de cet être comme correspondante à l'idée qu'ils ont de l'éternité ; & d'autre part ne voyant pas qu'il soit nécessaire , mais jugeant au contraire qu'il est apparemment absurde que le corps soit infini , ils concluent hardiment qu'ils ne sauroient avoir l'idée d'un espace infini , parce qu'ils ne sauroient imaginer la matière infinie : Conséquence fort mal tirée , à mon avis , parce que l'existence de la matière n'est non-plus nécessaire à l'existence de l'espace , que l'existence du mouvement ou du soleil l'est à la durée , quoi qu'on soit accoutumé de s'en servir pour la mesurer : & je ne doute pas qu'un homme ne puisse aussi ;

Il y a des gens qui croient avoir une idée positive de l'Éternité & non de l'Espace.

CHAP. XVII. bien avoir l'idée de 10000 lieues en quarré
 sans penser à un corps de cette étendue,
 que l'idée de 10000 années sans songer
 à un corps qui ait existé aussi long-temps.
 Pour moi , il ne me semble pas plus
 mal aisé d'avoir l'idée d'un espace vuide
 de corps , que de penser à la capacité
 d'un boisseau vuide de bled , ou au creux
 d'une noix sans cerneau. Car de ce que
 nous avons une idée de l'infinité de l'es-
 pace , il ne s'ensuit pas plus nécessaire-
 ment qu'il y ait un corps solide infini-
 ment étendu , qu'il est nécessaire que le
 monde soit éternel parce que nous avons
 l'idée d'une durée infinie. Et pourquoi ,
 je vous prie , nous irions-nous figurer que
 l'existence réelle de la matiere soit né-
 cessaire pour soutenir notre idée d'un es-
 pace infini , puisque nous voyons que
 nous avons une idée claire d'une durée
 infinie à venir, tout de même qu'une durée
 infinie déjà passée , quoiqu'il n'y ait per-
 sonne , à ce que je crois , qui s'i-
 magine qu'on puisse concevoir qu'une
 chose existe ou ait existé dans cette durée
 à venir ? Car il est aussi impossible de
 joindre l'idée que nous avons d'une du-
 rée à venir à une existence présente ou
 passée , que de faire que l'idée du jour
 d'hier soit la même que celle d'aujour-
 d'hui ou de demain , ou que d'assembler
 des siècles passés & à venir , & les ren-
 dre , pour ainsi dire , contemporains. Mais

si ces personnes se figurent d'avoir des idées plus claires d'une durée infinie, que d'un espace infini, parce qu'il est certain que DIEU a existé de toute éternité, au lieu qu'il n'y a point de matière réelle qui remplisse l'étendue de l'espace infini : cependant comme il y a des Philosophes qui croient que l'espace infini est occupé par l'infinie *omniprésence* de DIEU, tout de même que la durée infinie est occupée par l'existence éternelle de cet Etre suprême, il faudra qu'ils conviennent que ces Philosophes ont une idée aussi claire d'un espace infini que d'une durée infinie, quoique dans l'un ou l'autre de ces cas ils n'ayent, à mon avis, ni les uns ni les autres aucune idée positive de l'*infinité*. Car quelque idée positive de quantité qu'un homme ait dans son esprit, il peut répéter cette idée, & l'ajouter à la précédente avec autant de facilité qu'il peut ajouter ensemble aussi souvent qu'il veut, les idées de deux jours ou de deux pas : idées positives de longueurs qu'il a dans son esprit. D'où il s'ensuit que si un homme avoit une idée positive de l'infini, soit durée ou espace, il pourroit joindre deux *infinis* ensemble, & même faire un *infini*, infiniment plus grand que l'autre. Absurdités trop grossières pour devoir être réfutées.

§. 21. Si cependant après tout ce que

je viens de dire , il se trouve des gens
 CHAP. XVII. qui se persuadent à eux-mêmes qu'ils
 ont des idées claires & positives de l'in-
 finité , il est juste qu'ils jouissent de ce
 rare privilege , & je serois bien aise ,
 (aussi-bien que d'autres personnes que je
 connois , qui confessent ingenuëment que
 ces idées leur manquent) qu'ils voulussent me
 faire part de leurs découvertes sur cette
 matiere ; car je me suis figuré jus-
 qu'ici , que ces grandes & inexplicables
 difficultés qui ne cessent d'embrouiller tous
 les discours qu'on fait sur l'infinité soit
 de l'espace , de la durée , ou de la divi-
 sibilité , étoient des preuves certaines des
 idées imparfaites que nous nous formons
 de l'infini , & de la disproportion qu'il y
 a entre l'infinité & la compréhension d'un
 entendement aussi borné que le nôtre.
 Car tandis que les hommes parlent &
 disputent sur un espace infini , ou une
 durée infinie , comme s'ils en avoient
 une idée aussi complete & aussi positive
 que des noms dont ils se servent pour
 les exprimer , ou de l'idée qu'ils ont d'une
 aulne , d'une heure , ou de quelque au-
 tre quantité déterminée , ce n'est pas
 merveille que la nature incompréhensible
 de la chose dont ils discourent , les jette
 dans des embarras & des contradictions perpé-
 tuelles , & que leur esprit se trouve ac-
 cablé par un objet qui est trop vaste &
 trop au-dessus de leur portée pour qu'ils

Les idées po-
 sitives qu'on
 suppose avoir
 de l'infinité
 causent des
 méprises sur
 cet article.

puissent l'examiner , & le manier , pour
ainsi-dire , à leur volonté.

§. 22. Si je me suis arrêté assez long-temps à considérer la durée , l'espace , le nombre , & l'infinité qui dérive de la contemplation de ces trois choses , ce n'a pas été peut-être au-delà de ce que la matière l'exigeoit : car il y a peu d'idées simples dont les modes donnent plus d'exercice aux pensées des hommes que celle-ci. Je ne prétens pas , au reste , traiter de ces choses dans toute leur étendue : il suffit pour mon dessein , de montrer comment l'esprit les reçoit telles qu'elles sont , de la *sensation* & de la *réflexion* ; & comment l'idée même que nous avons de l'*infinité* , quelque éloignée qu'elle paroisse d'aucun objet des sens ou d'aucune opération de l'esprit , ne laisse pas de tirer de-là son origine aussi-bien que toutes nos autres idées. Peut-être se trouvera-t-il quelques Mathématiciens qui exercés à de plus subtiles spéculations , pourront introduire dans leur esprit les idées de l'infinité par d'autres voyes ; mais cela n'empêche pas , qu'eux-mêmes n'ayent eu , comme le reste des hommes , les premières idées de l'infinité par la sensation & la réflexion , de la manière que je viens de l'expliquer.

CHAPITRE XVIII.

De quelques autres Modes simples.

CHAP. XVIII. §. I. J'ai fait voir dans les Chapitres précédens, comment l'esprit ayant reçu des idées simples par le moyen des sens, s'en fert pour s'élever jusqu'à l'idée même de l'infinité, qui bien qu'elle paroisse plus éloignée d'aucune perception sensible, que quelque autre idée que ce soit, ne renferme pourtant rien qui ne soit composé d'idées simples qui nous sont venues par voye de sensation, & que nous avons ensuite jointes ensemble par le moyen de cette faculté que nous avons de répéter nos propres idées. Mais quoique les exemples que j'ai donnés jusqu'ici, de modes simples, formés d'idées simples qui nous sont venues par les sens, puissent suffire pour montrer comment l'esprit vient à connoître ces modes, cependant en considération de l'ordre, je parlerai encore de quelques autres, mais en peu de mots : après quoi je passerai aux idées plus composées.

Modes du Mouvement. §. 2. Il ne faut qu'entendre le François pour comprendre ce que c'est que glisser, rouler, pirouetter, ramper, se promener, courir, danser, sauter,

voltiger, & plusieurs autres termes qu'on pourroit nommer; car dès qu'on les entend, on a dans l'esprit tout autant d'idées distinctes de différentes modifications du mouvement. Or les modes du mouvement répondent à ceux de l'étendue; car *vite* & *lent* sont deux différentes idées du mouvement, dont les mesures sont prises des distances du temps & de l'espace jointes ensemble; desorte que ce sont des idées complexes qui comprennent temps & espace avec du mouvement.

§. 3. La même diversité se rencontre dans les *Sons*. Chaque mot articulé est une différente modification du son: d'où il paroît qu'à la faveur de ces modifications l'ame peut recevoir, par le sens de l'ouïe, des idées distinctes dans une quantité presque infinie. Outre les cris distincts qui sont particuliers aux oiseaux & aux autres bêtes, les sons peuvent être modifiés par le moyen de diverses notes de différente étendue, jointes ensemble; ce qui fait cette idée complexe que nous nommons un *Air*, & qu'un Musicien peut avoir présente à l'esprit, lors même qu'il n'entend ni ne forme aucun son, en réfléchissant sur les idées de ces sons qu'il assemble ainsi tacitement en lui-même & dans sa propre imagination.

Modes de
Sons.

§. 4. Les modes des couleurs sont aussi fort différens. Il y en a quelques uns que nous regardons simplement comme divers

Modes des
Couleurs.

degrés , ou pour parler en terme de l'art ;
 comme des *nuances d'une même couleur*.
 CHAP. Mais parce que nous faisons rarement des
 XVIII. assemblages de couleurs , pour l'usage , ou
 pour le plaisir , sans que la figure y ait
 quelque part , comme dans la peinture ,
 dans les ouvrages de tapisserie , de brode-
 rie , &c. les assemblages de couleurs les
 plus connus appartiennent pour l'ordinaire
 aux modes mixtes , parce qu'ils sont com-
 posés d'idées de différentes especes, sçavo-
 ir de figure & de couleur , comme sont la
Beauté , l'Arc en-Ciel , &c.

Modes des
 Saveurs &
 des Odeurs.

§. 5. Toutes les *saveurs , & les odeurs*
composées sont aussi des modes composés
 des idées simples de ces deux sens. Mais
 on y fait moins de réflexion , parce qu'en
 général on manque de noms pour les ex-
 primer ; & par la même raison il n'est
 pas possible de les désigner en écrivant.
 C'est pourquoi je m'en rapporte aux pensées
 & à l'expérience de mes lecteurs , sans m'ar-
 rêter à en faire l'énumération.

§. 6. Mais il est bon de remarquer en
 général , que ces *modes simples* qui ne sont
 regardés que comme différens degrés de la
 même *idée simple* , quoiqu'il y en ait plusieurs
 qui en eux-mêmes sont des idées fort dis-
 tinctes de tout autre mode , n'ont pour-
 tant pas ordinairement des noms distincts ,
 & ne sont pas fort considérés comme des
 idées distinctes , lorsqu'il n'y a entreux
 qu'une très petite différence. De sçavoir si

les hommes ont négligé de prendre connoissance de ces modes, & de leur donner des noms particuliers, pour n'avoir pas des mesures propres à les distinguer exactement, ou bien parce qu'après qu'on les auroit ainsi distingués, cette connoissance n'auroit pas été fort nécessaire, ni d'un usage général, j'en laisse la décision à d'autres. Il suffit pour mon dessein, que je fasse voir que toutes nos idées simples ne nous viennent dans l'esprit que par sensation & par réflexion, & que lorsqu'elles y ont été introduites, notre esprit peut les répéter & combiner en différentes manieres, & faire ainsi de nouvelles idées complexes. Mais quoique le *blanc*, le *rouge*, ou le *doux*, &c. n'ayent pas été modifiés, ou réduits à des idées complexes par différentes combinaisons qu'on ait désigné par certains noms & rangé après cela en différentes especes, il y a pourtant quelques autres *idées simples*, comme l'*unité*, la *durée*, le *mouvement* dont nous avons déjà parlé, la *puissance* & la *pensée*, desquelles on a formé une grande diversité d'*idées complexes* qu'on a eu soin de distinguer par différents noms.

§. 7. Et voici, à mon avis, la raison pourquoi on en a usé ainsi : c'est que, comme le grand intérêt des hommes roule sur la société qu'ils ont entr'eux, rien n'étoit plus nécessaire que la connoissance des hommes & de leurs actions, jointe

Pourquoi quelques Modes ont des noms, & d'autres n'en ont pas.

 CHAP.
XVIII.

au moyen de s'instruire les uns les autres de ces actions. C'est pour cela , dis-je , qu'ils ont formé des idées d'actions humaines , modifiées avec une extrême précision ; & qu'ils ont donné à chacune de ces idées complexes , des noms particuliers , afin qu'ils pussent plus aisément conserver le souvenir de ces choses qui se présentoient continuellement à leur esprit , en discourir sans de grands détours & de longues circonlocutions , & les comprendre plus facilement & plus promptement , puisqu'ils devoient à toute heure en instruire les autres , & en être instruits eux-mêmes. Que les hommes aient eu cela en vue , je veux dire qu'ils aient été principalement portés à différentes *idées complexes* , & à leur donner des noms , pour le but général du langage , l'un des plus prompts & des plus courts moyens qu'on ait pour s'entre-communiquer ses pensées , c'est ce qui paroît évidemment par les noms que les hommes ont inventés dans plusieurs arts ou métiers , pour les appliquer à différentes idées complexes de certaines actions composées qui appartiennent à ces différens métiers , afin d'abrégier le discours , lorsqu'ils donnent des ordres concernant ces actions-la , ou qu'ils en parlent entr'eux. Mais parce que ces idées ne se trouvent point en général dans l'esprit de ceux à qui ces occupations sont étrangères , les mots qui expriment ces actions-la

actions-là sont inconnus à la plupart des hommes qui parlent la même langue. Tels sont les mots de * *friffer*, † *amalgamer*, *sublimation*, *cohobation*; car ces mots étant employés pour désigner certaines idées complexes qui sont rarement dans l'esprit d'autres personnes que de ceux à qui elles sont suggérées de temps-en-temps par leurs occupations particulières, ils ne sont entendus en général que des Imprimeurs, ou des Chimistes, qui ayant formé dans leur esprit les idées complexes que ces termes signifient, & leur ayant donné des noms ou ayant reçu ceux que d'autres avoient déjà inventés pour les exprimer, ne les entendent pas plutôt prononcer par les personnes de leur métier que ces idées se présentent à leur esprit. Le terme de *Cohobation*, par exemple, excite d'abord dans l'esprit d'un Chimiste toutes les idées simples de distillation, & le mélange qu'on fait de la liqueur distillée avec la matière dont elle a été extraite pour la distiller de nouveau. Ainsi nous voyons qu'il y a une grande diversité d'idées simples, de goûts, d'odeurs, &c. qui n'ont point de nom; & encore plus de modes, qui, ou n'ayant pas été assez généralement observés, ou n'étant pas d'un assez grand usage pour que les hommes s'avisent d'en prendre connoissance dans leurs affaires & dans leurs entretiens, n'ont point été désignés par des noms, &

CHAP.
XVIII.

* Terme
d'Imprime-
rie.

† Terme
de Chimie.

ne passent pas par conséquent pour des espèces particulières. Mais j'aurai occasion dans la suite d'examiner plus au long cette matière, lorsque je viendrai à parler des *mots*.

CHAPITRE XIX.

De Modes qui regardent la Pensée.

Divers Modes de penser, la Sensation, la Réminiscence, la Contemplation, &c.

§. I. ^ULORSQUE l'esprit vient à réfléchir sur soi-même, & à contempler ses propres actions, la *pensée* est la première chose qui se présente à lui; & il y remarque une grande variété de modifications, qui lui fournissent différentes idées distinctes. Ainsi, la perception ou pensée qui accompagne actuellement les impressions faites sur le corps, & y est comme attachée; cette perception, dis-je, étant distincte de toute autre modification de la pensée, produit dans l'esprit une idée distincte de ce que nous nommons *sensation*, qui est, pour ainsi dire, l'entrée actuelle des idées dans l'entendement par le moyen des sens. Lorsque la même idée revient dans l'esprit, sans que l'objet extérieur qui l'a d'abord fait naître, agisse sur nos sens, cet acte de l'esprit se nomme *mémoire*. Si l'esprit tâche de la rappeler, &

qu'enfin après quelques efforts il la trouve & se la rende présente, c'est *réminiscence*. Si l'esprit l'envisage long-temps avec attention, c'est *contemplation*. Lorsque l'idée que nous avons dans l'esprit, y flote, pour ainsi dire, sans que l'entendement y fasse aucune attention, c'est ce qu'on appelle *réverie*. Lorsqu'on réfléchit sur les idées qui se présentent d'elles-mêmes (car comme j'ai remarqué ailleurs, il y a toujours dans notre esprit une suite d'idées qui se succèdent les unes aux autres tandis que nous veillons) & qu'on les enregistre, pour ainsi dire, dans sa mémoire, c'est *Attention*. Et lorsque l'esprit se fixe sur une idée avec beaucoup d'application, qu'il la considère de tous côtés, & ne veut point s'en détourner malgré d'autres idées qui viennent à la traverser, c'est ce qu'on nomme *Etude* ou *Contention d'esprit*. Le *Sommeil* qui n'est accompagné d'aucun songe, est une cessation de toutes ces choses; & *songer* c'est avoir des idées dans l'esprit pendant que les sens extérieurs sont fermés, en sorte qu'ils ne reçoivent point l'impression des objets extérieurs avec cette vivacité qui leur est ordinaire; c'est, dis-je, avoir des idées sans qu'elles nous soient suggérées par aucun objet de dehors, ou par aucune occasion connue, & sans être choisies ni déterminées en aucune manière par l'entendement. Quant à ce que nous nommons *Extase*, je laisse ju-

ger à d'autres si ce n'est point *songer les yeux ouverts*.

CHAP.
XIX.

§. 2. Voilà un petit nombre d'exemples de divers *modes de penser*, que l'ame peut observer en elle-même, & dont elle peut, par conséquent, avoir des idées aussi distinctes que celles qu'elle a du *blanc* & du *rouge*, d'un *quarré* ou d'un *cercle*. Je ne prétends pas en faire une énumération complète, ni traiter au long de cette suite d'idées qui nous viennent par la *réflexion*. Ce seroit la matiere d'un volume. Il me suffit pour le dessein je me propose présentement, d'avoir montré par ce peu d'exemples, de quelle espece sont ces idées, & comment l'esprit vient à les acquérir, d'autant plus que j'aurai occasion dans la suite de parler plus au long de ce qu'on nomme *raisonner*, *juger*, *vouloir*, & *connoître*, qui sont du nombre des plus considérables *modes de penser*, ou opérations de l'esprit.

Différens
Degrés d'at-
tention dans
l'Esprit lorsqu'il pense.

§. 3. Mais peut-être m'excusera-t-on si je fais ici en passant quelque réflexion sur le *différent état où se trouve notre ame lorsqu'elle pense*. C'est une digression qui semble avoir assez de rapport à notre présent dessein; & ce que je viens de dire de l'*attention*, de la *réverie* & des *songes*, &c. nous y conduit assez naturellement. Qu'un homme éveillé ait toujours des idées présentes à l'esprit quelles qu'elles soient, c'est de quoi chacun est convain-

cu par sa propre expérience , quoique l'esprit les contemple avec différens degrés d'attention. En effet , l'esprit s'attache quelquefois à considérer certains objets avec une si grande application , qu'il en examine les idées de tous côtés , en remarque les rapports & les circonstances, & en observe chaque partie si exactement & avec une telle contention qu'il écarte toute autre pensée , & ne prend aucune connoissance des impressions ordinaires qui se font alors sur les sens , & qui dans d'autres temps lui auroient communiqué des perceptions extrêmement sensibles. Dans d'autres occasions il observe la suite des idées qui se succèdent dans son entendement , sans s'attacher particulièrement à aucune ; & dans d'autres rencontres il les laisse passer sans presque jeter la vûe dessus , comme autant de vaines ombres qui ne font aucune impression sur lui.

§. 4. Je crois que chacun a éprouvé en soi-même cette contention ou ce relâchement de l'esprit lorsqu'il pense , selon cette diversité de degrés qui se rencontre entre la plus forte application & un certain état où il est fort près de ne penser à rien du tout. Allez un peu plus avant , & vous trouverez l'ame dans le sommeil , éloignée , pour ainsi-dire , de toute sensation , & à l'abri des mouvemens qui se font sur les organes des sens , & qui lui causent dans d'autres temps des idées si vives &

Il s'ensuit probablement de là , que la Pensée est l'action & non l'essence de l'ame.

 C H A P.
XIX.

si sensibles. Je n'ai pas besoin de citer pour cela, l'exemple de ceux qui durant les nuits les plus orageuses dorment profondément sans entendre le bruit du tonnerre, sans voir les éclairs, ou sentir le secouement de la maison, toutes choses fort sensibles à ceux qui sont éveillés. Mais dans cet état où l'ame se trouve aliénée des sens, elle conserve souvent une manière de penser, foible & sans liaison que nous nommons *songer*: & enfin un profond sommeil ferme entièrement la scène, & met fin à toute sorte d'apparences. C'est, je crois, ce que presque tous les hommes ont éprouvé en eux-mêmes, desorte que leurs propres observations les conduisent sans peine jusques-là. Il me reste à tirer de là une conséquence qui me paroît assez importante: car puisque l'ame peut sensiblement se faire différens degrés de pensée en divers temps, & quelquefois se détendre, pour ainsi-dire, même dans un homme éveillé, à un tel point qu'elle n'ait que des pensées foibles & obscures, qui ne sont pas fort éloignées de n'être rien du tout; & qu'enfin dans le ténébreux recueillement d'un profond sommeil, elle perd entièrement de vûe toutes sortes d'idées quelles qu'elles soient; puis, dis-je, que tout cela est évidemment confirmé par une constante expérience, je demande, s'il n'est pas fort probable, *Que la pensée est l'action, & non l'essence de l'ame,*

par la raison que les opérations des agents sont capables du plus & du moins ; mais qu'on ne peut concevoir que les essences des choses soient sujettes à une telle variation : ce qui soit dit en passant. Continuons d'examiner quelques autres modes simples.

CHAP.
XIX.

CHAPITRE XX.

Des Modes du Plaisir & de la Douleur.

§. I. **E**NTRE les idées simples que nous recevons par voye de sensation & de réflexion , celles du *plaisir* & de la *douleur* ne sont pas des moins considérables. Comme parmi les sensations du corps il y en a qui sont purement indifférentes , & d'autres qui sont accompagnées de plaisir ou de douleur ; de même les pensées de l'esprit sont ou indifférentes , ou suivies de *plaisir* ou de *douleur* , de satisfaction ou de trouble , ou comme il vous plaira de l'appeller. On ne peut décrire ces idées , non-plus que toutes les autres idées simples , ni donner aucune définition des mots dont on se sert pour les désigner. La seule chose qui puisse nous les faire connoître , aussi-bien que les idées simples des sens , c'est l'expérience. Car de les définir par la présence du bien ou du mal , c'est seule-

CHAP.
XX.

Le Plaisir
& la Dou-
leur sont des
idées simples.

CHAP.
XX.

ment nous faire réfléchir sur ce que nous sentons en nous-mêmes, à l'occasion de diverses opérations que le bien ou le mal font sur nos ames, selon qu'elles agissent différemment sur nous, ou que nous les considérons nous-mêmes.

Ce que c'est
que le Bien
& le Mal.

§. 2. Donc les choses ne sont bonnes ou mauvaises que par rapport au plaisir, ou à la douleur. Nous nommons BIEN, tout ce qui est propre à produire & à augmenter le plaisir en nous, ou à diminuer & abrégier la douleur; ou bien, à nous procurer ou conserver la possession de tout autre bien, ou l'absence de quelque mal que ce soit. Au contraire, nous appellons MAL, ce qui est propre à produire ou augmenter en nous quelque douleur, ou à diminuer quelque plaisir que ce soit; ou bien, à nous causer du mal ou à nous priver de quelque bien que ce soit. Au reste, je parle du plaisir & de la douleur comme appartenant au corps ou à l'ame, suivant la distinction qu'on en fait communément, quoique dans la vérité ce ne soient que différens états de l'ame, produits quelquefois par le désordre qui arrive dans le corps, & quelquefois par les pensées de l'esprit.

Le bien &
le Mal met-
tent nos Pas-
sions en mou-
vement.

§. 3. Le plaisir & la douleur, & ce qui les produit, sçavoir le bien & le mal, sont les pivots sur lesquels roulent toutes nos passions, dont nous pourrons aisément nous former des idées, si rentrant

en nous-mêmes nous observons comment le plaisir & la douleur agissent sur notre ame sous différents égards ; quelles modifications ou dispositions d'esprit, & quelles sensations intérieures, si j'ose ainsi parler, ils produisent en nous.

CHAP.
XX.

§. Ainsi, en réfléchissant sur le plaisir qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous avons l'idée que nous appellons *Amour*. Car lorsque quelqu'un dit en Automne, quand il y a des raisins, ou au Printemps qu'il n'y en a point, qu'il les *aime*, il ne veut dire autre chose, sinon que le goût des raisins lui donne du plaisir. Mais si l'altération de sa santé ou de sa constitution ordinaire lui ôte le plaisir qu'il trouvoit à manger des raisins, on ne pourra plus dire de lui qu'il les *aime*.

Ce que c'est
que l'Amour.

§. 5. Au-contre la réflexion du désagrément ou de la douleur qu'une chose présente ou absente peut produire en nous, nous donne l'idée de ce que nous appellons *Haine*. Si c'étoit ici le lieu de porter mes recherches au-delà des simples idées des passions, en tant qu'elles dépendent des différentes modifications du plaisir & de la douleur, je remarquerois que l'amour & la haine que nous avons pour les choses inanimées & insensibles, sont ordinairement fondées sur le plaisir & la douleur que nous recevons de leur usage, & de l'application qui en est faite sur nos

La Haine

 CHAP.
XX.

sens de quelque maniere que ce soit, bien que ces choses soient détruites par cet usage même. Mais la haine ou l'amour qui ont pour objet des êtres capables de bonheur ou de malheur, c'est souvent un déplaisir ou un contentement que nous sentons en nous, procédant de la considération même de leur existence ou du bonheur dont ils jouissent. Ainsi, l'existence & la prospérité de nos enfans ou de nos amis, nous donnant constamment du plaisir, nous disons que nous les *aimons* constamment. Mais il suffit de remarquer que nos *idées d'amour* & de *haine* ne sont que des dispositions de l'ame par rapport au plaisir & à la douleur en général, de quelque maniere que ces dispositions soient produites en nous.

Le Désir. §. 6. *L'inquiétude* (1) qu'un homme ressent en lui-même pour l'absence d'une chose qui lui donneroit du plaisir si elle étoit présente, c'est ce qu'on nomme *Désir*, qui est plus plus ou moins grand, selon que cette *inquiétude* est plus ou moins

(1) *Uneasiness*, c'est le mot Anglois dont l'auteur se sert dans cet endroit, & que je rends par celui d'*inquiétude*, qui n'exprime pas précisément la même idée; mais nous n'avons point, à mon avis, d'autre terme en François qui en approche de plus près. Par *uneasiness* l'Auteur entend l'état d'un homme qui n'est pas à son aise, le manque d'aise, & de tranquillité dans l'ame, qui à cet égard est purement passive. De sorte que si l'on veut bien entrer dans la pensée de l'Auteur, il faut nécessairement attacher toujours cette idée au mot d'*inquiétude*, lorsqu'on le verra in-

ardente. Et ici il ne sera peut-être pas inutile de remarquer en passant, que l'*inquiétude* est le principal, pour ne pas dire le seul aiguillon qui excite l'industrie & l'activité des hommes. Car quelque bien qu'on propose à l'homme, si l'absence de ce bien n'est suivie d'aucun déplaisir ni d'aucune douleur, & que celui qui en est privé, puisse être content & à son aise sans le posséder, il ne s'avise pas de le désirer, & moins encore de faire des efforts pour en jouir. Il ne sent pour cette espèce de bien qu'une pure *vellété*, terme qu'on emploie pour signifier les plus bas degrés du *désir*, & ce qui approche le plus de cet état où se trouve l'âme à l'égard d'une chose qui lui est tout-à-fait indifférente, & qu'elle ne desire en aucune manière, lorsque le déplaisir que cause l'absence d'une chose est si peu considérable & si mince, pour ainsi dire, qu'il ne porte celui qui en est privé, qu'à former quelques foibles souhaits sans se mettre autrement en peine d'en rechercher la possession. Le *désir* est encore éteint ou rallenti

primé en italique, car c'est ainsi que j'ai eu soin de l'écrire, toutes les fois qu'il se prend dans le sens que je viens d'expliquer. Cet avis est sur-tout nécessaire par rapport au Chapitre suivant, où l'Auteur raisonne beaucoup sur cette espèce d'*inquiétude*. Car si l'on n'attachoit pas à ce mot l'idée que je viens de marquer, il ne seroit pas possible de comprendre exactement les matières qu'on traite dans ce Chapitre, & qui sont des plus importants & des plus délicats de tout l'ouvrage.

 CHAP.
XX.

par l'opinion où l'on est , que le bien souhaité ne peut être obtenu , à proportion que l'*inquiétude* de l'ame est dissipée ou diminuée par cette considération particulière. C'est une réflexion qui pourroit porter nos pensées plus loin , si c'en étoit ici le lieu.

La Joye.

§. 7. La *Joye* est un plaisir que l'ame ressent , lorsqu'elle considère la possession d'un bien présent ou futur , comme assurée ; & nous sommes en possession d'un bien, lorsqu'il est de telle sorte en notre pouvoir, que nous pouvons en jouir quand nous voulons. Ainsi un homme à demi-mort ressent de la joye , lorsqu'il lui arrive du secours , avant même qu'il ait le plaisir d'en éprouver l'effet. Et un pere à qui la prospérité de ses enfans donne de la joye , est en possession de ce bien , aussi long-temps que ses enfans sont dans cet état : car il n'a besoin que d'y penser pour sentir du plaisir.

La Tristesse.

§. 8. La *tristesse* est une *inquiétude* de l'ame , lorsqu'elle pense à un bien perdu , dont elle auroit pu jouir plus long-temps , ou quand elle est tourmentée d'un mal actuellement présent.

L'Espérance.

§. 9. L'*espérance* est ce contentement de l'ame que chacun trouve en soi-même lorsqu'il pense à la jouissance qu'il doit probablement avoir , d'une chose qui est propre à lui donner du plaisir.

§. 10. La *Crainte* est une *inquiétude* de notre ame, lorsque nous pensons à un mal futur qui peut nous arriver.

CHAP.
XX.

§. 11. Le *Désespoir* est la pensée qu'on a qu'un bien ne peut être obtenu : pensée qui agit différemment dans l'esprit des hommes ; car quelquefois elle y produit l'*inquiétude* & l'affliction ; & quelquefois , le repos & l'indolence.

La Crainte.
Le Désespoir.

§. 12. La *Colere* est cette *inquiétude* ou ce désordre que nous ressentons après avoir reçu quelque injure , & qui est accompagnée d'un desir présent de nous venger.

La Colere.

§. 13. L'*Envie* est une *inquiétude* de l'ame, causée par la considération d'un bien que nous desirons ; lequel est possédé par une autre personne, qui , à notre avis, n'auroit pas dû l'avoir préférablement à nous.

L'envie.

§. 14. Comme ces deux dernières passions , l'*envie* & la *colere* , ne sont pas simplement produites en elles-mêmes par la douleur ou par le plaisir ; mais qu'elles renferment certaines considérations de nous-mêmes & des autres, jointes ensemble , elles ne se rencontrent point dans tous les hommes , parce qu'ils n'ont pas tous cette estime de leur propre mérite , ou ce desir de vengeance , qui font partie de ces deux passions. Mais pour toutes les autres qui se terminent purement à la douleur & au plaisir , je crois qu'elles se trouvent

Quelles Passions se trouvent dans tous les hommes.

 CHAP.
XX.

dans tous les hommes ; car nous *aimons* ; nous *desirons* , nous nous *réjouissons* , nous *espérons* , seulement par rapport au plaisir ; au contraire , c'est uniquement en vûe de la douleur que nous *haïssons* , que nous *craignons* , & que nous nous *affligeons* , & ces passions ne sont produites que par les choses qui paroissent être les causes du plaisir & de la douleur , desorte que le plaisir ou la douleur s'y trouvent joints d'une manière ou d'autre. Ainsi , nous étendons ordinairement notre *haine* sur le sujet qui nous a causé de la douleur , du moins si c'est un agent sensible ou volontaire , parce que la crainte qu'il nous laisse , est une douleur constante. Mais nous n'aimons pas si constamment ce qui nous a fait du bien , parce que le plaisir n'agit pas si fortement sur nous que la douleur , & parce que nous ne sommes pas si disposés à espérer qu'une autre fois il agira sur nous de la même manière : mais cela soit dit en passant.

Ce que c'est
que le Plaisir
& la Dou-
leur.

§. 15. Je prie encore un coup mon lecteur de remarquer , que j'entens toujours par plaisir & douleur , par contentement & *inquiétude* , non-seulement un plaisir & une douleur qui viennent du corps , mais quelque espèce de satisfaction & d'*inquiétude* que nous sentions en nous-mêmes , soit qu'elles procèdent de quelque sensation ou de quelque réflexion , agréable ou désagréable.

§. 16. Il faut considérer, outre cela, que par rapport aux passions, l'éloignement ou la diminution de la douleur est considéré & agit effectivement comme plaisir; & que la privation ou la diminution d'un plaisir est considérée & agit comme douleur.

CHAP.
XX.

§. 17. On peut remarquer aussi, que la plupart des passions font en plusieurs personnes des impressions sur le corps, & y causent diverses altérations. Mais comme ces altérations ne sont pas toujours sensibles, elles ne font point une partie nécessaire de l'idée de chaque passion. Car par exemple, la honte, qui est une inquiétude de l'ame, qu'on ressent quand on vient à considérer qu'on a fait quelque chose d'indécent, ou qui peut diminuer l'estime que les autres font de nous, n'est pas toujours accompagnée de rougeur.

La Honte;

§. 18. Je ne voudrois pas au-reste qu'on allât s'imaginer que je donne ceci pour un traité des passions. Il y en a beaucoup plus que celles que je viens de nommer, & chacune de celles que j'ai indiquées, auroit besoin d'être expliquée plus au long, & d'une manière beaucoup plus exacte. Mais ce n'est pas mon dessein. Je n'ai proposé ici celles qu'on vient de voir, que comme des exemples de modes du plaisir & de la douleur, qui résultent en nous de différentes considéra-

Ces Exem-
ples peuvent
servir à mon-
trer comment
les idées des
Passions nous
viennent par
Sensation &
par Réflexion.

CHAP.
XXI.

tions du bien & du mal. Peut-être aurois-je pu proposer d'autres modes de plaisir & de douleur plus simples que ceux-là, comme l'inquiétude que causent la faim & la soif, & le plaisir de manger & de boire qui fait cesser ces deux premières sensations, la douleur qu'on sent quand on a les dents agacées, le charme de la musique, le chagrin que cause un ignorant chicaneur, & le plaisir que donne la conversation raisonnable d'un ami, ou une étude bien réglée qui tend à la recherche & à la découverte de la vérité. Mais comme les passions nous intéressent beaucoup plus, j'ai mieux aimé prendre de-là des exemples, pour faire voir comment les idées que nous en avons, tirent leur origine de la sensation & de la réflexion.

CHAPITRE XXI.

De la Puissance.

CHAP.
XXI.

Comment nous acquérons l'idée de la *Puissance*.

§. I. **L'**ESPRIT étant instruit tous les jours, par le moyen des sens, de l'altération des idées simples qu'il remarque dans les choses extérieures; & observant comment une chose vient à finir & cesser d'être, & comment une autre, qui n'étoit pas auparavant, commence d'exister; réfléchissant, d'autre part, sur ce qui se

passé en lui-même , & voyant un perpétuel changement de ses propres idées , causé quelquefois par l'impression des objets extérieurs sur ses sens , & quelquefois par la détermination de son propre choix ; & concluant de ces changemens qu'il a vû arriver si constamment , qu'il y en aura , à l'avenir , de pareils dans les mêmes choses , produits par de pareils agents & par de semblables voyes , il vient à considérer dans une chose , la possibilité qu'il y a qu'une de ses idées simples soit changée , & dans une autre , la possibilité de produire ce changement ; & par-là l'esprit se forme l'idée que nous nommons *Puissance*. Ainsi , nous disons , que le feu a la puissance de fondre l'or , c'est-à-dire , de détruire l'union de ses parties insensibles , & par conséquent sa dureté , & par-là de le rendre fluide ; & que l'or a la puissance d'être fondu : Que le soleil a la puissance de blanchir la cire , & que la cire a la puissance d'être blanchie par le soleil , qui fait que la couleur jaune est détruite , & que la blancheur existe en sa place. Dans ces cas & autres semblables , nous considérons la *puissance* par rapport au changement des idées qu'on peut appercevoir ; car nous ne saurions découvrir qu'aucune altération ait été faite dans une chose , ou que rien y ait opéré si ce n'est par un changement remarquable de ses idées sensibles ; & nous ne pou-

 CHAP.
XXI.

vous comprendre qu'aucune altération arrive dans une chose, qu'en concevant un changement de quelques-unes de ses idées.

Puissance
active & pas-
sive.

§. 2. A prendre la chose dans ce sens-là, il y a deux sortes de puissances, l'une capable de produire ces changemens, l'autre d'en recevoir. On peut appeller la premiere *puissance active*, & l'autre *puissance passive*. De savoir, si la matiere n'est pas entièrement destituée de *puissance active*, comme DIEU son Auteur est sans contredit au-dessus de toute *puissance passive*; & si les esprits créés, qui sont entre la matiere & Dieu, ne sont pas les seuls êtres capables de la *puissance active & passive*, c'est une chose qui mériteroit assez d'être examinée. Je ne prétends pas entrer ici dans cette recherche, mon dessein étant à présent de voir comment nous acquérons l'idée de la puissance, & non d'en chercher l'origine. Mais puisque les *puissances actives* font une grande partie des idées complexes que nous avons des substances naturelles, (comme nous le verrons dans la suite) & que je les suppose actives pour m'accommoder aux notions qu'on en a communément, quoiqu'elles ne le soient peut-être pas aussi certainement que notre esprit décisif est prompt à se le figurer, je ne crois pas qu'il fait mal d'avoir fait sentir par cette réflexion jettée ici

en passant, qu'on ne peut avoir l'idée la plus claire de ce qu'on nomme *puissance active*, qu'en s'élevant jusqu'à la considération de DIEU & des esprits.

CHAP.
XXI.

§. 3. J'avoue que la *puissance* renferme en soi quelque espece de relation à l'action ou au changement. Et dans le fond à examiner les choses avec soin, quelle idée avons-nous, de quelque espece qu'elle soit, qui n'enferme quelque relation? Nos idées de l'étendue, de la durée & du nombre ne contiennent-elles pas toutes en elles-mêmes un secret rapport de parties? La même chose se remarque d'une maniere encore plus visible dans la figure & le mouvement. Et les qualités sensibles, comme les couleurs, les odeurs, &c. que sont-elles que des *puissances* de différens corps par rapport à notre perception, &c? Et si on les considère dans les choses mêmes, ne dépendent-elles pas de la grosseur, de la figure, de la contexture, & du mouvement des parties, ce qui met une espece de rapport entr'elles? Ainsi, notre idée de la *puissance* peut fort bien être placée, à mon avis, parmi les autres idées simples, & être considérée comme de la même espece, puisqu'elle est du nombre de celles qui composent en grande partie nos idées complexes des substances, comme nous aurons occasion de le faire voir dans la suite.

La Puissance renferme quelque relation.

 CHAP.
XXI.

La plus
claire idée
de la puis-
sance active
nous vient
de l'Esprit.

§. 4. Il n'y a presque point d'espece d'êtres sensibles, qui ne nous fournisse amplement l'idée de la *puissance passive*; car ne pouvant nous empêcher d'observer dans la plûpart, que leurs qualités sensibles & leurs substances mêmes sont dans un *flux* continuel, c'est avec raison que nous considérons ces êtres comme constamment sujets au même changement. Nous n'avons pas moins d'exemples de la *puissance active*, qui est ce que le mot de *puissance* emporte plus proprement: car quelque changement qu'on observe, l'esprit en doit conclure qu'il y a, quelque part, une puissance capable de faire ce changement, aussi-bien qu'une disposition dans la chose même à le recevoir. Cependant, si nous y prenons bien garde, les corps ne nous fournissent pas, par le moyen des sens, une idée si claire & si distincte de la *puissance active*, que celle que nous en avons par les réflexions que nous faisons sur les opérations de notre esprit. Comme toute puissance a du rapport à l'action; & qu'il n'y a, je crois, que deux sortes d'actions dont nous ayons d'idée, savoir *penser* & *mouvoir* , voyons d'où nous avons l'idée la plus distincte des *puissances* qui produisent ces actions. I. Pour ce qui est de la *pensée*, le corps ne nous en donne aucune idée; & ce n'est que par le moyen de la réflexion que nous l'avons. II. Nous n'a-

vons pas non-plus, par le moyen du corps, aucune idée du commencement du mouvement. Un corps en repos ne nous fournit aucune idée d'une *puissance active* capable de produire du mouvement. Et quand le corps lui-même est en mouvement, ce mouvement est dans le corps une passion plutôt qu'une action; car lorsqu'une boule de billard cède au choc du bâton, ce n'est point une action de la part de la boule, mais une simple passion. De même, lorsqu'elle vient à pousser une autre boule qui se trouve sur son chemin, & la met en mouvement, elle ne fait que lui communiquer le mouvement qu'elle avoit reçu, & en perd tout autant que l'autre en reçoit; ce qui ne nous donne qu'une idée fort obscure d'une *puissance active* de mouvoir qui soit dans le corps, puisque dans ce cas nous ne voyons autre chose qu'un corps qui transfère le mouvement, sans le produire en aucune manière. C'est, dis-je, une idée bien obscure de la puissance que celle qui ne s'étend point jusqu'à la production de l'action, mais est une simple continuation de passion. Or tel est le mouvement dans un corps poussé par un autre corps; car la continuation du changement qui est produit dans ce corps, du repos au mouvement, n'est non-plus une action, que l'est la continuation du changement de figure, produit en lui

 CHAP.
XXI.

l'impression du même coup. Quant à l'idée du commencement du mouvement, nous ne l'avons que par le moyen de la réflexion que nous faisons sur ce qui se passe en nous-mêmes, lorsque nous voyons par expérience qu'en voulant simplement mouvoir des parties de notre corps, qui étoient auparavant en repos, nous pouvons les mouvoir. De sorte qu'il me semble que l'opération des corps que nous observons par le moyen des sens, ne nous donne qu'une idée fort imparfaite & fort obscure d'une *puissance active*; puisque les corps ne sauroient nous fournir aucune idée en eux-mêmes de la puissance de commencer aucune action, soit pensée, soit mouvement. Mais, si quelqu'un pense avoir une idée claire de la *puissance*, en observant que les corps se peuvent les uns les autres, cela sert également à mon dessein; puisque la sensation est une des voyes par où l'esprit vient à acquérir des idées. Du reste, j'ai cru qu'il étoit important d'examiner ici en passant, si l'esprit ne reçoit point une idée plus claire & plus distincte de la *puissance active*, par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations, que par aucune sensation extérieure.

La Volonte & l'Entendement sont deux Puissances.

§. 5. Une chose qui dumoins est évidente, à mon avis, c'est que nous trouvons en nous-mêmes la puissance de com-

mencer ou de ne pas commencer , de continuer ou de terminer plusieurs actions de notre esprit , & plusieurs mouvemens de notre corps , & cela simplement par une pensée ou un choix de notre esprit qui détermine & commande , pour ainsi dire , que telle ou telle action particulière soit faite ou ne soit pas faite. Cette puissance que notre esprit a de disposer ainsi de la présence ou de l'absence d'une idée particulière , ou de préférer le mouvement de quelque partie du corps au repos de cette même partie , ou de faire le contraire , c'est ce que nous appelons *volonté*. Et l'usage actuel que nous faisons de cette puissance , en produisant ou en cessant de produire telle ou telle action , c'est ce qu'on nomme *volition*. La cessation ou la production de l'action qui suit d'un tel commandement de l'ame , s'appelle *volontaire* ; & toute action qui est faite sans une telle direction de l'ame , se nomme *involontaire*. La puissance d'appercevoir est ce que nous appelons *entendement* ; & la perception que nous regardons comme un acte de l'entendement peut être distinguée en trois especes. 1. Il y a la perception des idées dans notre esprit. 2. La perception de la signification des signes. 3. La perception de la liaison ou opposition , de la convenance ou disconvenance qu'il y a entre quelque-une de nos idées. Toutes ces

différentes perceptions sont attribuées à l'entendement ou à la puissance d'appercevoir que nous sentons en nous-mêmes, quoique l'usage ne nous permette d'appliquer le mot d'*entendre* qu'aux deux dernières seulement.

§. 6. Ces puissances que l'ame a d'appercevoir, & de préférer une chose à une autre, sont ordinairement désignées par d'autres noms; & l'on dit communément, que l'entendement & la volonté sont deux *facultés* de l'ame. Ces mots sont assez commodes, si l'on s'en sert comme on devoit se servir de tous les mots, de telle manière qu'ils ne fissent naître aucune confusion dans l'esprit des hommes: précaution qu'on a ici un peu négligée, en supposant, comme je soupçonne qu'on a fait, que ces mots signifient quelques êtres réels dans l'ame, lesquels produisent les actes d'*entendre* & de *vouloir*. Car lorsque nous disons que *la volonté est cette faculté supérieure de l'ame qui règle & ordonne toutes choses; qu'elle est ou n'est pas libre; qu'elle détermine les facultés inférieures; qu'elle suit le dictamen de l'entendement, &c.* quoique ces expressions & autres semblables puissent être entendues en un sens clair & distinct par ceux qui examinent avec attention leurs propres idées, & qui régulent plutôt leurs pensées sur l'évidence des choses que sur le son des mots;

mots ; je crains pourtant que cette manière de parler des facultés de l'ame , n'ait fait venir à plusieurs personnes l'idée confuse d'autant d'agents qui existent distinctement en nous , qui ont différentes fonctions & différens pouvoirs , qui commandent , obéissent , & exécutent diverses choses , comme autant d'êtres distincts : ce qui a produit quantité de vaines disputes , de discours obscurs & pleins d'incertitude sur les questions qui se rapportent à ces différens pouvoirs de l'ame.

§. 7. Chacun , je pense , trouve en soi-même la *puissance* de commencer différentes actions , ou de s'en abstenir , de les continuer ou de les terminer. Et c'est la considération de l'étendue de cette *puissance* que l'ame a sur les actions de l'homme , & que chacun trouve en soi-même , qui nous fournit l'idée de la *liberté* & de la *nécessité*.

§. 8. Toutes les actions dont nous avons quelque idée , se réduisent à ces deux , *mouvoir* & *penser* , comme nous l'avons déjà remarqué. Tant qu'un homme a la puissance de penser ou de ne pas penser , de mouvoir ou de ne pas mouvoir , conformément à la préférence ou au choix de son propre esprit , jusques-là il est *libre*. Au contraire , lorsqu'il n'est pas également au pouvoir de l'homme d'agir ou de ne pas agir , tant que ces deux choses ne dépendent pas également

D'où nous viennent les Idées de la Liberté & de la Nécessité.

Ce que c'est que la Liberté.

de la préférence de son esprit qui ordonne l'une ou l'autre, à cet égard l'homme n'est point *libre*, quoique peut-être l'action qu'il fait, soit *volontaire*. Ainsi l'idée de la *liberté* dans un certain agent, c'est l'idée de la puissance qu'a cet agent de faire ou de s'abstenir de faire une certaine action, conformément à la détermination de son esprit en vertu de laquelle il préfère l'une à l'autre. Mais lorsque l'agent n'a pas le pouvoir de faire l'une de ces deux choses en conséquence de la détermination actuelle de la volonté, que je nomme autrement *volition*, il n'y a, dans ce cas-là, plus de *liberté*, & l'agent est nécessité à cet égard. D'où il s'ensuit que là où il n'y a ni pensée, ni *volition*, ni *volonté*, il ne peut y avoir de *liberté*; mais que la pensée, la *volonté* & la *volition* peuvent se trouver où il n'y a point de *liberté*. Il ne faut que faire un peu de réflexion sur un ou deux exemples familiers, pour être convaincu de tout cela d'une manière évidente.

La liberté suppose l'Entendement & la volonté.

§. 9. Personne ne s'est encote avisé de prendre pour un agent libre une balle, soit qu'elle soit en mouvement après avoir été poussée par une raquette, ou qu'elle soit en repos. Si nous en cherchons la raison, nous trouverons que c'est parce que nous ne concevons pas qu'une balle pense; ni qu'elle ait, par conséquent, aucune *volition* qui

lui fasse préférer le mouvement au repos, ou le repos, au mouvement. D'où nous concluons qu'elle n'a point de *liberté*, qu'elle n'est pas un agent libre. Aussi regardons-nous son mouvement & son repos sous l'idée d'une chose *nécessaire*, & nous l'appellons ainsi. De même, un homme venant à tomber dans l'eau, parce qu'un pont sur lequel il marchoit, s'est rompu sous lui, n'a point de liberté, & n'est pas un agent libre à cet égard. Car quoiqu'il ait la *volition*, c'est-à-dire, qu'il préfère de ne pas tomber à tomber; cependant comme il n'est pas en sa puissance d'empêcher ce mouvement, la cessation de ce mouvement ne fuit pas sa *volition*; c'est pourquoi il n'est point libre dans ce cas-là. Il en est de même d'un homme qui se frappe lui-même, ou qui frappe son ami, par un mouvement convulsif de son bras, qu'il n'est pas en son pouvoir d'empêcher ou d'arrêter par la direction de son esprit: personne ne s'avise de penser qu'un tel homme soit libre à cet égard, mais on le plaint comme agissant par nécessité & par contrainte.

§. 10. Autre exemple: Supposons qu'on porte un homme, pendant qu'il est dans un profond sommeil, dans une chambre où il y ait une personne qu'il lui tarde fort de voir & d'entretenir, & que l'on ferme à clef la porte sur lui, de sorte qu'il ne soit pas en son pouvoir de sortir: Cet homme s'éveille & est charmé de se trouver avec

La liberté
n'appartient
pas à la volition

une personne dont il fouhaitoit si fort la compagnie, & avec qui il demeure avec plaisir, aimant mieux être là avec elle dans cette chambre que d'en fortir pour aller ailleurs. Je demande s'il ne reste pas *volontairement* dans ce lieu-là? Je ne pense pas que personne s'avise d'en douter. Cependant, comme cet homme est enfermé à clef, il est évident qu'il n'est pas en liberté de ne pas demeurer dans cette chambre, & d'en fortir s'il veut. Et par conséquent, la *liberté n'est pas une idée qui appartienne à la volition*, ou à la préférence que notre esprit donne à une action plutôt qu'à une autre, mais à la personne qui a la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, selon que son esprit se déterminera à l'un ou à l'autre de ces deux partis. Notre idée de la liberté s'étend aussi loin que cette puissance; mais elle ne va point au-delà. Car toutes les fois que quelque obstacle arrête cette puissance d'agir ou de ne pas agir, ou que quelque force vient à détruire l'indifférence de cette puissance, il n'y a plus de liberté; & la notion que nous en avons, disparoît tout aussi-tôt.

§. II. C'est de quoi nous en avons assez d'exemples dans notre propre corps, & souvent plus que nous ne voudrions. Le cœur d'un homme bat & son sang circule, sans qu'il soit en son pouvoir de l'empêcher par aucune pensée ou *volition* particulière; il n'est donc pas un agent libre par rapport à ces mouvemens dont la cessation ne dépend

pas de son choix & ne fuit point la détermination de son esprit. Des mouvemens convulsifs agitent ses jambes, de sorte que, quoiqu'il *veuille* en arrêter le mouvement, il ne peut le faire par aucune puissance de son esprit; ces mouvemens convulsifs le contraignant de danser sans interruption, comme il arrive dans la maladie qu'on nomme *Chorea Sancti Viti*. Il est tout visible que bien loin d'être en liberté à cet égard, il est dans une aussi grande nécessité de se mouvoir, qu'une pierre qui tombe, ou une balle poussée par une raquette. D'un autre côté, la paralysie empêche que ses jambes n'obéissent à la détermination de son esprit, s'il veut s'en servir pour porter son corps dans un autre lieu. La liberté manque dans tous ces cas, quoique dans un paralytique même ce soit une chose volontaire de demeurer assis, tandis qu'il préfère d'être assis à changer de place. *Volontaire* n'est donc pas opposé à *Nécessaire*, mais à *involontaire*; car un homme peut préférer ce qu'il veut faire, à ce qu'il n'a pas la puissance de faire: il peut préférer l'état où il est, à l'absence ou au changement de cet état, quoique dans le fond la nécessité l'ait réduit à ne pouvoir changer.

§. 12. Il en est des pensées de l'esprit comme des mouvemens du corps. Lorsqu'une pensée est telle que nous avons la puissance de l'éloigner ou de la conserver, conformément à la préférence de notre esprit,

Ce que
c'est que la
Liberté.

nous sommes en liberté à cet égard. Un homme éveillé étant dans la nécessité d'avoir constamment quelques idées dans l'esprit, n'est non plus libre de penser ou de ne pas penser, qu'il est en liberté d'empêcher ou de ne pas empêcher que son corps touche ou ne touche point aucun autre corps. Mais de transporter ses pensées d'une idée à l'autre, c'est ce qui est souvent en sa disposition; & en ce cas-là, il est aussi libre par rapport à ses idées, qu'il l'est par rapport aux corps sur lesquels il s'appuye, pouvant se transporter de l'un sur l'autre comme il lui vient en fantaisie. Il y a pourtant des idées, qui comme certains mouvemens du corps, sont tellement fixées dans l'esprit, que dans certaines circonstances on ne peut les éloigner quelque effort qu'on fasse pour cela. Un homme à la torture n'est pas en liberté de n'avoir pas l'idée de la *douleur*, & de l'éloigner en s'attachant à d'autres contemplations. Et quelquefois une violente passion agit sur notre esprit, comme le vent le plus furieux agit sur nos corps, sans nous laisser la liberté de penser à d'autres choses auxquelles nous aimerions bien mieux penser. Mais lorsque l'esprit reprend la puissance d'arrêter ou de continuer, de commencer ou d'éloigner quelqu'un des mouvemens du corps ou quelqu'une de ses propres pensées, selon qu'il juge à propos de préférer l'un à l'autre, dès-lors nous le considérons comme un *agent libre*.

§. 13. la *nécessité* a lieu par-tout où la pensée n'a aucune part, ou bien par-tout où ne se trouve point la puissance d'agir ou de ne pas agir en conséquence d'une direction particulière de l'esprit. Lorsque cette nécessité se trouve dans un agent capable de *volition*; & que le commencement ou la continuation de quelque action est contraire à cette préférence de son esprit, je la nomme *contrainte*; & lorsque l'empêchement ou la cessation d'une action, est contraire à la *volonté* de cet agent, qu'on me permette de l'appeller (1) *Cohibition*. Quant aux agens qui n'ont absolument ni pensée ni *volition*, ce sont des agens nécessaires à tous égards.

§. 14. si cela est ainsi, comme je le crois, qu'on voie, si en prenant la chose de cette manière, l'on ne pourroit point terminer la question agitée depuis si long-tems, mais très-absurde, à mon avis, puisqu'elle est inintelligible: *Si la volonté de l'homme est libre, ou non*. Car de ce que je viens de dire, il s'ensuit nettement, si je ne me trompe, que cette question considérée en elle-même, est très-mal conçue, & que demander à un homme *si sa volonté*

CHAP.
XXI.

Ce que c'est
que la nécessité.

La Liberté
n'appartient
pas à la volonté.

(1) Ce mot n'est pas François, mais je m'en sers faute d'autre; car, si je ne me trompe, nous n'en avons aucun pour exprimer cette idée. En effet, le P. Tachart dans son Dictionnaire Latin & François n'a pû bien expliquer le terme Latin *cohibitio*, que par cette périphrase, *l'action d'empêcher qu'on ne fasse quelque chose*.

est libre, c'est tomber dans une aussi grande absurdité, que si on lui demandoit *si son sommeil est rapide*, ou *sa vertu quarrée*; parce que la liberté peut être aussi pe applicable à la volonté, que la rapidité du mouvement au sommeil, ou la figure quarrée à la vertu. Tout le monde voit l'absurdité de ces deux dernières questions; & qui les entendroit proposer sérieusement, ne pourroit s'empêcher d'en rire: parce que chacun voit sans peine, que les modifications du mouvement n'appartiennent point au sommeil, ni la différence de figure à la vertu. Je crois de même, que quiconque voudra examiner la chose avec soin, verra tout aussi clairement, que la liberté qui n'est qu'une puissance, appartient uniquement à des agens, & ne sauroit être un attribut ou une modification de la *volonté*, qui n'est elle-même rien autre chose qu'une puissance.

De la *Volition.*

§. 15. La difficulté d'exprimer par des sons les actions intérieures de l'esprit, pour en donner par-là des idées claires aux autres, est si grande, que je dois avertir ici mon lecteur, que les mots *ordonner*, *diriger*, *choisir*, *préférer*, &c, dont je me suis servi dans cette rencontre, ne font pas comprendre assez distinctement ce qu'il faut entendre par *volition*, à moins que ceux qui liront ce que je dis ici, ne prennent la peine de réfléchir sur ce qu'ils font eux-mêmes quand ils *veulent*: Par exemple,

Le mot de *préférence* qui semble peut-être le plus propre à exprimer l'acte de la *volition*, ne l'exprime pourtant pas précisément ; car quoiqu'un homme *préférât* de voler à marcher, on ne peut pourtant pas dire qu'il *veuille* jamais voler. La *volition* est visiblement un acte de l'esprit exerçant avec connoissance, l'empire qu'il suppose avoir sur quelque partie de l'homme, pour l'appliquer à quelque action particulière, ou pour l'en détourner. Et qu'est-ce que la *volonté*, sinon la faculté de produire cet acte ? Et cette faculté n'est en effet autre chose que la puissance que notre esprit a de déterminer ses pensées à la production, à la continuation ou à la cessation d'une action, autant que cela dépend de nous : Car on ne peut nier que tout agent qui a la puissance de penser à ses propres actions, & de préférer l'exécution d'une chose à l'omission de cette chose, ou au contraire, on ne peut nier qu'un tel agent n'ait la faculté qu'on nomme *volonté*. La *volonté* n'est donc autre chose qu'une telle puissance. La *liberté*, d'autre part, c'est la puissance qu'un homme a de faire ou de ne pas faire quelque action particulière, conformément à la préférence actuelle que notre esprit a donnée à l'action ou à la cessation de l'action, qui est autant que si l'on disoit, conformément à ce qu'il *veut* lui-même.

§. 16. Il est donc évident, que la *volonté* La puissance

CHAP.
XXI.

n'appartient
qu'à des
Agents.

n'est autre chose qu'une puissance ou faculté ; & que la liberté est une autre puissance ou faculté : de sorte que demander si la volonté a de la liberté, c'est demander si une puissance a une autre puissance, & si une faculté a une autre faculté : Question qui paroît, dès la première vue, trop grossièrement absurde, pour devoir être agitée, ou avoir besoin de réponse. Car qui ne voit que les *puissances* n'appartiennent qu'à des agents, & *sont uniquement des attributs des substances & nullement de quelque autre puissance ?* De sorte que poser ainsi la question : *La volonté est elle libre ?* C'est demander en effet, si la *volonté* est une substance, & un agent proprement dit : ou du moins c'est le supposer réellement ; puisque ce n'est qu'à un agent que la liberté peut être proprement attribuée. Si l'on peut attribuer la liberté à quelque puissance, sans parler improprement, on pourra l'attribuer à la puissance que l'homme a de produire ou de s'empêcher de produire du mouvement dans les parties de son corps, par choix ou par préférence ; car c'est ce qui fait qu'on le nomme libre, c'est en cela même que consiste la liberté. Mais si quelqu'un s'avisait de demander, *si la liberté est libre*, il passeroit sans doute pour un homme qui ne fait lui-même ce qu'il dit : comme toute personne seroit jugée digne d'avoir des oreilles semblables à celles du Roi *Midas*, qui sachant que la possession

des richesses donne à un homme la dénomination de *riche*, demanderoit si les richesses elles-mêmes sont riches.

§. 17. Quoique le mot de *faculté* que les hommes ont donné à cette puissance qu'on appelle *volonté*, & qui les a engagés à parler de la volonté comme d'un sujet agissant, puisse un peu servir à pallier cette absurdité, à la faveur d'une adoption qui en déguise le véritable sens, il est pourtant vrai que dans le fond la *volonté* ne signifie autre chose qu'une puissance, ou capacité de préférer ou choisir; & par conséquent, si sous le nom de *faculté* l'on la regarde simplement comme une capacité de faire quelque chose, ainsi qu'elle est effectivement, on verra sans peine combien il est absurde de dire, que la volonté est, ou n'est pas libre. Car s'il peut être raisonnable de supposer les facultés comme autant d'êtres distincts qui puissent agir, & d'en parler sous cette idée, comme nous avons accoutumé de faire, lorsque nous disons que la volonté ordonne, que la volonté est libre, &c. il faut que nous établissons aussi une *faculté parlante*, une *faculté marchante*, & une *faculté dansante*, par lesquelles soient produites les actions de parler, de marcher, & de danser, qui ne sont que différentes modifications du mouvement, tout de même que nous faisons de la volonté & de l'entendement des facultés par qui sont produites les actions de *choisir* & d'*appercevoir* qui ne sont que différens modes de la pensée. De

sorte que nous parlons aussi proprement en disant, que c'est la *faculté chantante* qui chante & la *faculté dansante* qui danse, que lorsque nous disons, que c'est la *volonté qui choisit*, ou *l'entendement qui conçoit*, ou, comme on a accoutumé de s'exprimer, que *la volonté dirige l'entendement*, ou que *l'entendement obéit*, ou *n'obéit pas à la volonté*. Car qui diroit, que la puissance de parler dirige la puissance de chanter, ou que la puissance de chanter obéit, ou défobéit à la puissance de parler, s'exprimeroit d'une manière aussi propre & aussi intelligible.

§. 18. Cependant cette façon de parler a prévalu, & cause, si je ne me trompe, bien du désordre; car toutes ces choses n'étant que différentes puissances, dans l'esprit, ou dans l'homme, de faire diverses actions, l'homme les met en œuvre selon qu'il le juge à propos. Mais la puissance de faire une certaine action, n'opère point sur la puissance de faire une autre action. Car la puissance de penser n'opère non plus sur la puissance de choisir, ni la puissance de choisir sur celle de penser, que la puissance de danser opère sur la puissance de chanter, ou la puissance de chanter sur celle de danser, comme tout homme qui voudra y faire réflexion, le reconnoîtra sans peine. C'est pourtant là ce que nous disons, lorsque nous nous servons de ces façons de parler: *La volonté agit sur l'entendement*, ou *l'entendement sur la volonté*.

§. 19. Je conviens que telle ou telle pensée actuelle peut donner lieu à la *volition*, ou pour parler plus nettement, fournir à l'homme une occasion d'exercer la puissance qu'il a de choisir ; & d'autre part, le choix actuel de l'esprit peut être cause qu'il pense actuellement à telle ou à telle chose, de même que de chanter actuellement un certain air peut être l'occasion de danser une telle danse, & qu'une certaine danse peut être l'occasion de chanter un tel air. Mais en tout cela ce n'est pas une puissance qui agit sur une autre puissance ; mais c'est l'esprit ou l'homme qui met en œuvre ces différentes puissances ; car les puissances sont des relations & non des agents. C'est celui qui fait l'action qui a la puissance ou la capacité d'agir. Et par conséquent, *ce qui a, ou qui n'a pas la puissance d'agir, c'est cela seul qui est ou qui n'est pas libre*, & non la puissance elle-même ; car la liberté ou l'absence de la liberté ne peut appartenir qu'à ce qui a, ou n'a pas la puissance d'agir.

§. 20. L'erreur qui a fait attribuer aux facultés ce qui ne leur appartient pas, a donné lieu à cette façon de parler ; mais la coutume qu'on a pris en discourant de l'esprit, de parler de ses différentes opérations sous le nom de *facultés*, cette coutume, dis-je, a, je crois, aussi peu contribué à nous avancer dans la connoissance de cette partie de nous-mêmes, que le

La liberté
n'appartient
pas à la vo-
lonté.

 CHAP.
XXI.

grand usage qu'on a fait des *facultés*, pour désigner les opérations du corps, a servi à nous perfectionner dans la connoissance de la Médecine. Je ne nie pourtant pas qu'il n'y ait des facultés dans le corps & dans l'esprit. Ils ont, l'un & l'autre, leurs puissances d'opérer : autrement, ils ne pourroient opérer ni l'un ni l'autre : car rien ne peut opérer, qui n'est pas capable d'opérer, & ce qui n'a pas la puissance d'opérer ; n'est pas capable d'opérer. Tout cela est incontestable. Je ne nie pas non plus que ces mots & autres semblables ne doivent avoir lieu dans l'usage ordinaire des langues, où ils sont communément reçus. Ce seroit une grande affectation de les rejeter absolument. La Philosophie elle-même peut s'en servir ; car quoiqu'elle ne s'accorde pas d'une parure extravagante, cependant quand elle se montre au public, elle doit avoir la complaisance de paroître ornée à la mode du pays, je veux dire se servir des termes usités, autant que la vérité & la clarté le peuvent permettre. Mais la faute qu'on a commise dans cet usage des facultés, c'est qu'on en a parlé comme d'autant d'agents, & qu'on les a représentées effectivement ainsi. Car qu'on vint à demander ce que c'étoit qui digéroit les viandes dans l'estomac : c'étoit, disoit-on, une *faculté digestive*. La réponse étoit toute prête, & fort bien recue. Si l'on demandoit, ce qui faisoit sortir quelque chose

hors du corps : on répondoit : Une *faculté expulsive*. Ce qui y causoit du mouvement : Une *faculté motive*. De même à l'égard de l'esprit, on disoit que c'étoit la *faculté intellectuelle* ou l'*entendement*, qui entendoit, & la *faculté élective* ou la *volonté*, qui vouloit ou ordonnoit : Ce qui en peu de mots ne signifie autre chose sinon que la capacité de digérer, digere ; que la capacité de mouvoir, meut ; & que la capacité d'entendre, entend. Car ces mots de *faculté*, de *capacité* & de *puissance* ne sont que différens noms qui signifient purement les mêmes choses. De sorte que ces façons de parler, exprimées en d'autres termes plus intelligibles, n'emportent autre chose, à mon avis, sinon que la digestion est faite par quelque chose qui est capable de digérer, que le mouvement est produit par quelque chose qui est capable de mouvoir, & l'entendement par quelque chose qui est capable d'entendre. Et dans le fond il seroit fort étrange, que cela fût autrement, & tout autant qu'il le seroit, qu'un homme fût libre sans être capable d'être libre.

§. 21. Pour revenir maintenant à nos recherches touchant la *liberté*, la question ne doit pas être, à mon avis, *si la volonté est libre* ; car c'est parler d'une manière fort impropre ; mais *si l'homme est libre*.

La liberté appartient uniquement à l'agent, ou à l'homme.

Cela posé, je dis, I. Que, tandis

que quelqu'un peut par la direction ou le choix de son esprit , préférer l'existence d'une action à la non-existence de cette action , & au contraire , c'est-à-dire , tandis qu'il peut faire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, selon qu'il le *veut*, jusques là il est *libre*. Car si par le moyen d'une pensée qui dirige le mouvement de mon doigt , je puis faire , qu'il se meuve lorsqu'il est en repos, ou qu'il cesse de se mouvoir, il est évident qu'à cet égard-là je suis libre. Et si en conséquence d'une semblable pensée de mon esprit préférant une chose à une autre , je puis prononcer des mots ou n'en point prononcer , il est visible que j'ai la liberté de parler ou de me taire ; & par conséquent , *Aussi loin que s'étend cette puissance d'agir ou de ne pas agir , conformément à la préférence que l'esprit donne à l'un ou à l'autre , jusques-là l'homme est libre.* Car que pouvons-nous concevoir de plus , pour faire qu'un homme soit libre , que d'avoir la puissance de faire ce qu'il veut ? Or tandis qu'un homme peut , en préférant la présence d'une action à son absence , ou le repos à un mouvement particulier , produire cette action ou le repos , il est évident qu'il peut à cet égard faire ce qu'il *veut* : car préférer de cette manière une action particulière à son absence , c'est *vouloir* faire cette action ; & à peine pourrions-nous dire comment il

seroit possible de concevoir un être plus libre qu'en tant qu'il est capable de faire ce qu'il veut. Il semble donc que l'homme est aussi libre, par rapport aux actions qui dépendent de ce pouvoir qu'il trouve en lui-même, qu'il est possible à la liberté de le rendre libre, si j'ose m'exprimer ainsi.

§. 22. Mais les hommes dont le génie est naturellement fort curieux, désirant d'éloigner de leur esprit, autant qu'ils peuvent, la pensée d'être coupables, quoique ce soit en se réduisant dans un état pire que celui d'une fatale nécessité, ne sont pas satisfaits de cela. A moins que la liberté ne s'étende encore plus loin, ils n'y trouvent pas leur compte; & si l'homme n'a aussi bien la liberté de vouloir, que celle de faire ce qu'il veut, c'est, à leur avis, une fort bonne preuve, que l'homme n'est point libre. C'est pourquoi l'on fait encore cette autre question sur la liberté de l'homme, *Si l'homme est libre de vouloir*; car c'est là, je pense, ce qu'on veut dire, lorsqu'on dispute, *si la volonté est libre ou non.*

§. 23. Surquoi je crois, II. Que vouloir ou choisir étant une action, & la liberté consistant dans le pouvoir d'agir ou de ne pas agir, un homme ne sauroit être libre par rapport à cet acte particulier de vouloir une action qui est en sa puissance, lorsque cette action a été une fois proposée à son esprit, comme devant être faite sur le champ. La raison en est toute visible; car l'action dépendant de sa volonté, il faut de toute nécessité qu'elle

L'homme
n'est pas libre
par rapport à
l'action de
vouloir.

existe ou qu'elle n'existe pas, & son existence ou sa non-existence ne pouvant manquer de suivre exactement la détermination & le choix de sa volonté, il ne peut éviter de vouloir l'existence ou la non-existence de cette action : il est, dis-je, absolument nécessaire qu'il veuille l'un ou l'autre, c'est-à-dire, qu'il préfère l'un à l'autre, puisque l'un des deux doit suivre nécessairement, & que la chose qui suit, procède du choix & de la détermination de son esprit, c'est-à-dire, de ce qu'il la *veut*, car s'il ne la vouloit pas, elle ne seroit point. Et par conséquent, dans un tel cas, l'homme n'est point libre par rapport à l'acte même de *vouloir*, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de ne pas agir : puissance que l'homme n'a point alors par rapport à la (1) *volition*. Car un homme est dans une nécessité inévitable de choisir de faire ou de ne pas faire une action qui est en sa puissance lorsqu'elle a été ainsi proposée à son esprit. Il doit nécessairement *vouloir* l'un ou l'autre; & sur cette préférence ou *volition*, l'action ou l'*abstinence* de cette action suit certainement, & ne laisse pas d'être absolument volontaire. Mais l'acte de vouloir ou de préférer l'un des deux, étant une chose qu'il ne sauroit éviter, il est nécessaire par rapport à cet acte de vouloir, & ne

(1) Pour bien entrer dans le sens de l'auteur, il faut toujours avoir dans l'esprit ce qu'il entend par *volition*, & *volonté*, comme il l'a expliqué ci-dessus, §. 5. & §. 15. Cela soit dit une fois pour toujours.

peut, par conséquent, être libre à ce égard, à moins que la nécessité & la liberté ne puissent subsister ensemble, qu'un homme ne puisse être libre & lié tout à la fois.

§. 24. Il est donc évident, qu'un homme n'est pas en liberté de vouloir ou de ne pas vouloir une chose qui est en sa puissance, dans toutes les occasions où l'action lui est proposée à faire sur le champ, la liberté consistant dans la puissance d'agir ou de s'empêcher d'agir, & en cela seulement. Car un homme qui est assis, est dit être en liberté, parce qu'il peut se promener s'il veut. Un homme qui se promène, est aussi en liberté, non parce qu'il se promène & se meut lui-même, mais parce qu'il peut s'arrêter s'il veut. Au contraire, un homme qui étant assis, n'a pas la puissance de changer de place, n'est pas en liberté. De même, un homme qui vient à tomber dans un précipice, quoiqu'il soit en mouvement, n'est pas en liberté, parce qu'il ne peut pas arrêter ce mouvement s'il veut le faire. Cela étant ainsi, il est évident qu'un homme qui se promenant, se propose de cesser de se promener, n'est plus en liberté de vouloir vouloir, (permettez-moi cette expression) car il faut nécessairement qu'il choisisse l'un ou l'autre, je veux dire de se promener ou de ne pas se promener. Il en est de même par rapport à toutes ses autres actions qui sont en sa puissance, & qui lui sont ainsi proposées pour être faites sur le champ, lesquelles sont sans doute le plus

 CHAP.
XXI.

grand nombre. Car parmi cette prodigieuse quantité d'actions volontaires qui se succèdent l'une à l'autre à chaque moment que nous sommes éveillés dans le cours de notre vie, il y en a fort peu qui soient proposées à la volonté avant le tems auquel elles doivent être mises en exécution. Je soutiens que dans toutes ces actions l'esprit n'a pas, par rapport à la volition, la puissance d'agir ou de ne pas agir, en quoi consiste la liberté. L'esprit, dis-je, n'a point, en ce cas, la puissance de s'empêcher de *vouloir*, il ne peut éviter de se déterminer d'une manière ou d'autre à l'égard de ses actions. Que la réflexion soit aussi courte, & la pensée aussi rapide qu'on voudra, ou elle laisse l'homme dans l'état où il étoit avant que de penser, ou elle le fait changer; ou l'homme continue l'action, ou il la termine. D'où il paroît clairement, qu'il ordonne & choisit l'un préférablement à l'autre, & que par-là ou la continuation ou le changement devient inévitablement volontaire.

La volonté déterminée par quelque chose qui est hors d'elle-même.

§. 25. Puis donc qu'il est évident que dans la plupart des cas un homme n'est pas en liberté de vouloir *vouloir*, ou non; la première chose qu'on demande après cela, c'est, *Si l'homme est en liberté de vouloir lequel des deux il lui plaît, le mouvement, ou le repos?* Cette question est si visiblement absurde en elle-même, qu'elle peut suffire à convaincre quiconque y fera réflexion, que la liberté ne concerne point la volonté.

Car demander si un homme est en liberté de vouloir lequel il lui plaît du mouvement ou du repos, de parler ou de se taire, c'est demander si un homme peut vouloir ce qu'il veut, se plaire à ce à quoi il se plaît : Question qui, à mon avis, n'a pas besoin de réponse. Quiconque peut mettre cela en question, doit supposer qu'une volonté détermine les actes d'une autre volonté, & qu'une autre détermine celle-ci, & ainsi à l'infini.

§. 26. Pour éviter ces absurdités & autres semblables, rien ne peut être plus utile, que d'établir dans notre esprit des idées distinctes & déterminées des choses en question. Car si les idées de *liberté* & de *volition* étoient bien fixées dans notre entendement, & que nous les eussions toujours présentes à l'esprit telles qu'elles sont, pour les appliquer à toutes les questions qu'on a excitées sur ces deux articles, je crois que la plupart des difficultés qui embarrassent & brouillent l'esprit des hommes sur cette matière, seroient beaucoup plus aisément résolues; & par-là nous verrions où c'est que l'obscurité procéderoit de la signification confuse des termes, ou de la nature même des choses.

§. 27. Premièrement donc il faut se bien ressouvenir, *Que la liberté consiste dans la dépendance de l'existence ou de la non-existence d'une action d'avec la préférence de notre esprit selon qu'il veut agir, ou ne pas agir, & non dans la dépendance d'une action*

Ce que c'est
que *Liberté*.

 CHAP.
XXI.

ou de celle qui lui est opposée d'avec notre préférence. Un homme qui est sur un rocher, est en liberté de sauter vingt brasses en bas dans la Mer, non pas à cause qu'il a la puissance de faire le contraire, qui est de sauter vingt brasses en haut, car c'est ce qu'il ne sauroit faire; mais il est libre, parce qu'il a la puissance de sauter ou de ne pas sauter. Que si une plus grande force que la sienne le retient, ou le pousse en bas, il n'est plus libre à cet égard, par la raison qu'il n'est plus en sa puissance de faire ou de s'empêcher de faire cette action. Un prisonnier enfermé dans une chambre de vingt pieds en carré, lorsqu'il est au nord de la chambre, est en liberté d'aller l'espace de vingt pieds vers le midi, parce qu'il peut parcourir tout cet espace ou ne le pas parcourir; mais dans le même-tems il n'est pas en liberté de faire le contraire, je veux dire d'aller vingt pieds vers le nord.

Voici donc en quoi consiste la *liberté*, c'est en ce que nous sommes capables d'agir ou de ne pas agir, en conséquence de notre choix, ou volition.

Ce que c'est
que *Volition*.

§. 28. Nous devons nous souvenir, en second lieu, que la *volition* est un acte de l'esprit, dirigeant ses pensées, à la production d'une certaine action, & par-là mettant en œuvre la puissance qu'il a de produire cette action. Pour éviter une ennuyeuse multiplication de paroles, je demanderai ici la permission de comprendre sous le terme

d'action, l'abstinence même d'une action que nous nous proposons en nous-mêmes, comme être assis, ou demeurer dans le silence, lorsque l'action de se promener ou de parler sont proposées; car quoique ce soient de pures abstinences d'une certaine action, cependant comme elles demandent aussi bien la détermination de la volonté, & sont souvent aussi importantes dans leurs suites, que les actions contraires, on est assez autorisé par ces considérations-là, à les regarder aussi comme des actions. Ce que je pour empêcher qu'on ne prenne mal le sens de mes paroles, si pour abrégé je parle quelquefois ainsi.

§. 29. En troisième lieu, comme la volonté n'est autre chose que cette puissance que l'esprit a de diriger les facultés opératives de l'homme, au mouvement ou au repos, autant qu'elles dépendent d'une telle direction; lorsqu'on demande, *Qu'est ce qui détermine la volonté?* la véritable réponse qu'on doit faire à cette question, consiste à dire, que c'est l'esprit qui détermine la volonté. Car ce qui détermine la puissance générale de diriger à telle ou telle direction particulière, n'est autre chose que l'agent lui-même qui exerce sa puissance de cette manière particulière. Si cette réponse ne satisfait pas, il est visible que le sens de cette question se réduit à ceci, *Qu'est ce qui pousse l'esprit dans chaque occasion particulière, à déterminer à tel mouvement ou tel repos*

Qu'est-ce
qui détermine
la volonté.

 CHAP.
XXI.

particulier la puissance générale qu'il a de diriger ses facultés vers le mouvement ou vers le repos? A quoi je répons, que le motif qui nous porte à demeurer dans le même état ou à continuer la même action, c'est uniquement la satisfaction présente qu'on y trouve. Au contraire, le motif qui incite à changer c'est toujours quelque (1) inquiétude, rien ne nous portant à changer d'état, ou à quelque nouvelle action, que quelque inquiétude. C'est-là, le grand motif qui agit sur l'esprit pour le porter à quelque action, ce que je nommerai, pour abrégé, déterminer la volonté, & que je vais expliquer plus au long dans ce même chapitre.

La volonté & le desir ne doivent pas être confondus.

§. 30. Pour entrer dans cet examen, il est nécessaire de remarquer avant toutes choses, que, bien que j'aye tâché d'exprimer l'acte de *volition* par les termes de *choisir*, *préférer*, & autres semblables qui signifient aussi-bien le *desir* que la *volition*, & cela faute d'autres mots pour marquer cet acte de l'esprit dont le nom propre est *vouloir*, ou *volition*; cependant comme c'est un acte

(1) *Uneasiness*. C'est le mot Anglois que le terme d'*inquiétude* ne rend qu'imparfaitement. Voyez ce que j'ai dit ci-dessus dans une Note sur ce mot, Tom. II. Ch. XX. §. 6. Il importe sur-tout ici d'avoir dans l'esprit ce qui a été remarqué dans cet endroit, pour bien entendre ce que l'Auteur va dire dans le reste de ce Chapitre sur ce qui nous détermine à cette suite d'actions dont notre vie est composée.

fort simple, quiconque souhaite de concevoir ce que c'est, le comprendra beaucoup mieux en réfléchissant sur son propre esprit, & observant ce qu'il fait lorsqu'il *veut*, que par tous les différens sons articulés, qu'on peut employer pour l'exprimer. Et d'ailleurs, il est à propos de se précautionner contre l'erreur où nous pourrions jeter des expressions qui ne marquent pas assez la différence qu'il y a entre *volonté*, & divers actes de l'esprit tout-à-fait différens de la volonté. Cette précaution, dis-je, est d'autant plus nécessaire, à mon avis, que j'observe que la volonté est souvent confondue avec différentes affections de l'esprit, & sur-tout, avec le *desir*; de sorte que l'un est souvent mis pour l'autre, & cela * par des gens qui seroient fâchés qu'on les soupçonât de n'avoir pas des idées fort distinctes des choses, & de n'en avoir pas écrit avec une extreme clarté. Cette méprise n'a pas été, je pense, une des moindres occasions de l'obscurité & des égaremens où l'on est tombé sur cette matiere. Il faut donc tâcher de l'éviter autant que nous pourrons. Or quiconque réfléchira en lui-même sur ce qui se passe dans son esprit lorsqu'il *veut*, trouvera que la *volonté* ou la puissance de *vouloir* ne se rapporte qu'à nos propres actions, qu'elle se termine là, sans aller plus loin, & que la *volition* n'est autre chose que cette

* M. Locke
en vouloit ici
au P. Malc-
branche,

CHAP. XXI. détermination particulière de l'esprit par laquelle il tâche, par un simple effet de la pensée, de produire, continuer ou arrêter une action qu'il suppose être en son pouvoir. Cela bien considéré prouve évidemment que la *volonté* est parfaitement distincte du *desir*, qui dans la même action peut avoir un but tout-à-fait différent de celui où nous porte notre *volonté*. Par exemple, un homme que je ne saurois refuser, peut m'obliger à me servir de certaines paroles pour persuader un autre homme sur l'esprit de qui je puis souhaiter de ne rien gagner, dans le même temps que je lui parle. Il est visible que dans ce cas-là la *volonté* & le *desir* se trouvent en parfaite opposition ; car je veux une action qui tend d'un côté, pendant que mon *desir* tend d'un autre directement contraire. Un homme qui par une violente attaque de goutte aux mains ou aux pieds, se sent délivré d'une pesanteur de tête ou d'un grand dégoût, desire d'être aussi soulagé de la douleur qu'il sent aux pieds ou aux mains, (car par-tout où se trouve la douleur, il y a un desir d'en être délivré) cependant s'il vient à comprendre que l'éloignement de cette douleur peut causer le transport d'une dangereuse humeur dans quelque partie plus vitale, sa volonté ne sauroit être déterminée à aucune action qui puisse servir à dissiper cette douleur : d'où il paroît

évidemment , que *desirer* & *vouloir* sont deux actes de l'esprit , tout-à-fait distincts ; & par conséquent , que la *volonté* qui n'est que la puissance de *vouloir* , est encore beaucoup plus distincte du *desir*.

§. 31. Voyons présentement *Ce que c'est qui détermine la volonté par rapport à nos actions*. Pour moi , après avoir examiné la chose une seconde fois , je suis porté à croire , que ce qui détermine la volonté à agir , n'est pas *le plus grand bien* , comme on le suppose ordinairement , mais plutôt quelque *inquiétude* actuelle , & , pour l'ordinaire , celle qui est la plus pressante. C'est là , dis-je , ce qui détermine successivement la volonté , & nous porte à faire les actions que nous faisons. Nous pouvons donner à cette *inquiétude* le nom de *desir* qui est effectivement une *inquiétude* de l'esprit , causée par la privation de quelque bien absent. Toute douleur du corps ; quelle qu'elle soit , & tout mécontentement de l'esprit , est une *inquiétude* , à laquelle est toujours joint un *desir* proportionné à la douleur ou à l'*inquiétude* qu'on ressent , & dont il peut à peine être distingué. Car le *desir* n'étant que l'*inquiétude* que cause le manque d'un bien absent par rapport à quelque douleur qu'on ressent actuellement , le soulagement de cette *inquiétude* est ce bien absent , & jusqu'à ce qu'on obtienne ce

CHAP. XXI.

C'est l'inquiétude qui détermine la volonté.

CHAP. XXI. soulagement ou cette (1) *quiétude*, on peut donner à cette *inquiétude* le nom de *desir*, parce que personne ne sent de la douleur [2] qu'il ne souhaite d'en être délivré, avec un desir proportionné à l'impression de cette douleur, & qui en est inséparable. Mais outre le desir d'être délivré de la douleur, il y a un autre desir d'un bien positif qui est absent; & encore à cet égard le *desir* & l'*inquiétude* sont dans une égale proportion: car autant que nous désirons un bien absent,

(1) *Ease*; c'est le mot Anglois dont se sert l'Auteur pour exprimer cet état de l'ame lorsqu'elle est à son aise. Le mot de *quiétude* ne signifie peut-être pas exactement cela, non-plus que celui d'*inquiétude* l'état contraire. Mais je ne puis faire autre chose que d'en avertir le lecteur, afin qu'il y attache l'idée que je viens de marquer. C'est de quoi je le prie de se bien ressouvenir, s'il veut entrer exactement dans la pensée de l'Auteur.

(2) *Montagne* qui semble se jouer en traitant les matieres les plus sérieuses & les plus abstraites, a décidé cette question en deux mots sur le Principe dont se sert ici M. Locke. *Notre bien estre*, dit-il, *ce n'est que la privation d'estre mal. . . . Car ce mesme chatouillement & aiguïsement, qui se rencontre en certains plaisirs & semble nous enlever au dessus de la santé simple & de l'indolence; cette volupté active, mouvante, & je nésçay comment cuisante & mordante, celle-là mesme ne vise qu'à l'indolence comme à son but. L'appétit qui nous ravit à l'accointance des femmes, il ne cherche qu'à chasser la peine que nous apporte le desir ardent & furieux; & ne demande qu'à l'assouvir, & se loger en repos, & en l'exemption de cette fièvre. Ainsi des autres.* Essais, Tome II. Liv. II. Chapit. XII. p. 335. Edit. de la Haie 1727. Voilà la peine, l'*inquiétude* produite par un desir qui nous détermine à agir.

autant est grande l'inquiétude que nous cause ce désir. Mais il est à propos de remarquer ici , que tout bien absent ne produit pas une douleur proportionnée au degré d'excellence qui est en lui , ou que nous y reconnoissons , comme toute douleur cause un *désir* égal à elle-même ; parce que l'absence du bien n'est pas toujours un mal , comme est la présence de la douleur. C'est pourquoi l'on peut considérer & envisager un bien absent sans *désir*. Mais à proportion qu'il y a du *désir* quelque part , autant y a-t-il d'*inquiétude*.

§. 32. Quiconque réfléchit sur soi-même trouvera bientôt que le *désir* est un état d'*inquiétude*; car qui est-ce qui n'a point senti dans le désir ce que le Sage dit de l'*espérance* , qui n'est pas fort différente du désir , * *qu'étant différée elle fait languir le cœur* , & cela d'une manière proportionnée à la grandeur du *désir* , qui quelquefois porte l'*inquiétude* à un tel point , qu'elle fait crier avec * *Rachel : donnez-moi des enfans* , donnez-moi ce que je désire , *ou je vais mourir* ! La vie elle-même avec tout ce qu'elle a de plus délicieux , seroit un fardeau insupportable , si elle étoit accompagnée du poids accablant d'une *inquiétude* qui se fît sentir sans relâche , & sans qu'il fût possible de s'en délivrer.

§. 33. Il est vrai que le bien & le mal , présent & absent , agissent sur l'esprit : mais ce qui de tems à autre détermine immédiate-

CHAP. XXI.

Que le désir est inquiétude.

* Proverb. XIII. 12.

* Genes. XXX. 1.

L'*Inquiétude* causée par le désir est ce

ment la *volonté* à chaque action volontaire ,
 CHAP. XXI. c'est l'*inquiétude du desir*, fixé sur quelque
 qui détermine la volonté. bien absent , quel qu'il soit , ou négatif ,
 comme la privation de la douleur à l'égard
 d'une personne qui en est actuellement at-
 teinte , ou positif , comme la jouissance
 d'un plaisir. Que ce soit cette *inquiétude*
 qui détermine la volonté aux actions volon-
 taires , qui se succédant en nous les unes
 aux autres , occupent la plus grande partie
 de notre vie , & nous conduisent à diffé-
 rentes fins par des voies différentes , c'est
 ce que je tâcherai de faire voir , & par l'ex-
 périence , & par l'examen de la chose même.

§. 34. Lorsque l'homme est parfaitement
 satisfait de l'état où il est , ce qui arrive
 lorsqu'il est absolument libre de toute *in-*
quiétude ; quel soin , quelle *volonté* lui peut-il
 rester , que de continuer dans cet état ? Il
 n'a visiblement autre chose à faire , comme
 chacun peut s'en convaincre par sa propre
 expérience. Ainsi nous voyons que le sage
 Auteur de notre être ayant égard à notre
 constitution , & sachant ce qui détermine
 notre volonté , a mis dans les hommes l'in-
 commodité de la faim & de la soif , & des au-
 tres desirs naturels qui reviennent dans leur
 tems , afin d'exciter & de déterminer leurs
 volontés à leur propre conservation , & à
 la continuation de leur espèce. Car si la sim-
 ple contemplation de ces deux fins auxquelles
 nous sommes portés par ces différens desirs ,
 eût suffi pour déterminer notre volonté &

nous mettre en action, on peut, à mon avis, conclure sûrement, qu'en ce cas-là nous n'aurions été sujets à aucunes de ces douleurs naturelles, & que peut-être nous n'aurions senti dans ce monde que fort peu de douleur, ou que nous en aurions été entièrement exempts. * *Il vaut mieux*, dit St. Paul, *se marier que brûler*; par où nous pouvons voir ce que c'est qui porte principalement les hommes aux plaisirs de la vie conjugale. Tant il est vrai, que le sentiment présent d'une petite brûlure a plus de pouvoir sur nous que les attraits des plus grands plaisirs considérés en éloignement.

§. 35. C'est une maxime si fort établie par le consentement général de tous les hommes, *Que c'est le bien & le plus grand bien qui détermine la volonté*, que je ne suis nullement surpris d'avoir supposé cela comme indubitable, la première fois que je publiai mes pensées sur cette matière; & je pense que bien des gens m'excuseront plutôt d'avoir d'abord adopté cette Maxime, que de ce que je me hasarde présentement à m'éloigner d'une opinion si généralement reçue. Cependant, après une plus exacte recherche, je me sens forcé de conclure, que le bien & le plus grand bien, quoique jugé & reconnu tel, ne détermine point la volonté; à moins que venant à le désirer d'une manière proportionnée à son excellence, ce désir ne nous rende *inquiets* de ce que nous en sommes privés. En effet, persuadez à un

CHAP. XXI.

* 1. Cor. VII. 9.

Ce n'est pas le plus grand bien positif, mais l'*Inquiétude* qui détermine la volonté.

CHAP. XXI. homme, tant qu'il vous plaira, que l'abondance est plus avantageuse que la pauvreté; faites-lui voir & confesser que les agréables commodités de la vie sont préférables à une fordide indigence; s'il est satisfait de ce dernier état, & qu'il n'y trouve aucune incommodité, il y persiste malgré tous vos discours; sa volonté n'est déterminée à aucune action qui le porte à y renoncer. Qu'un homme soit convaincu de l'utilité de la vertu, jusqu'à voir qu'elle est aussi nécessaire à quiconque se propose quelque chose de grand dans ce monde, ou espère d'être heureux dans l'autre, que la nourriture est nécessaire au soutien de notre vie; cependant jusqu'à ce que cet homme soit *affamé & altéré de la Justice*, jusqu'à ce qu'il se sente *inquiet* de ce qu'elle lui manque, sa volonté ne sera jamais déterminée à aucune action qui le porte à la recherche de cet excellent bien dont il reconnoît l'utilité; mais quelque autre *inquiétude* qu'il sent en lui-même, venant à la traverse, entraînera sa *volonté* à d'autres choses. D'autre part, qu'un homme adonné au vin considère, qu'en menant la vie qu'il mène il ruine sa santé, dissipe son bien, qu'il va se déshonorer dans le monde, s'attirer des maladies, & tomber enfin dans l'indigence jusqu'à n'avoir plus de quoi satisfaire cette passion de boire qui le possède si fort: cependant les retours de l'*inquiétude* qu'il sent à être absent de ses compagnons de débauche, l'entraînent au cabaret aux heures qu'il est accoutumé d'y aller, quoiqu'il ait alors de-

vant les yeux la perte de ſa fanté & de ſon bien, & peut-être même celle du bonheur de l'autre vie : Bonheur qu'il ne peut regarder comme un bien peu conſidérable en lui-même, puisqu'il avoue au-contraire qu'il eſt beaucoup plus excellent que le plaisir de boire, ou que le vain babil d'une troupe de débauchés. Ce n'eſt donc pas faute de jetter les yeux ſur le ſouverain bien qu'il perſiſte dans ce dérèglement; car il l'enviſage & en reconnoît l'excellence, juſques - là que durant le temps qui s'écoule entre les heures qu'il emploie à boire, il réſout de s'appliquer à la recherche de ce ſouverain bien; mais quand l'*inquiétude* d'être privé du plaisir auquel il eſt accoutumé, vient le tourmenter, ce bien qu'il reconnoît être plus excellent que celui de boire, n'a plus de force ſur ſon eſprit; & c'eſt cette *inquiétude* actuelle qui détermine ſa volonté à l'action à laquelle il eſt accoutumé, & qui par-là faiſant de plus fortes impreſſions, prévaut encore à la première occasion, quoique dans le même tems il s'engage, pour ainſi dire, à lui-même, par de ſecrettes promeſſes à ne plus faire la même choſe, & qu'il ſe figure que ce fera-là en effet la dernière fois qu'il agira contre ſon plus grand intérêt. Ainſi, il ſe trouve de tems en tems réduit dans l'état de cette miſérable perſonne qui ſoumiſe à une paſſion impérieuſe diſoit :

----- * *Video meliora , proboque ,*
Deteriora , ſequor :

* Ovid.
Métamorph.
L. b. VII.
verſ. 20. 21.

CHAP. XXI. *Je vois le meilleur parti, je l'approuve, & je prens le pire.* Cette sentence qu'on reconnoît véritable, & qui n'est que trop confirmée par une constante expérience, est aisée à comprendre par cette voie-là; & ne l'est peut-être pas, de quelque autre sens qu'on la prenne.

L'éloignement de la douleur est le premier degré vers le bonheur.

§. 36. Si nous recherchons la raison de ce qu'ici l'expérience vérifie avec tant d'évidence, & que nous examinions comment cette *inquiétude* opère toute seule sur la volonté, & la détermine à prendre tel ou tel parti, nous trouverons, que comme nous ne sommes capables que d'une seule détermination de la volonté vers une seule action à la fois, *l'inquiétude* présente qui nous presse, détermine naturellement la volonté en vue de ce bonheur auquel nous tendons tous dans toutes nos actions. Car tant que nous sommes tourmentés de quelque *inquiétude*, nous ne pouvons nous croire heureux ou dans le chemin du bonheur, parce que chacun regarde la douleur & *l'inquiétude* * comme des choses incompatibles avec la félicité; & qui plus est, on en est convaincu par le propre sentiment de la douleur qui nous ôte même le goût des biens que nous possédons actuellement; car une petite douleur suffit pour corrompre tous les plaisirs dont nous jouissons. Par conséquent ce qui détermine incessamment le choix de notre volonté à l'action suivante, sera toujours l'éloignement de la douleur, tandis que nous en sentons quel-

* *Uneasiness.*

que atteinte, cet éloignement étant le premier degré vers le bonheur, & sans lequel nous n'y saurions jamais parvenir.

§. 37. Une autre raison pourquoi l'on peut dire que l'*inquiétude* détermine seule la volonté, c'est qu'il n'y a que cela de présent à l'esprit, & que c'est contre la nature des choses que ce qui est absent opere où il n'est pas. On dira peut-être, qu'un bien absent peut être offert à l'esprit par voie de contemplation, & y être comme présent. Il est vrai que l'idée d'un bien absent peut être dans l'esprit, & y être considérée comme présente: cela est incontestable. Mais rien ne peut être dans l'esprit comme un bien présent, en sorte qu'il soit capable de contrebalancer l'éloignement de quelqu'*inquiétude* dont nous sommes actuellement tourmentés, que lorsque ce bien excite actuellement quelque desir en nous: & l'*inquiétude* causée par ce desir est justement ce qui prévaut pour déterminer la volonté. Jusques-là, l'idée d'un bien quel qu'il soit, supposée dans l'esprit, n'y est, tout ainsi que d'autres idées, que comme l'objet d'une simple spéculation tout-à-fait inactive, qui n'opère nullement sur la volonté & n'a aucune force pour nous mettre en mouvement, de quoi je dirai la raison tout à l'heure. En effet, combien y a-t-il de gens à qui l'on a représenté les joies indicibles du Paradis par de vives peintures qu'ils reconnoissent possibles & probables, qui cependant se contenteroient volontiers de la féli-

Parce que c'est la seule chose qui nous est présente.

CHAP. XXI.

CHAP. XXI. cité dont ils jouissent dans ce monde? C'est que les *inquiétudes* de leurs présens desirs venant à prendre le dessus & à se porter rapidement vers les plaisirs de cette vie, déterminent, chacune à son tour, leurs *volontés* à rechercher ces plaisirs : & pendant tout ce tems-là ils ne font pas un seul pas, ils ne sont portés par aucun desir vers les biens de l'autre vie, quelque excellens qu'ils se les figurent.

Parce que tous ceux qui reconnoissent la possibilité d'un bonheur après cette vie, ne le recherchent pas.

§. 38. Si la *volonté* étoit déterminée par la vue du bien, selon qu'il paroît plus ou moins important à l'entendement lorsqu'il vient à le contempler, ce qui est le cas où se trouve tout bien absent, par rapport à nous ; si dis-je, la *volonté* s'y portoit & y étoit entraînée par la considération du plus ou du moins d'excellence, comme on le suppose ordinairement, je ne vois pas que la *volonté* pût jamais perdre de vue les délices éternelles & infinies du Paradis, lorsque l'esprit les auroit une fois contemplées & considérées comme possibles. Car supposé, comme on croit communément, que tout bien absent proposé & représenté à l'esprit, détermine par cela seul la *volonté*, & nous mette en action par même moyen : comme tout bien absent est seulement possible, & non infailliblement assuré, il s'ensuivroit inévitablement de-là, que le bien possible qui seroit infiniment plus excellent que tout autre bien, devrait déterminer constamment la *volonté* par rapport à toutes les actions successives qui dépendent

de sa direction , & qu'ainfi nous devrions constamment porter nos pas vers le Ciel, sans nous arrêter jamais, ou nous déterminer ailleurs , puisque l'état d'une éternelle félicité après cette vie est infiniment plus considérable que l'espérance d'acquérir des richesses , des honneurs , ou quelque autre bien dont nous puissions nous proposer la jouissance dans ce monde , quand bien la possession de ces derniers biens nous paroîtroit plus probable. Car rien de ce qui est à venir , n'est encore possédé : & par conséquent nous pouvons être trompés dans l'attente même de ces biens. Si donc il étoit vrai que le plus grand bien, offert à l'esprit , déterminât en même tems la volonté , un bien aussi excellent que celui qu'on attend après cette vie , nous étant une fois proposé , ne pourroit que s'emparer entièrement de la volonté & l'attacher fortement à la recherche de ce bien infiniment excellent , sans lui permettre de s'en éloigner. Car comme la volonté gouverne & dirige les pensées aussi-bien que les autres actions , elle fixeroit l'esprit à la contemplation de ce bien , s'il étoit vrai qu'elle fût nécessairement déterminée vers ce que l'esprit considère & envisage comme le plus grand bien.

Tel seroit , en ce cas-là , l'état de l'ame , & la pente régulière de la volonté dans toutes ses déterminations. Mais c'e ce qui ne paroît pas fort clairement par l'expérience , puisqu'au contraire nous négligeons souvent

On ne néglige pourtant jamais une grande inquiétude.

CHAP. XXI. ce bien , qui de notre propre aveu , est infiniment au dessus de tous les autres biens , pour satisfaire des desirs inquiets qui nous portent successivement à de pures bagatelles. Mais quoique ce souverain bien que nous reconnoissons d'une durée éternelle & d'une excellence indicible , & dont même notre esprit a quelquefois été touché , ne fixe pas pour toujours notre volonté , nous voyons pourtant qu'une grande & violente *inquiétude* s'étant une fois emparée de la *volonté* , ne lui donne aucun répit ; ce qui peut nous convaincre que c'est ce sentiment-là qui détermine la *volonté*. Ainsi quelque véhémence douleur du corps , l'indomptable passion d'un homme fortement amoureux , ou un impatient desir de vengeance arrêtent & fixent entièrement la *volonté* ; & la *volonté* ainsi déterminée ne permet jamais à l'entendement de perdre son objet de vue ; mais toutes les pensées de l'esprit & toutes les puissances du corps sont portées sans interruption de ce côté-là par la détermination de la *volonté* , que cette violente *inquiétude* met en action pendant tout le tems qu'elle dure. D'où il paroît évidemment , ce me semble , que la *volonté* , ou la puissance que nous avons de nous porter à une certaine action préférablement à toute autre , est déterminée en nous par ce que j'appelle *inquiétude* ; sur quoi je souhaite que chacun examine en soi-même si cela n'est point ainsi.

§. 39. Jusqu'ici je me suis particulièrement attaché à considérer l'*inquiétude* qui naît du *desir*, comme ce qui détermine la *volonté* ; parce que c'en est le principal & le plus sensible ressort. En effet, il arrive rarement que la *volonté* nous pousse à quelque action, ou qu'aucune action volontaire soit produite en nous, sans que quelque *desir* l'accompagne ; & c'est là, je pense, la raison pourquoi la *volonté* & le *desir* sont si souvent confondus ensemble. Cependant il ne faut pas regarder l'*inquiétude* qui fait partie, ou qui est du moins une suite de la plupart des autres passions, comme entièrement exclue dans ce cas. Car la *haine*, la *crainte*, la *colere*, l'*envie*, la *honte*, &c. ont chacune leurs *inquiétudes*, & par-là opèrent sur la *volonté*. Je doute que dans la vie & dans la pratique, aucune de ces passions existe toute seule dans une entière simplicité, sans être mêlée avec d'autres, quoique dans le discours & dans nos réflexions nous ne nommions & ne considérons que celle qui agit avec plus de force, & qui éclate le plus par rapport à l'état présent de l'ame. Je crois même qu'on auroit de la peine à trouver quelque passion qui ne soit accompagnée de *desir*. Du reste je suis assuré que par-tout où il y a de l'*inquiétude*, il y a du *desir* ; car nous desirons incessamment le bonheur ; & autant que nous sentons d'in-

CHAP. XXI.

Le desir accompagne toute inquiétude.

CHAP. XXI. *inquiétude*, il est certain que c'est autant de bonheur qui nous manque, selon notre propre opinion, dans quelque état ou condition que nous soyons d'ailleurs. Et comme (1) notre éternité ne dépend pas du moment présent où nous existons, nous portons notre vue au-delà du tems présent, quels que soient les plaisirs dont nous jouissons actuellement; & le desir accompagnant ces regards anticipés sur l'avenir, entraîne toujours la volonté à sa suite. De sorte qu'au milieu même de la *joye*, ce qui soutient l'action d'où dépend le plaisir présent, c'est le desir de continuer ce plaisir, & la crainte d'en être privé: & toutes les fois qu'une plus grande *inquiétude* que celle-là, vient à s'emparer de l'esprit, elle détermine aussi-tôt la volonté à quelque nouvelle action; & le plaisir présent est négligé.

L'*inquiétude* de la plus pressante détermine naturellement la volonté.

§. 40. Mais comme dans ce monde nous sommes assiégés de diverses *inquié-*

(1) Je ne suis pas trop assuré d'avoir attrapé ici le sens de Mr. Locke, quoiqu'il ait entendu lire cet endroit de ma Traduction sans y trouver à redire. Il y a dans l'Anglois *The present moment not being our eternity*: Expression fort extraordinaire, qui rendue mot pour mot, veut dire, *Le moment présent n'étant pas notre éternité*. Il me semble que le mot d'*éternité* n'est pas fort Philosophique en cet endroit. Peut-être que tout ce que Mr. Locke a voulu dire ici, c'est que *la durée de notre état n'est pas mesurée ou déterminée par le moment présent de notre existence*. C'est du moins le seul sens raisonnable que je puis donner à ces paroles pour les accorder avec ce qui vient immédiatement après.

tudes & distraits par différens desirs , ce qui se présente naturellement à rechercher après cela , c'est laquelle de ces inquiétudes est la première à déterminer la volonté à l'action suivante ? A quoi l'on peut répondre , qu'ordinairement c'est la plus pressante de toutes celles dont on croit être alors en état de pouvoir se délivrer. Car la volonté étant cette puissance que nous avons de diriger nos facultés opératives à quelque action pour une certaine fin, elle ne peut être même vers une chose dans le temps même que nous jugeons ne pouvoir absolument point l'obtenir. Autrement , ce seroit supposer qu'un être intelligent agiroit de dessein formé pour une certaine fin dans la seule vue de perdre sa peine ; car agir pour ce qu'on juge ne pouvoir nullement obtenir , n'emporte précisément autre chose. C'est pour cela aussi que de fort grandes inquiétudes n'excitent pas la volonté , quand on les juge incurables. On ne fait en ce cas - là aucun effort pour s'en délivrer. Mais celles-là exceptées , l'inquiétude la plus considérable & la plus pressante que nous sentons actuellement , est ce qui d'ordinaire détermine successivement la volonté , dans cette suite d'actions volontaires dont notre vie est composée. La plus grande inquiétude actuellement présente , c'est ce qui nous pousse à agir , c'est l'aiguillon qu'on sent constamment , & qui pour l'or-

diminuer détermine la volonté au choix de
 CHAP. XXI. l'action immédiatement suivante. Car nous
 devons toujours avoir ceci devant les yeux :
 Que le propre & le seul objet de la *vo-*
lonté, c'est quelque'une de nos actions, &
 rien autre chose. Et en effet par notre
volition nous ne produisons autre chose
 que quelque action qui est en notre puis-
 sance. C'est à quoi notre *volonté* se ter-
 mine, sans aller plus loin.

Tous les
 hommes desi-
 rent le bon-
 heur.

§. 41. Si l'on demande, outre cela, *Ce*
que c'est qui excite le desir : je réponds
 que c'est le *bonheur*, & rien autre chose. Le
bonheur, & la *misere* sont des noms de
 deux extrémités, dont les dernières bornes
 nous sont inconnues : * *C'est ce que l'œil*
 2. *n'a point vu, que l'oreille n'a point en-*
tendu, & que le cœur de l'homme n'a
jamais compris. Mais il se fait en nous
 de vives impressions de l'un & de l'autre,
 par différentes especes de satisfaction & de
 joie, de tourment & de chagrin, que je
 comprendrai, pour abréger, sous le nom
 de *plaisir*, & de *douleur*, qui convien-
 nent, l'un & l'autre, à l'esprit aussi-bien
 qu'au corps, ou qui, pour parler exacte-
 ment, n'appartiennent qu'à l'esprit, quoi-
 que tantôt ils prennent leur origine dans
 l'esprit à l'occasion de certaines pensées,
 & tantôt dans le corps à l'occasion de cer-
 taines modifications du mouvement.

Ce que c'est
 que le bon-
 heur.

§. 42. Ainsi, le *bonheur*, pris dans
 toute son étendue, est le plus grand plai-

fir dont nous soyons capables , comme la *misère* , considérée dans la même étendue , est la plus grande douleur que nous puissions ressentir ; & le plus bas degré de ce qu'on peut appeller bonheur , c'est cet état , où délivré de toute douleur on jouit d'une telle mesure de plaisir présent , qu'on ne sauroit être content avec moins. Or parce que c'est l'impression de certains objets sur nos esprits ou sur nos corps , qui produit en nous le plaisir ou la douleur , en différens degrés ; nous appellons *bien* , tout ce qui est propre à produire en nous du plaisir , & au contraire nous appellons *mal* , ce qui est propre à produire en nous de la douleur : & nous ne les nommons ainsi qu'à cause de l'*aptitude* que ces choses ont à nous causer du plaisir ou de la douleur , en quoi consiste notre *bonheur* & notre *misère*. Du reste , quoique ce qui est propre à produire quelque degré de plaisir soit *bon* en lui-même , & que ce qui est propre à produire quelque degré de douleur soit *mauvais* ; cependant il arrive souvent que nous ne le nommons pas ainsi , lorsque l'un ou l'autre de ces biens ou de ces maux se trouve en concurrence avec un plus grand bien ou un plus grand mal ; car alors on donne avec raison la préférence à ce qui a plus de degrés de bien , ou moins de degrés de mal. De sorte qu'à juger exactement de ce que nous appellons *bien* & *mal* , on trouvera qu'il consiste pour la

plupart en idées de comparaison ; car la cause de chaque diminution de douleur , aussi bien que de chaque augmentation de plaisir , participe de la nature du *bien* , & au contraire , on regarde comme *mal* la cause de chaque augmentation de douleur , & de chaque diminution de plaisir.

§. 43. Quoique ce soit-là ce qu'on nomme *bien* & *mal* , & que tout bien soit le propre objet du desir en général , cependant tout bien , celui-là même qu'on voit & qu'on reconnoît être tel , n'émeut pas nécessairement le desir de chaque homme en particulier : mais seulement chacun desire tout autant de ce bien , qu'il regarde comme faisant une partie nécessaire de son bonheur. Tous les autres biens , quelque grands qu'ils soient , réellement ou en apparence , n'excitent point les desirs d'un homme qui dans la disposition présente de son esprit , ne les considère pas comme faisant partie du bonheur dont il peut se contenter. Le bonheur considéré dans cette vue , est le but auquel chaque homme vise constamment & sans aucune interruption ; & tout ce qui en fait partie , est l'objet de ses *desirs*. Mais en même tems il peut regarder d'un œil indifférent d'autres choses qu'il reconnoît bonnes en elles-mêmes. Il peut , dis - je , ne les point desirer , les négliger , rester satisfait , sans en avoir la jouissance. Il n'y a personne , je pense , qui soit assez destitué de sens pour nier qu'il n'y ait du plaisir dans la connoissance de la vérité ; & quant aux plaisirs des sens , ils ont

trop de Sectateurs pour qu'on puisse mettre en question si les hommes les aiment ou non. CHAP. XXI.
 Cela étant, supposons qu'un homme mette son contentement dans la jouissance des plaisirs sensuels, & un autre dans les charmes de la science; quoique l'un des deux ne puisse nier qu'il n'y ait du plaisir dans ce que l'autre recherche; cependant comme nul des deux ne fait consister une partie de son bonheur dans ce qui plaît à l'autre, l'un ne desire point ce que l'autre aime passionnément, mais chacun est content sans jouir de ce que l'autre possède; & par conséquent, sa volonté n'est point déterminée à le rechercher. Cependant, si l'homme d'étude vient à être pressé de la faim & de la soif, quoique sa volonté n'ait jamais été déterminée à chercher la bonne chère, les fausses piquantes ou les vins délicieux, par le goût agréable qu'il y a trouvé, il est d'abord déterminé à manger & à boire, par l'*inquiétude* que lui causent la faim & la soif; & il se repaît, quoique peut-être avec beaucoup d'indifférence, du premier mets propre à le nourrir, qu'il rencontre. L'Epicurien, d'un autre côté, se donne tout entier à l'étude, lorsque la honte de passer pour ignorant, ou le desir de se faire estimer de sa Maîtresse, peuvent lui faire regarder avec *inquiétude* le défaut de connoissance. Ainsi avec quelque ardeur & quelque persévérance que les hommes courent après le bonheur, ils peuvent avoir une idée claire d'un bien, excel-

~~—————~~
 CHAP. XXI. lent en soi-même, & qu'ils reconnoissent pour tel, sans s'y intéresser, ou y être aucunement sensibles; ils croient pouvoir être heureux sans lui. Il n'en est pas de même de la douleur. Elle intéresse tous les hommes, car ils ne sauroient sentir aucune *inquiétude* sans en être émus. Il s'ensuit de-là que le manque de tout ce qu'ils jugent nécessaire à leur bonheur, les rendant * *inquiets*, un bien ne paroît pas plutôt faire partie de leur bonheur, qu'ils commencent à le desirer.

* *Uneasie*, c'est-à-dire, non à leur aise, s'il étoit permis de parler ainsi, ou *méfaites*, comme on a parlé autrefois.

Pourquoi l'on ne désire pas toujours le plus grand bien.

§. 44. Je crois donc que chacun peut observer en soi-même & dans les autres, que *le plus grand bien visible n'excite pas toujours les desirs des hommes à proportion de l'excellence qu'il paroît avoir & qu'on y reconnoît*, quoique la moindre petite incommodité nous touche, & nous dispose actuellement à tâcher de nous en délivrer. La raison de cela se déduit évidemment de la nature même de notre *bonheur* & de notre *misère*. Toute douleur actuelle, quelle qu'elle soit, fait partie de notre *misère* présente; mais tout bien absent n'est pas considéré comme faisant en tout tems une partie nécessaire de notre présent *bonheur*; ni son absence non plus comme faisant une partie de notre *misère*. Si cela étoit, nous serions constamment & infiniment misérables, parce qu'il y a une infinité de degrés de bonheur dont nous ne jouissons point. C'est pourquoi toute *inquiétude* étant écartée, une portion médiocre de

bien suffit pour donner aux hommes une ~~—————~~ satisfaction présente ; de sorte que peu de CHAP. XXI. degrés de plaisirs ordinaires qui se succèdent les uns aux autres, composent une félicité qui peut fort bien le satisfaire. Sans cela, il ne pourroit point y avoir de lieu à ces actions indifférentes & visiblement frivoles, auxquelles notre volonté se trouve souvent déterminée jusqu'à y consumer volontairement une bonne partie de notre vie. Ce relâchement, dis-je, ne sauroit s'accorder en aucune maniere avec une constante détermination de la volonté ou du desir vers le plus grand bien apparent. C'est de quoi il est aisé de se convaincre ; & il y a fort peu de gens, à mon avis, qui ayent besoin d'aller bien loin de chez eux pour en être persuadés. En effet, il n'y a pas beaucoup de personnes ici-bas, dont le bonheur parvienne à un tel point de perfection qu'il leur fournisse une suite constante de plaisirs médiocres sans aucun mélange d'*inquiétude* ; & cependant, ils seroient bien aises de demeurer toujours dans ce monde, quoiqu'ils ne puissent nier qu'il est possible qu'il y aura, après cette vie, un état éternellement heureux & infiniment plus excellent que tous les biens dont on peut jouir sur la terre. Ils ne sauroient même s'empêcher de voir, que cet état est plus possible que l'acquisition & la conservation de cette petite portion d'honneurs, de richesses ou de plaisirs, après quoi ils soupirent, & qui leur fait négliger cette éternelle félicité.

CHAP. XXI. Mais quoiqu'ils voient distinctement cette différence, & qu'ils soient persuadés de la possibilité d'un bonheur parfait, certain, & durable dans un état à venir, & convaincus évidemment qu'ils ne peuvent s'en assurer ici-bas la possession, tandis qu'ils bornent leur félicité à quelque petit plaisir, ou à ce qui regarde uniquement cette vie, & qu'ils excluent les délices du Paradis du rang des choses qui doivent faire une partie nécessaire de leur bonheur; cependant leurs desirs ne sont point émus par ce plus grand bien apparent, ni leurs volontés déterminées à aucun effort qui tende à le leur faire obtenir.

Pourquoi le plus grand bien n'émeut pas la volonté, lorsqu'il n'est pas désiré.

§. 45. Les nécessités ordinaires de la vie, en remplissent une grande partie par les *inquiétudes* de la *faim*, de la *soif*, du *chaud*, du *froid*, de la *lassitude* causée par le travail, de l'*envie de dormir*, &c. lesquelles reviennent constamment à certains tems. Que si, outre les maux d'accident, nous joignons à cela les *inquiétudes* chimériques, (comme la démangeaison d'acquérir des *honneurs*, du *crédit*, ou des *richesses*, &c.) que la mode, l'exemple ou l'éducation nous rendent habituelles, & mille autres desirs irréguliers qui nous sont devenus naturels par la coutume, nous trouverons qu'il n'y a qu'une très-petite portion de notre vie qui soit assez exempte de ces fortes d'*inquiétudes* pour nous laisser en liberté d'être attirés par un bien absent plus éloigné. Nous sommes rarement dans une entière *quiétude*, & assez dégagés

dégagés de la sollicitation des desirs naturels ou artificiels; de sorte que les *inquiétudes* qui se succèdent constamment en nous, & qui émanent de ce fond que nos besoins naturels ou nos habitudes ont si fort grossi, se saisissant par-tout de la volonté, nous n'avons pas plutôt terminé l'action à laquelle nous avons été engagés par une détermination particulière de la volonté, qu'une autre *inquiétude* est prête à nous mettre en œuvre; si j'ose m'exprimer ainsi. Car comme c'est en éloignant les maux que nous sentons & dont nous sommes actuellement tourmentés, que nous nous délivrons de la misère; & que c'est-là par conséquent, la première chose qu'il faut faire pour parvenir au bonheur; il arrive de-là, qu'un bien absent, auquel nous pensons, que nous reconnoissons pour un vrai bien, & qui nous paroît tel actuellement, mais dont l'absence ne fait pas partie de notre misère, s'éloigne insensiblement de notre esprit pour faire place au soin d'écarter les *inquiétudes* actuelles que nous sentons, jusqu'à ce que venant à contempler de nouveau ce bien comme il le mérite, cette contemplation l'ait, pour ainsi dire, approché plus près de notre esprit, nous en ait donné quelque goût, & nous ait inspiré quelque desir, qui commençant dès-lors à faire partie de notre présente *inquiétude*, se trouve comme de niveau avec nos autres desirs; & à son tour détermine effectivement notre volonté,

à proportion de sa véhémence, & de l'im-
 CHAP. XXI. pression qu'il fait sur nous.

Deux con-
 sidérations
 excitent le de-
 sir en nous.

§. 46. Ainsi en considérant & examinant
 comme il faut, quelque bien que ce soit qui
 nous est proposé, il est en notre puissance
 d'exciter nos desirs d'une manière propor-
 tionnée à l'excellence de ce bien, qui par-là
 peut en tems & lieu opérer sur notre volonté
 & devenir actuellement l'objet de nos recher-
 ches. Car un bien, pour grand qu'on le re-
 connoisse, n'affecte point notre volonté,
 qu'il n'ait excité dans notre esprit des desirs
 qui font que nous ne pouvons plus en être
 privés sans *inquiétude*. Avant cela, nous ne
 sommes point dans la sphere de son activité,
 notre volonté n'étant soumise qu'à la déter-
 mination des *inquiétudes* qui se trouvent
 actuellement en nous, & qui, tant qu'elles
 y subsistent, ne cessent de nous presser, &
 de fournir à la volonté le sujet de sa prochai-
 ne détermination, l'incertitude (lorsqu'il
 s'en trouve dans l'esprit) se réduisant uni-
 quement à savoir, quel desir doit être le
 premier satisfait, quelle *inquiétude* doit être
 la première éloignée. De-là vient qu'aussi
 long-tems qu'il reste dans l'esprit quelque *in-
 quiétude*, quelque desir particulier, il n'y a
 aucun bien, considéré simplement comme
 tel, qui ait lieu d'affecter la volonté, ou de la
 déterminer en aucune manière, parce que,
 comme nous avons déjà dit, le premier pas
 que nous faisons vers le bonheur tendant à
 nous délivrer entièrement de la misère, &
 d'en éloigner tout sentiment, la volonté n'a

pas le loisir de viser à autre chose, jusqu'à ce que chaque *inquiétude* que nous sentons, soit parfaitement dissipée : & vu la multitude de besoins & de desirs dont nous sommes comme aliégés dans l'état d'imperfection où nous vivons, il n'y a pas apparence que dans ce monde nous nous trouvions jamais entièrement libres à cet égard.

§. 47. Comme donc il se rencontre en nous un grand nombre d'*inquiétudes* qui nous pressent sans cesse, & qui sont toujours en état de déterminer la volonté, il est naturel, comme j'ai déjà dit, que celle qui est la plus considérable & la plus véhémence, détermine la *volonté* à l'action prochaine. C'est-là en effet ce qui arrive pour l'ordinaire, mais non pas toujours. Car l'ame ayant le pouvoir de suspendre l'accomplissement de quelqu'un de ses desirs, comme il paroît évidemment par l'expérience, elle est, par conséquent, en liberté de les considérer tous l'un après l'autre, d'en examiner les objets, de les observer de tous côtés, & de les comparer les uns avec les autres. C'est en cela que consiste la liberté de l'homme ; & c'est du mauvais usage qu'il en fait que procede toute cette diversité d'égaremens, d'erreurs, & de fautes où nous nous précipitons dans la conduite de notre vie & dans la recherche que nous faisons du bonheur, lorsque nous déterminons trop promptement notre volonté & que nous nous engageons trop tôt à agir, avant que d'avoir bien examiné quel parti

CHAP. XXI.

La puissance que nous avons de suspendre chacun de nos desirs, nous fournit le moyen d'examiner, avant que de nous déterminer à agir.

CHAP. XXI. nous devons prendre. Pour prévenir cet inconvénient, nous avons la puissance de suspendre l'exécution de tel ou tel desir, comme chacun le peut éprouver tous les jours en soi-même. C'est-là, ce me semble, la source de toute liberté; & c'est en quoi consiste, si je ne me trompe, ce que nous nommons, quoiqu'improprement, à mon avis, *libre arbitre*. Car en suspendant ainsi nos desirs avant que la volonté soit déterminée à agir, & que l'action qui suit cette détermination soit faite, nous avons, durant tout ce tems-là, la commodité d'examiner, de considérer, & de juger quel bien ou quel mal il y a dans ce que nous allons faire; & lorsque nous avons jugé après un légitime examen, nous avons fait tout ce que nous pouvons ou devons faire en vue de notre bonheur: après quoi, ce n'est plus notre faute de desirer, de vouloir & d'agir conformément au dernier résultat d'un sincère examen: c'est plutôt une perfection de notre nature.

Etre déterminé par son propre Jugement, n'est pas une chose qui détruisse la liberté.

§. 48. Bien-loin que ce soit-là ce qui restreint ou abrége la liberté, c'est ce qui en fait l'utilité & la perfection. C'est-là, dis-je, la fin & le véritable usage de la liberté, au lieu d'en être la diminution: & plus nous sommes éloignés de nous déterminer de cette manière, plus nous sommes près de la misère & de l'esclavage. En effet, supposez dans l'esprit une parfaite & absolue indifférence qui ne puisse être déterminée par le dernier jugement qu'il fait du bien & du mal dont

il croit que son choix doit être suivi : une telle indifférence seroit si éloignée d'être une belle & avantageuse qualité dans une nature intelligente, que ce seroit un état aussi imparfait que celui où se trouveroit cette même nature, si elle n'avoit pas l'indifférence d'agir ou de ne pas agir, jusqu'à ce qu'elle fût déterminée par sa volonté. Un homme est en liberté de porter sa main sur sa tête, ou de la laisser en repos, il est parfaitement indifférent à l'égard de l'une & de l'autre de ces choses, & ce seroit une imperfection en lui, si ce pouvoir lui manquoit, s'il étoit privé de cette indifférence. Mais sa condition seroit aussi imparfaite, s'il avoit la même indifférence, soit qu'il voulût lever sa main, ou la laisser en repos, lorsqu'il voudroit défendre sa tête ou ses yeux d'un coup dont il se verroit prêt d'être frappé. C'est donc une aussi grande perfection, que le desir ou la puissance de préférer une chose à l'autre, soit déterminée par le bien, qu'il est avantageux que la puissance d'agir, soit déterminée par la volonté : & plus cette détermination est fondée sur de bonnes raisons, plus cette perfection est grande. Bien plus : si nous étions déterminés par autre chose, que par le dernier résultat de notre esprit, en vertu du Jugement que nous avons fait du bien ou du mal attachés à une certaine action, nous ne serions point libres. Comme le vrai but de notre liberté est que nous puissions obtenir le bien que nous choisissons,

CHAP. XXI. chaque homme est par cela même dans la nécessité, en vertu de sa propre constitution, & en qualité d'être intelligent, de se déterminer à vouloir ce que ses propres pensées & son Jugement lui représentent pour lors comme la meilleure chose qu'il puisse faire : sans quoi il seroit soumis à la détermination de quelqu'autre que de lui-même, & par conséquent privé de liberté. Et nier que la volonté d'un homme suive son Jugement dans chaque détermination particuliere, c'est dire qu'un homme veut & agit pour une fin qu'il ne voudroit pas obtenir, dans le tems même qu'il veut cette fin, & qu'il agit dans le dessein de l'obtenir. Car si dans ce temps-là il la préfere en lui-même à toute autre chose, il est visible qu'il a juge alors la meilleure, & qu'il voudroit l'obtenir préférablement à toute autre, à moins qu'il ne puisse l'obtenir & ne pas l'obtenir, la vouloir & ne pas la vouloir en même tems : contradiction trop manifeste pour pouvoir être admise.

Les Agens les plus libres sont déterminés de cette manière.

§. 49. Si nous jettons les yeux sur ces *Etres supérieurs* qui sont au dessus de nous & qui jouissent d'une parfaite félicité, nous aurons sujet de croire *qu'ils sont plus fortement déterminés au choix du bien, que nous*; & cependant nous n'avons pas raison de nous figurer qu'ils soient moins heureux ou moins libres que nous. Et s'il convenoit à de pauvres créatures bornées comme nous sommes, de juger de ce que pourroit faire une Sagesse & une Bonté infinies, je crois que nous

pourrions dire, que Dieu lui-même ne sauroit choisir ce qui n'est pas bon, & que la liberté de cet Etre tout-puissant ne l'empêche pas d'être déterminé par ce qui est le meilleur.

§. 50. Mais pour faire connoître exactement en quoi consiste l'erreur où l'on tombe sur cet article particulier de la liberté, je demande s'il y a quelqu'un qui voudût être imbécille, par la raison qu'un imbécille est moins déterminé par de sages réflexions, qu'un homme de bon sens? Donner le nom de *liberté* au pouvoir de faire le fou & de se rendre le jouet de la honte & de la misère, n'est ce pas ravalier un si beau nom. Si la liberté consiste à secouer le joug de la raison, & à n'être point soumis à la nécessité d'examiner & de juger, par où nous sommes empêchés de choisir ou de faire ce qui est le pire; si c'est-là, dis-je, la véritable liberté, les fous & les insensés seront les seuls libres. Mais je ne crois pas, que pour l'amour d'une telle liberté personne voulut être fou, hormis ceux qui le sont déjà. Personne, je pense, ne regarde le desir constant d'être heureux, & la nécessité qui nous est imposée d'agir en vue du bonheur, comme une diminution de sa liberté, ou du moins comme une diminution dont il s'avise de se plaindre. Dieu lui-même est soumis à la nécessité d'être heureux: & plus un être intelligent est dans une telle nécessité, plus il approche d'une perfection & d'une félicité infinie. Afin que dans l'état d'ignorance où nous nous trou-

CHAP. XXI.

Une constante détermination vers le bonheur ne diminue point la liberté.

vons, nous puissions éviter de nous méprendre dans le chemin du véritable bonheur; foibles comme nous sommes & d'un esprit extrêmement borné, nous avons le pouvoir de suspendre chaque desir particulier qui s'excite en nous, & d'empêcher qu'il ne détermine la volonté & ne nous porte à agir. Ainsi, *suspendre* un desir particulier, c'est comme *s'arrêter* où l'on n'est pas assez bien assuré du chemin. *Examiner*, c'est *consulter un guide*; & *déterminer* sa volonté après un solide examen, c'est *suivre la direction de ce guide*: & celui qui a le pouvoir d'agir ou de ne pas agir selon qu'il est dirigé par une telle détermination, est un *agent libre*; & cette détermination ne diminue en aucune manière ce pouvoir, en quoi consiste la liberté. Un prisonnier dont les chaînes viennent à se détacher, & à qui les portes de la prison sont ouvertes, est parfaitement en liberté, parce qu'il peut s'en aller ou demeurer selon qu'il le trouve à propos, quoiqu'il puisse être déterminé à demeurer, par l'obscurité de la nuit, ou par le mauvais tems, ou faute d'autre logis où il pût se retirer. Il ne cesse point d'être libre, quoique le desir de quelque commodité qu'il peut avoir en prison, l'engage à y rester, & détermine absolument son choix de ce côté-là.

La Nécessité de rechercher le véritable bonheur est le fondement de la liberté.

§. 51. Comme donc la plus haute perfection d'un être intelligent consiste à s'appliquer soigneusement & constamment à la recherche du véritable & solide bonheur, de même le soin que nous devons avoir, de ne

pas prendre pour une félicité réelle celle qui n'est qu'imaginaire, est le fondement nécessaire de notre liberté. Plus nous sommes liés à la recherche invariable du bonheur en général qui est notre plus grand bien, & qui comme tel ne cesse jamais d'être l'objet de nos desirs, plus notre volonté se trouve dégagée de la nécessité d'être déterminé à aucune action particulière, & de complaire au desir qui nous porte vers quelque bien particulier qui nous paroît alors le plus important, jusqu'à ce que nous ayons examiné avec toute l'application nécessaire, si effectivement ce bien particulier se rapporte ou s'oppose à notre véritable bonheur. Et ainsi jusqu'à ce que par cette recherche nous soyons autant instruits que l'importance de la matière & la nature de la chose l'exigent, nous sommes obligés de suspendre la satisfaction de nos desirs dans chaque cas particulier, & cela par la nécessité qui nous est imposée de préférer & de rechercher le véritable bonheur comme notre plus grand bien.

§. 52. C'est ici le pivot sur lequel roule tout la liberté des êtres intelligents dans les continuel efforts qu'ils emploient pour arriver à la véritable félicité, & dans la vigoureuse & constante recherche qu'ils en font; je veux dire sur ce qu'ils peuvent suspendre cette recherche, dans les cas particuliers, jusqu'à ce qu'ils aient regardé devant eux, & reconnu si la chose qui leur est alors proposée, ou dont ils

CHAP. XXI.

Pourquoi?

CHAP. XXI. ~~_____~~ desirent la jouissance, peut les conduire à leur principal but, & faire une partie réelle de ce qui constitue leur plus grand bien. Car l'inclination qu'ils ont naturellement pour le bonheur, leur est une obligation & un motif de prendre soin de ne pas méconnoître ou manquer ce bonheur, & par-là les engage nécessairement à se conduire dans la direction de leurs actions particulières, avec beaucoup de retenue, de prudence & de circonspection. La même nécessité qui détermine à la recherche du vrai bonheur, emporte aussi une obligation indispensable de suspendre, d'examiner, & de considérer avec circonspection chaque desir qui s'éleve successivement en nous, pour voir si l'accomplissement n'en est pas contraire à notre véritable bonheur, de sorte qu'il nous en éloigne au lieu de nous y conduire. C'est-là, ce me semble, le grand privilege des êtres finis, doués d'intelligence; & je souhaiterois fort qu'on prît la peine d'examiner avec soin, si (1) le grand mobile, & l'usage le plus important de toute la liberté que les hommes ont, qu'ils sont capables d'avoir, ou qui peut leur être de quelque avantage, de celle d'où dépend la conduite de leurs actions, ne consiste point en ce qu'ils peuvent suspendre leurs desirs & les empêcher de déterminer leur volonté à quelque action particulière, jusqu'à ce qu'ils en aient dûment & sincèrement examiné le bien & le

(1) Il y a dans l'Original *The great interest.*

mal , autant que l'importance de la chose le requiert. C'est ce que nous sommes capables de faire ; & quand nous l'avons fait , nous avons fait notre devoir & tout ce qui est en notre puissance , & dans le fond , tout ce qui est nécessaire ; car puisqu'on suppose que c'est la connoissance qui règle le choix de la volonté , tout ce que nous pouvons faire ici , se réduit à tenir nos volontés indéterminées jusqu'à ce que nous ayons examiné le bien & le mal de ce que nous desirons. Ce qui suit après cela , vient par une suite de conséquences enchaînées l'une à l'autre qui dépendent toutes de la dernière détermination du jugement , laquelle est en notre pouvoir , soit qu'elle soit formée sur un examen fait à la hâte & d'une manière précipitée , ou mûrement & avec toutes les précautions requises , l'expérience nous faisant voir que dans la plupart des cas nous sommes capables de suspendre l'accomplissement présent de quelque desir que ce soit.

§. 53. Mais si quelque trouble excessif vient à s'emparer entièrement de notre ame, ce qui arrive quelquefois , comme lorsque la douleur d'une cruelle torture , un mouvement impétueux d'amour , de colere ou de quelqu'autre violente passion , nous entraîne avec rapidité & ne nous donne pas la liberté de penser , en sorte que nous ne sommes pas assez maîtres de nous-mêmes pour considérer & examiner les cho-

La grande perfection de la Liberté consiste à maîtriser ses propres passions.

CHAP. XXI.

 ses à fond & sans préjugé ; dans ce cas-là , Dieu qui connoît notre fragilité , qui compatit à notre foiblesse , qui n'exige rien de nous au-delà de ce que nous pouvons faire , & qui voit ce qui étoit & n'étoit pas en notre pouvoir , nous jugera comme un pere tendre & plein de compassion. Mais , comme la juste direction de notre conduite par rapport au véritable bonheur , dépend du soin que nous prenons de ne pas satisfaire trop promptement nos desirs , de modérer & de réprimer nos passions en sorte que notre entendement puisse avoir la liberté d'examiner , & la raison , celle de juger sans aucune prévention ; ce soin-là devrait faire notre principale étude. C'est en cette rencontre que nous devrions tâcher de faire prendre à notre esprit le goût du bien ou du mal réel & effectif qui se trouve dans les choses ; & ne pas permettre qu'un bien excellent & considérable , que nous reconnoissons ou supposons pouvoir être obtenu , nous échappe de l'esprit , sans y laisser aucun goût , aucun desir de lui-même , jusqu'à ce que par une juste considération de son véritable prix , nous ayons excité en nous des appetits proportionnés à son excellence , & que nous nous soyons mis dans une telle disposition à son égard que sa privation nous rende *inquiets* , ou bien la crainte de le perdre lorsque nous le possédons. Il est aisé à chacun en particulier d'éprouver jusqu'où cela est en son pouvoir , en formant

en lui-même les résolutions qu'il est capable d'accomplir. Et que personne ne dise ici qu'il ne sauroit maîtriser ses passions, ni empêcher qu'elles ne se déchaînent & ne le forcent d'agir; car ce qu'il peut faire devant un Prince ou un grand seigneur, il peut le faire s'il le veut, lorsqu'il est seul, ou en la présence de Dieu.

§. 54. Par ce que nous venons de dire, il est aisé d'expliquer comment il arrive, que, quoique tous les hommes desirent d'être heureux, ils sont pourtant entraînés par leur volonté à des choses si opposées, & quelques-uns par conséquent à ce qui est mauvais en soi-même. Sur quoi je dis que tous ces différens choix que les hommes font dans ce monde, quelque opposés qu'ils soient, ne prouvent point que les hommes ne visent pas tous à la recherche du bien; mais seulement que la même chose n'est pas également bonne pour chacun d'eux. Cette variété de recherches montre que chacun ne place pas le bonheur dans la jouissance de la même chose, ou qu'il ne choisit pas le même chemin pour y parvenir. Si les intérêts de l'homme ne s'étendoient point au-delà de cette vie, la raison pourquoi les uns s'appliqueroient à l'étude, & les autres à la chasse, pourquoi ceux-ci se plongeroient dans le luxe & dans la débauche, & pourquoi ceux-là préférant la tempérance à la volupté, se feroient un plaisir d'amasser des richesses; la raison, dis-je, de cette

Comment il arrive que les Hommes ne tiennent pas tous la même conduite.

CHAP. XXI.

diversité d'inclinations ne procéderoit pas de ce que chacun d'eux n'auroit pas en vue son propre bonheur , mais seulement de ce qu'ils placeroient leur bonheur dans des choses différentes. C'est pourquoi cette réponse qu'un médecin fit un jour à un homme qui avoit mal aux yeux étoit fort raisonnable. *Si vous prenez plus de plaisir au goût du vin qu'à l'usage de la vue , le vin vous est fort bon : mais si le plaisir de voir vous paroît plus grand que celui de boire , le vin vous est fort mauvais.*

§. 55. L'ame a différens goûts aussi bien que le palais ; & si vous prétendiez faire aimer à tous les hommes la gloire ou les richesses , auxquelles pourtant certaines personnes attachent entièrement leur bonheur , vous y travailleriez aussi inutilement que si vous vouliez satisfaire le goût de tous les hommes en leur donnant du fromage ou des huîtres , qui sont des mets fort exquis pour certaines gens , mais extrêmement dégoûtans pour d'autres , de sorte que bien des personnes préféreroient avec raison les incommodités de la faim la plus piquante à ces mets que d'autres mangent avec tant de plaisir. C'étoit-là , je crois , la raison pourquoi les anciens Philosophes cherchoient inutilement si le *souverain bien* consistoit dans les richesses , ou dans les voluptés du corps , ou dans la vertu , ou dans la contemplation. Ils auroient pu disputer avec autant de raison , s'il falloit chercher le goût le plus délicieux dans

les pommes , les prunes , ou les abricots , & se partager sur cela en différentes sectes. CHAP. XXI.
 Car comme les goûts agréables ne dépendent pas des choses même , mais de la convenance qu'ils ont avec tel ou tel palais , en quoi il y a une grande diversité ; de même le plus grand bonheur consiste dans la jouissance des choses qui produisent le plus grand plaisir , & dans l'absence de celles qui causent quelque trouble & quelque douleur : choses qui sont fort différentes par rapport à différentes personnes. Si donc les hommes n'avoient d'espérance & ne pouvoient goûter de plaisir que dans cette vie , ce ne seroit point une chose étrange ni déraisonnable qu'ils fissent consister leur félicité à éviter toutes les choses qui leur causent ici-bas quelque incommodité , & à rechercher tout ce qui leur donne du plaisir ; & l'on ne devroit point être surpris de voir sur tout cela une grande variété d'inclination. Car s'il n'y a rien à espérer au-delà du tombeau , la conséquence est sans doute fort juste , *mangeons & buvons* , jouissons de tout ce qui nous fait plaisir , *car demain nous mourrons*. Et cela peut servir , ce me semble , à nous faire voir la raison pourquoi , bien que tous les hommes desirent d'être heureux , ils ne sont pourtant pas émus par le même objet. Les hommes pourroient choisir différentes choses , & cependant faire tous un bon choix , supposé que semblables à une troupe de cheitifs insectes , quelques-uns , comme les abeilles , aimassent les fleurs & le doux suc qu'elles

en recueillent, & d'autres comme les escar-
 CHAP. XXI. bots se plussent à quelque autre chose; &
 qu'après avoir passé une certaine saison ils
 cessaient d'être, pour ne plus exister.

Ce qui en-
 gage les Hom-
 mes à faire de
 mauvais
 choix.

§. 56. Ces choses duement considérées
 nous donneront, à mon avis, une claire
 connoissance de l'état de la *liberté de l'hom-*
me. Il est visible que la liberté consiste dans
 la puissance de faire ou de ne pas faire, de
 faire ou de s'empêcher de faire, selon ce que
 nous voulons. C'est ce qu'on ne fauroit nier.
 Mais comme cela semble ne comprendre
 que les actions qu'un homme fait en consé-
 quence de sa volition, on demande encore si
 l'homme est en liberté de vouloir ou non. A
 quoi l'on a déjà répondu, que dans la plu-
 part des cas un homme n'est pas en liberté de
 ne pas vouloir; qu'il est obligé de produire
 un acte de sa volonté d'où s'ensuit l'existen-
 ce ou la non-existence de l'action proposée.
 Il y a pourtant un cas où l'homme est en
 liberté par rapport à l'action de vouloir: c'est
 lorsqu'il s'agit de choisir un bien et igné
 comme une fin à obtenir. Dans cette occa-
 sion un homme peut suspendre l'acte de son
 choix: il peut empêcher que ce choix ne soit
 déterminé pour ou contre la chose proposée,
 jusqu'à ce qu'il ait examiné si la chose est, de
 sa nature & dans ses conséquences, vérita-
 blement propre à le rendre heureux ou non.
 Car lorsqu'il l'a une fois choisie, & que par-
 là elle est venue à faire partie de son bonheur,
 elle excite un desir en lui; & ce desir lui

cause, à proportion de sa violence, une *inquiétude* qui détermine sa volonté, & lui fait entreprendre la poursuite de son choix dans toutes les occasions qui s'en présentent. Et ici, nous pouvons voir comment il arrive qu'un homme peut se rendre justement digne de punition, quoiqu'il soit indubitable que dans toutes les actions particulières qu'il veut, il veut nécessairement ce qu'il juge être bon dans le tems qu'il le veut. Car bien que sa volonté soit toujours déterminée à ce que son entendement lui fait juger être bon, cela ne l'excuse pourtant pas : parce que par un choix précipité qu'il a fait lui-même, il s'est imposé de fausses mesures du bien & du mal, qui toutes fausses & trompeuses qu'elles sont, ont autant d'influence sur toute sa conduite à venir, que si elles étoient justes & véritables. Il a corrompu son palais, & doit être responsable à lui-même de la maladie & de la mort qui s'en ensuit. La loi éternelle & la nature des choses ne doit pas être altérée pour être adaptée à son choix mal réglé. Si l'abus qu'il a fait de cette liberté qu'il avoit d'examiner ce qui pourroit servir réellement & véritablement à son bonheur, le jette dans l'égarement, quelques mauvaises conséquences qui en découlent, c'est à son propre choix qu'il faut en attribuer la cause. Il avoit le pouvoir de suspendre sa détermination : ce pouvoir lui avoit été donné afin qu'il pût examiner, prendre soin de sa propre félicité, & voir de ne pas se trom-

per soi-même : & il ne pouvoit juger qu'il valût mieux être trompé que de ne l'être pas, dans un point d'une si haute importance, & qui le touche de si près. Ce que nous avons dit jusqu'ici, peut encore nous faire voir la raison pourquoi les hommes se déterminent dans ce Monde à différentes choses, & recherchent le bonheur par des chemins opposés. Mais comme ils ont constamment & sérieusement les mêmes pensées à l'égard du bonheur & de la misere, il reste toujours à examiner, d'où vient que les hommes préfèrent souvent le pire à ce qui est meilleur, & choisissent ce qui, de leur propre aveu, les a rendus misérables.

§. 57. Pour rendre raison de tous les chemins différens & opposés que les hommes prennent dans ce monde, quoique tous aspirent également au bonheur, il faut considérer d'où naissent les diverses *inquiétudes* qui déterminent la volonté au choix de chaque action volontaire.

Les Dou-
leurs du
Corps.

I. Quelques-unes proviennent de certaines causes qui ne sont pas en notre puissance, comme sont fort souvent les douleurs du corps, produites par l'indigence, la maladie, ou quelque force extérieure, comme la torture, &c. lesquelles agissent actuellement & d'une manière violente sur l'esprit des hommes, forcent pour l'ordinaire leur volonté, les détournent du chemin de la vertu, les contraignent d'abandonner le parti de la piété & de la religion, & de renoncer à ce qu'ils

croyoient auparavant propre à les rendre heureux ; & cela , parce que tout homme ne tâche pas , ou n'est pas capable d'exciter en soi-même , par la contemplation d'un bien éloigné & à venir des desirs de ce bien qui soient assez puissant pour contrebalancer l'inquiétude que luicausent ces tourmens corporels , & pour conserver sa volonté constamment fixée au choix des actions , qui conduisent au bonheur qui l'attend après cette vie. C'est de quoi le monde nous fournit une infinité d'exemples ; & l'on peut trouver dans tous les pays & dans tous les tems assez de preuves de cette commune observation.

» Que le nécessité entraîne les hommes à des » actions honteuses » , *Necessitas cogit ad turpia*. C'est pourquoi nous avons grand sujet de prier Dieu , * *Qu'il ne nous induise point en tentation*.

CHAP. XXI.

* *Matth. VI.*
13.

II. Il y a d'autres *inquiétudes* qui procedent des desirs que nous avons d'un bien absent , lesquels desirs sont toujours proportionnés au jugement que nous formons de ce bien absent , de sorte que c'est de là qu'ils dépendent aussi bien que du goût que nous en concevons : deux considérations qui nous font tomber en divers égaremens , & toujours par notre propre faute.

Les Desirs
causés par de
faux Juge-
mens.

§. 58. J'examinerai , en premier lieu ; les faux jugemens que les hommes font du bien & du mal à venir , par où leurs desirs sont séduits : car pour ce qui est de la félicité & de la misere présente , lorsque la ré-

Le Jugement
présent que
nous faisons
du Bien ou
du Mal est
toujours
droit.

flexion ne va pas plus loin, & que toutes
 CHAP. XXI. conséquences sont entièrement mises à quartier, *l'homme ne choisit jamais mal.* Il connoît ce qui lui plaît le plus, & il s'y porte actuellement. Or les choses considérées en tant qu'on en jouit actuellement, sont ce qu'elles semblent être : dans ce cas, le bien apparent & réel n'est qu'une seule & même chose. Car la douleur ou le plaisir étant justement aussi considérables qu'on les sent, & pas davantage, le bien ou le mal présent est réellement aussi grand qu'il paroît. Et par conséquent, si chacune de nos actions étoit renfermée en elle-même, sans traîner aucune conséquence après elle, nous ne pourrions jamais nous méprendre dans le choix que nous ferions du bien ; mais infailliblement, nous prendrions toujours le meilleur parti. Que dans le même tems la peine qui suit un honnête travail se présentât à nous d'un côté, & de l'autre la nécessité de mourir de faim & de froid, personne ne balanceroit à choisir. Si l'on offroit tout à la fois à un homme le moyen de contenter quelque passion présente, & la jouissance actuelle des délices du paradis, il n'auroit garde d'hésiter le moins du monde, ou de se méprendre dans la détermination de son choix.

§. 59. Mais, parce que nos actions volontaires ne produisent pas justement dans le tems de leur exécution tout le bonheur & toute la misère qui en dépend ; mais qu'elles sont des causes antécédentes du bien & du

mal, qu'elles entraînent après elles & attirerent sur nous après même qu'elles ont cessé d'exister : par cette raison nos desirs s'étendent au-delà du plaisir présent, & nous obligent à jeter les yeux sur le *Bien* absent, selon que nous le jugeons nécessaire pour faire ou pour augmenter notre bonheur. C'est cette opinion que nous avons de sa nécessité qui nous attire à lui ; & sans cela, un *bien* absent ne nous touche point. Car dans cette petite mesure de capacité que nous éprouvons en nous-mêmes, & à quoi nous sommes tous accoutumés, nous ne jouissons que d'un seul plaisir à la fois, qui tandis qu'il dure, suffit pour nous persuader que nous sommes heureux, si dans ce même tems nous sommes dégagés de toute *inquiétude*. C'est pourquoi tout bien qui est éloigné, ou même qui nous est actuellement offert, ne nous émeut point, parce que l'indolence, & la jouissance actuelle de quelqu'autre bien, suffisant à notre bonheur présent, nous ne nous soucions pas de courir le hazard du changement, par la raison qu'étant contents, nous nous croyons déjà heureux, ce qui suffit ; car qui est content, est heureux. Mais, dès-que quelque nouvelle *inquiétude* vient à la traversé, ce bonheur est interrompu, & nous voilà engagés de nouveau à courir après le bonheur.

§. 60. Par conséquent, une des grandes raisons pourquoi les hommes ne sont pas excités à desirer le plus grand bien absent,

 c'est ce penchant qu'ils ont à conclure qu'ils
 peuvent être heureux sans en jouir. Car
 CHAP. XXI. tandis qu'ils sont préoccupés de cette pensée,
 les délices d'un état à venir ne les touchent
 point; ils ne s'en mettent pas fort en peine,
 & ne les desirent que foiblement. Et la vo-
 lonté n'étant point déterminée par ces sortes
 de desirs, s'abandonne à la recherche des
 plaisirs plus prochains, uniquement appli-
 quée à se délivrer de l'*inquiétude* que lui cau-
 se alors l'absence de ces plaisirs, ou l'envie
 de les posséder. Mais que ces choses se pré-
 sentent à l'homme dans une autre point de
 vue; qu'il voie que la vertu & la religion
 sont nécessaires à son bonheur; qu'il jette les
 yeux sur cet état à venir qui doit être accom-
 pagné de bonheur ou de misère selon la sage
 dispensation de Dieu; & qu'il se représente
 ce juste Juge prêt à rendre à *chacun selon*
ses œuvres, en donnant la *vie éternelle* à
ceux qui par leur persévérance à bien faire,
cherchent la gloire, l'honneur & l'immorta-
lité, & en répandant *sur l'ame de tout hom-*
me qui fait le mal les effets de son indigna-
tion & de sa fureur, l'affliction & l'angoisse:
 qu'un homme, dis-je, se forme une juste idée
 de ce différent état de bonheur ou de misère,
 destiné aux hommes après cette vie, selon
 qu'ils se feront conduits dans ce monde;
 dès-lors, les règles du bien ou du mal qui
 déterminent son choix, seront tout autres à
 son égard; car les plaisirs & les peines de ce
 monde ne peuvent avoir aucune proportion,

avec le bonheur éternel ou la misère extrême que l'ame doit souffrir après cette vie ; un tel homme ne réglera pas les actions qui sont en sa puissance, par rapport aux plaisirs passagers, ou à la douleur dont elles sont accompagnées ou suivies ici bas ; mais selon qu'elles peuvent contribuer à lui assurer la possession de cette parfaite & éternelle félicité qu'il attend après cette vie.

§. 61. Mais, pour rendre plus particulièrement raison de la misère où les hommes se précipitent souvent d'eux-mêmes, quoiqu'ils recherchent tous le bonheur avec une entière sincérité, il faut considérer comment les choses viennent à être représentées à nos desirs sous des apparences trompeuses, ce qui vient du faux Jugement que nous portons de ces choses. Et pour voir jusqu'où cela s'étend, & quelles sont les causes de ces Jugemens, il faut se ressouvenir que les choses sont jugées bonnes ou mauvaises en deux sens.

Premièrement, *ce qui est proprement bon ou mauvais, n'est autre chose que le plaisir ou la douleur* : & en second lieu, comme ce qui est le propre objet de nos desirs, & qui est capable de toucher une créature douée de prévoyance, n'est pas seulement la satisfaction & la douleur présente, mais encore ce qui par son efficace ou par ses suites est propre à produire ces sentimens en nous, à une certaine distance de tems, *on considère aussi comme bonnes & mau-*

Idée plus
particulière
des faux Juges
des
Hommes.

~~—————~~ *vaises les choses qui sont suivies de plaisir*
 CHAP. XXI, & de douleur.

§. 62. Le faux jugement qui nous séduit, & qui détermine souvent la volonté au plus méchant parti, consiste à faire une mauvaise évaluation sur les diverses comparaisons du bien & du mal considérés dans les choses capables de nous causer du plaisir & de la douleur. Le *faux jugement* dont je parle en cet endroit, n'est-ce pas qu'un homme peut penser de la détermination d'un autre homme ; mais ce que chacun doit confesser en soi-même être déraisonnable. Car après avoir posé pour fondement indubitable, que tout Être intelligent cherche réellement le bonheur, qui consiste dans la jouissance du plaisir sans aucun mélange considérable d'*inquiétude*, il est impossible que personne pût rendre volontairement sa condition malheureuse, ou négliger une chose qui seroit en son pouvoir & contribueroit à sa propre satisfaction & à l'accomplissement de son bonheur, s'il n'y étoit porté par un *faux jugement*. Je ne prétends point parler ici de ces sortes de méprises qui sont des suites d'une erreur invincible, & qui méritent à peine le nom de *faux jugement* : je ne parle que de ce faux jugement qui est tel par la propre confession que chaque homme en doit faire en lui-même.

§. 63. Premièrement donc, pour ce qui
 est du plaisir & de la douleur que nous
 sentons

I:
 Faux Jugement dans la

sentons actuellement, l'ame ne se méprend jamais dans le jugement qu'elle fait du bien ou du mal réel, comme * nous avons déjà dit : car ce qui est le plus grand plaisir, ou la plus grande douleur, est justement tel qu'il paroît. Mais quoique la différence & les degrés du plaisir présent & de la douleur présente soient si visibles qu'on ne puisse s'y méprendre, cependant *lorsque nous comparons ce plaisir ou cette douleur avec un plaisir ou une douleur à venir*, & (c'est pour l'ordinaire sur cela que roulent les plus importantes déterminations de la volonté) *nous faisons souvent de faux jugemens*, en ce que nous mesurons ces deux sortes de plaisirs & de douleurs par la différente distance où elles se trouvent à notre égard. Comme les objets qui sont près de nous, passent aisément pour être plus grands que d'autres d'une plus vaste circonférence qui sont plus éloignés ; de même à l'égard des biens & des maux, le présent prend ordinairement le dessus ; & dans la comparaison ceux qui sont éloignés, ont toujours du désavantage. Ainsi, la plupart des hommes, semblables à des héritiers prodigues, sont portés à croire qu'un petit bien présent est préférable à de grands biens à venir ; desorte que pour la possession présente de peu de chose ils renoncent à un grand héritage qui ne pourroit leur manquer. Or, que ce soit-là un *faux Jugement*, chacun doit le reconnoître.

tre, en quoique ce soit qu'il fasse confis-
 CHAP. XXI. ter son plaisir, parce que ce qui est à ve-
 nir, doit certainement devenir présent un
 jour; & alors ayant le même avantage de
 proximité, il se fera voir dans sa juste
 grandeur & mettra en jour la prévention
 déraisonnable de celui qui a jugé de son
 prix par des mesures inégales. Si dans le
 même moment qu'un homme prend un verre
 en main, (1) le plaisir qu'il trouve à boire
 étoit accompagné de cette douleur de tête
 & de ces maux d'estomac qui ne manquent
 pas d'arriver à certaines gens, peu d'heures
 après qu'ils ont trop bu, je ne crois pas que
 jamais personne voulût à ces conditions goû-
 ter du vin du bout des lèvres, quelque
 plaisir qu'il prît à en boire; & cepen-
 dant, ce même homme se remplit tous les
 jours de cette dangereuse liqueur, unique-
 ment déterminé à choisir le plus mauvais,
 par la seule illusion que lui fait une petite
 différence de tems. Mais, si le plaisir ou la
 douleur diminue si fort par le seul éloigne-
 ment de peu d'heures, à combien plus forte
 raison une plus grande distance produira-
 t-elle le même effet dans l'esprit d'un
 homme qui ne fait point, par un juste
 examen de la chose même, ce que le tems

(1) Voici comment *Montagne* a exprimé la même chose. *Si la douleur de teste, dit-il, venoit avant l'ivresse, nous nous garderions de trop boire: mais la volupté, pour nous tromper, marche devant & nous cache sa suite.* Essais, Tom. I. Liv. I. Chap. XXXVIII. p. 449. Edit de la Haye 1727.

l'obligera de faire en la lui mettant actuellement devant les yeux, c'est-à-dire, qui ne la considère pas comme présente pour en connoître au juste les véritables dimensions? C'est ainsi que nous nous trompons ordinairement nous-mêmes, par rapport au plaisir & à la douleur considérés en eux-mêmes, ou par rapport aux véritables degrés de bonheur ou de misère que les choses sont capables de produire; car ce qui est à venir perdant sa juste proportion à notre égard, nous préférons le présent comme plus considérable. Je ne parle point ici de ce *faux Jugement* par lequel ce qui est absent n'est pas seulement diminué, mais tout-à-fait anéanti dans l'esprit des hommes, quand ils jouissent de tout ce qu'ils peuvent obtenir pour le présent, & s'en mettent en possession, concluant faussement qu'il n'en arrivera aucun mal; car cela n'est pas fondé sur la comparaison qu'on peut faire de la grandeur d'un bien & d'un mal à venir, de quoi nous parlons présentement, mais sur une autre espèce de *faux Jugement* qui regarde le bien ou le mal considérés comme la cause & l'occasion du plaisir & de la douleur qui en doit provenir.

§. 64. C'est, ce me semble, la faible & étroite capacité de notre esprit qui est la cause des faux Jugemens que nous faisons en comparant le plaisir présent ou la douleur présente avec un plaisir ou une dou-

Quelles en
font les causes.

leur à venir. Neus ne saurions bien jouir de deux plaisirs à la fois ; & moins encore pouvons-nous guere jouir d'un plaisir dans le tems que nous sommes obsédés par la douleur. Le plaisir présent, s'il n'est extrêmement foible jusqu'à n'être presque rien du tout, remplit l'étroite capacité de notre ame ; & par-là s'empare de tout notre esprit, en sorte qu'il y laisse à peine aucune pensée de choses absentes. Ou si parmi nos plaisirs il s'en trouve quelques-uns qui ne nous frappent point assez vivement pour nous détourner de la considération des choses éloignées , nous avons pourtant une telle aversion pour la douleur , qu'une petite douleur éteint tous nos plaisirs. Un peu d'amertume mêlée dans la coupe , nous empêche d'en goûter la douceur ; & de-là vient que nous desirons à quelque prix que ce soit d'être délivrés du mal présent, que nous sommes portés à croire plus rude que tout autre mal absent , parce qu'au milieu de la douleur qui nous presse actuellement , nous ne nous trouvons capables d'aucun degré de bonheur. Les plaintes qu'on entend faire tous les jours aux hommes , en font une bonne preuve ; car le mal que chacun sent actuellement , est toujours le plus rude de tous , témoin ces cris qu'on entend sortir ordinairement de la bouche de ceux qui souffrent : *Ah ! toute autre douleur plutôt que celle-ci : Rien ne peut être plus insupportable que ce que j'endure présentement.* C'est pour

cela que nous employons tous nos efforts & toutes nos pensées à nous délivrer avant toutes choses du *mal présent*, considérant cette délivrance comme la première condition absolument nécessaire pour nous rendre heureux, quoi qu'il en puisse arriver. Dans le fort de la passion, nous nous figurons que rien ne peut surpasser ou presque égaler l'*inquiétude* qui nous presse si violemment. Et parce que l'abstinence d'un plaisir présent qui s'offre à nous, est une douleur, & qui même est souvent très-aigüe, à cause de la violence du desir qui est enflammé par la proximité & par les attraits de l'objet; il ne faut pas s'étonner qu'un tel sentiment agisse de la même manière que la douleur; qu'il diminue dans notre esprit l'idée de ce qui est à venir, & que par conséquent il nous force, pour ainsi dire, à l'embrasser aveuglément.

§. 65. Ajoutez à cela, qu'un bien absent, ou ce qui est la même chose, un plaisir à venir, & sur-tout, s'il est d'une espèce de plaisirs qui nous soient inconnus, est rarement capable de contrebalancer une *inquiétude* causée par une douleur, ou un desir actuellement présent. Car la grandeur de ce plaisir ne pouvant s'étendre au-delà du goût qu'on en recevra réellement quand on en aura la jouissance, les hommes ont assez de penchant à diminuer ce plaisir à venir, pour lui faire céder la place à quelque desir présent, & à conclure en eux-mêmes, que quand on en viendrait à l'épreuve, il ne ré-

pondroit peut-être pas à l'idée qu'on en donne, ni à l'opinion qu'on en a généralement, ayant souvent trouvé par leur propre expérience que non-seulement les plaisirs que d'autres ont exalté, leur ont paru fort insipides, mais que ce qui leur a causé à eux-mêmes beaucoup de plaisir dans un tems, les a choqués & leur a dépiu dans un autre; & qu'ainsi ils ne voient rien dans ce bien à venir pour quoi ils devroient renoncer à un plaisir qui s'offre actuellement à eux. Mais que cette maniere de juger soit déraisonnable, étant appliquée au bonheur que Dieu nous promet après cette vie, c'est ce qu'ils ne sauroient s'empêcher de reconnoître, à moins qu'ils ne disent que Dieu ne sauroit rendre heureux ceux qu'il a dessein de rendre tels effectivement. Car comme c'est-là ce qu'il se propose en les mettant dans l'état du bonheur, il faut nécessairement que cet état convienne à chacun de ceux qui y auront part; de sorte que supposé que leurs goûts soient là aussi différens qu'ils sont ici-bas, cette Manne céleste conviendra au palais de chacun d'eux. En voilà assez sur le sujet des *Faux Jugemens* que nous faisons du plaisir & de la douleur, à les considérer comme présens & à venir, lorsque les comparant ensemble, on regarde ce qui est absent comme à venir.

I I. §. 66. Pour ce qui est, en *second lieu*, des choses bonnes ou mauvaises *dans leurs conséquences*, & par l'*aptitude* qu'elles ont à nous procurer du bien ou du mal à l'avenir,

Faux Jugemens qu'on fait du Bien ou du Mal,

nous en jugeons faulſement en différentes manieres.

1. Lorsque nous jugeons que ces choses ne ſont pas capables de nous faire réellement autant de mal qu'elles le ſont effectivement.

2. Lorsque nous jugeons que bien, que les conféquences en ſoient fort importantes, elles ne ſont pourtant pas ſi certaines que le contraire ne puiſſe arriver, ou du moins qu'on ne puiſſe en éviter l'effet d'une maniere ou d'autre; comme par industrie, par adreſſe, par un changement de conduire, par la repentance, &c. Il ſeroit aiſé de montrer en détail que ce ſont-là tout autant de Jugemens déraiſonnables, ſi je les voulois examiner au long un par un; mais je me contenterai de remarquer en général, que c'eſt agir directement contre la raiſon que de haſarder un plus grand bien pour un plus petit, ſur des conjectures incertaines, & avant que d'être entré dans un juſte examen, proportionné à l'importance de la choſe, & à l'intérêt que nous avons de ne pas nous méprendre. C'eſt, à mon avis, ce que chacun eſt obligé d'avouer, & ſur-tout, ſ'il conſidere les cauſes ordinaires de ce faux Jugement, dont voici quelques-unes.

§. 67. I. Premièrement, l'Ignorance; car celui qui juge ſans ſ'inſtruire autant qu'il en eſt capable, ne peut ſ'exempter de mal juger.

CHAP. XXI.
confidérés
dans leurs
conféquences.

Quelles ſont
les cauſes de
cette eſpece
de faux Jugement.

II. La ſeconde eſt l'Inadvertence. Lorsqu'un homme ne fait aucune réflexion ſur

— cela même dont il est instruit, c'est une
 CHAP. XXI. ignorance affectée & présente qui séduit le
 Jugement autant que l'autre. Juger, c'est,
 pour ainsi dire, balancer un compte, & dé-
 terminer de quel côté est la différence. Si
 donc on assemble confusément & à la hâte
 l'un des côtés, & qu'on laisse échapper par
 négligence plusieurs sommes qui doivent
 faire partie du compte, cette précipitation
 ne produit pas moins de *faux Jugemens*
 qu'une parfaite ignorance. Or la cause la plus
 ordinaire de ce défaut, c'est la force prédo-
 minante de quelque sentiment présent de
 plaisir ou de douleur, augmentée par notre
 nature foible & passionnée, sur qui le pré-
 sent fait de si fortes impressions. L'entende-
 ment & la raison nous ont été donnés pour
 arrêter cette précipitation, si nous en vou-
 lons faire un bon usage, en considérant les
 choses en elles-mêmes, & jugeant alors
 sur ce que nous aurons vu. L'entendement
 sans liberté ne seroit d'aucun usage, & la
 liberté sans l'entendement (supposé que cela
 pût être) ne signifieroit rien. Si un homme
 voit ce qui peut lui faire du bien ou du mal,
 ce qui peut le rendre heureux ou malheu-
 reux, mais que du reste il ne soit pas capable
 de faire un pas pour s'avancer vers l'un ou
 s'éloigner de l'autre, en est-il mieux pour
 avoir l'usage de la vue? Et celui qui a la li-
 berté de courir çà & là dans une parfaite obs-
 curité, ne retire pas plus d'avantage de cette
 espèce de liberté, que s'il étoit balotté au gré

du vent comme ces bouteilles qui se forment sur la surface de l'eau. Si l'on est entraîné par une impulsion aveugle; que l'impulsion vienne de dedans ou de dehors, la différence n'est pas fort grande. Ainsi, le premier & le plus grand usage de la liberté consiste à réprimer ces précipitations aveugles, & la principale occupation doit être de s'arrêter, d'ouvrir les yeux, de regarder autour de soi, & de pénétrer dans les conséquences de ce qu'on va faire, autant que l'importance de la matière le requiert. Je n'entrerai point ici dans un plus grand examen pour faire voir combien la paresse, la négligence, la passion, l'emportement, le poids de la coutume ou des habitudes qu'on a contractées, contribuent ordinairement à produire ces faux Jugemens. Je me contenterai d'ajouter un autre faux Jugement dont je crois qu'il est nécessaire de parler, parce qu'on n'y fait peut-être pas beaucoup de réflexion, quoiqu'il ait une grande influence sur la conduite des hommes.

§. 68. Tous les hommes desirant d'être heureux, cela est incontestable: mais, comme nous avons déjà remarqué, lorsqu'ils sont exempts de douleur, ils sont sujets à prendre le premier plaisir qui leur vient sous la main, ou que la coutume leur a rendu agréable, & à en rester satisfaits: de sorte qu'étant heureux, jusqu'à ce que quelque nouveau desir les rendant *inquiets* vienne troubler cette félicité, & leur faire sentir qu'ils ne sont point heureux, ils ne regardent pas plus

=====
CHAP. XXI.

Nous Jugeons mal de ce qui est nécessaire à notre Bonheur.

loin, leur volonté ne se trouvant déterminée à aucune action qui les porte à la recherche de quelqu'autre bien connu ou apparent. Comme nous sommes convaincus par expérience, que nous ne saurions jouir de toute sorte de biens, mais que la possession de l'un exclut la jouissance de l'autre, nous ne fixons point nos desirs sur chaque bien qui paroît le plus excellent, à moins que nous ne le jugions nécessaire à notre bonheur; de sorte que, si nous croyons pouvoir être heureux sans en jouir, il ne nous touche point. C'est encore-là une occasion aux hommes de mal juger lorsqu'ils ne regardent pas comme nécessaire à leur bonheur ce qui l'est effectivement: Erreur qui nous séduit, & par rapport au choix du bien que nous avons en vue, & fort souvent par rapport aux moyens que nous employons pour l'obtenir, lorsque c'est un bien éloigné. Mais de quelque manière que nous nous trompions, soit en mettant notre bonheur où dans le fond il ne sauroit consister, soit en négligeant d'employer les moyens nécessaires pour nous y conduire, comme s'ils n'y pouvoient servir de rien; il est hors de doute que quiconque manque son principal but, qui est sa propre félicité, doit reconnoître qu'il n'a pas jugé droitement. Ce qui contribue à cette erreur, c'est le désagrément, réel ou supposé, des actions qui conduisent au bonheur: car les hommes s'imaginent qu'il est si fort contre l'ordre de se rendre malheureux soi-même

pour parvenir au bonheur, qu'ils ont beaucoup de peine à s'y résoudre.

§. 69. Ainsi, la dernière chose qui reste à examiner sur cette matière c'est, *s'il est au pouvoir d'un homme de changer l'agrément ou le désagrément qui accompagne quelque action particulière*; & il est visible qu'on peut le faire en plusieurs rencontres. Les hommes peuvent & doivent corriger leur palais, & se faire du goût pour des choses qui ne lui conviennent point, ou qu'ils supposent ne lui pas convenir. Le goût de l'ame n'est pas moins divers que celui du corps, & l'on peut y faire des changemens tout aussi bien qu'à ce dernier. C'est une erreur de s'imaginer, que les hommes ne sauroient changer leurs inclinations jusqu'à trouver du plaisir dans des actions pour lesquelles ils ont du dégoût & de l'indifférence, s'ils veulent s'y appliquer de tout leur pouvoir. En certains cas un juste examen de la chose produira ce changement; & dans la plupart, la pratique, l'application & la coutume feront le même effet. Quoiqu'on ait eui dire que le pain ou le tabac sont utiles à la santé, on peut en négliger l'usage à cause de l'indifférence ou du dégoût qu'on a pour ces deux choses; mais la raison & la réflexion venant à nous les rendre recommandables, on commence à en faire l'épreuve; & l'usage ou la coutume nous les fait trouver agréables. Il est certain qu'il en est de même à l'égard de la vertu. Les actions sont agréables ou désa-

=====
CHAP. XVII.

Nous pouvons changer l'agrément ou le désagrément que nous trouvons dans les choses.

CHAP. XXI. agréables, considérées en elles-mêmes, ou comme des moyens pour arriver à une fin plus excellente & plus désirable. Qu'un homme mange d'une viande bien assaisonnée & tout-à-fait à son goût, son ame peut être touchée du plaisir même qu'il trouve en mangeant, sans avoir égard à aucune autre fin; mais la considération du plaisir que donne la santé & la force du corps, à quoi cette viande contribue, peut y ajouter un nouveau goût, capable de nous faire avaler une potion fort désagréable. A ce dernier égard, une action ne devient plus ou moins agréable que par la considération de la fin qu'on se propose, & par la persuasion plus ou moins forte où l'on est, que cette action y conduit, ou qu'elle a une liaison nécessaire avec elle. Pour ce qui est du plaisir qui se trouve dans l'action même, il s'acquiert ou s'augmente beaucoup plus par l'usage & par la pratique. En effet l'expérience nous rend souvent agréable ce que nous regardions de loin avec aversion, & nous fait aimer, par la répétition des mêmes actes, ce qui peut-être nous avoit déplu au premier essai. Les habitudes sont de puissans charmes, & attachent un si grand plaisir à ce que nous nous accoutumons de faire, que nous ne saurions nous en abstenir, ou du moins omettre sans *inquiétude* les actions qu'une pratique habituelle nous a rendues propres & familières, & par même moyen recommandables. Quoique cela soit de la dernière évidence, & que chacun soit con-

vaincu par sa propre expérience, qu'il en peut venir là, c'est néanmoins un devoir que les hommes négligent si fort dans la conduite qu'ils tiennent par rapport au bonheur, qu'on regardera peut-être comme un paradoxe si je dis, que les hommes peuvent faire que des choses ou des actions leur soient plus ou moins agréables, & par-là remédier à cette disposition d'esprit, à laquelle on peut justement attribuer une grande partie de leurs égaremens. La mode & les opinions communément reçues ayant une fois établi de fausses notions dans le monde, & l'éducation & la coutume ayant formé de mauvaises habitudes, on perd enfin l'idée du juste prix des choses, & le goût des hommes se corrompt entièrement. Il faudroit donc prendre la peine de rectifier ce goût & de contracter des habitudes opposées qui pussent changer nos plaisirs, & nous faire aimer ce qui est nécessaire, ou qui peut contribuer à notre félicité. Chacun doit avouer que c'est-là ce qu'il peut faire; & quand un jour ayant perdu le bonheur, il se verra en proie à la misère, il confessera qu'il a eu tort de le négliger, & se condamnera lui-même pour cela. Je demande à chacun en particulier s'il ne lui est pas souvent arrivé de se reconnoître coupable à cet égard.

§. 70. Je ne m'étendrai pas présentement davantage sur les *faux Jugemens* des hommes, ni sur leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir; deux grandes sources des

CHAP. XXI.

Préférer le Vice à la Vertu, c'est visiblement mal juger.

égaremens où ils se précipitent malheureusement eux-mêmes. Cet examen pourroit fournir la matière d'un volume ; & ce n'est pas mon affaire d'entrer dans une telle discussion. Mais quelque fausses que soient les notions des hommes, ou quelque honteuse que soit leur négligence à l'égard de ce qui est en leur pouvoir ; & de quelque manière que ces fausses notions & cette négligence contribuent à les mettre hors du chemin du bonheur, & à leur faire prendre toutes ces différentes routes où nous les voyons engagés, il est pourtant certain que la morale établie sur ses véritables fondemens ne peut que déterminer à la vertu le choix de quiconque voudra prendre la peine d'examiner ses propres actions : & celui qui n'est pas raisonnable jusqu'à se faire une affaire de réfléchir sérieusement sur un bonheur & un malheur infini, qui peut arriver après cette vie, doit se condamner lui-même, comme ne faisant pas l'usage qu'il doit de son entendement. Les récompenses & les peines d'une autre vie que Dieu a établies pour donner plus de force à ses loix, sont d'une assez grande importance pour déterminer notre choix, contre tous les biens ou tous les maux de cette vie, lors même qu'on ne considère le bonheur ou le malheur à venir que comme possible ; de quoi personne ne peut douter. Quiconque dis-je, conviendra qu'un bonheur excellent & infini est une suite possible de la bonne vie qu'on aura menée sur la terre, & un état opposé

à la récompense possible d'une conduite déré-
glée, un tel homme doit nécessairement avouer CHAP. XXI.
qu'il juge très-mal, s'il ne conclut pas de là,
qu'une bonne vie jointe à l'espérance d'une
éternelle félicité qui peut arriver, est préfé-
rable à une mauvaise vie accompagnée de la
crainte d'une misère affreuse dans laquelle il
est fort possible que le méchant se trouve un
jour enveloppé, ou pour le moins, de l'épou-
ventable & incertaine espérance d'être anni-
hilé. Tout cela est de la dernière évidence,
supposé même que les gens de bien n'eussent
que des maux à effuyer dans ce monde, &
que les méchants y jouissent d'une perpétuelle
félicité, ce qui pour l'ordinaire prend un
tour si opposé que les méchants n'ont pas
grand sujet de se glorifier de la différence de
leur état, par rapport même aux biens dont
ils jouissent actuellement, ou plutôt qu'à bien
considérer toutes choses, ils sont à mon avis,
les plus mal partagés, même dans cette vie.
Mais, lorsqu'on met en balance un bonheur
infini avec une infinie misère, si le pis qui
puisse arriver à l'homme de bien, supposé
qu'il se trompe, est le plus grand avantage
que le méchant puisse obtenir, au cas qu'il
vienne à rencontrer juste, qui est l'homme
qui peut en courir le hasard, s'il n'a tout-
à-fait perdu l'esprit? Qui pourroit, dis-je,
être assez fou pour résoudre en soi-même de
s'exposer à un danger possible d'être infini-
ment malheureux, en sorte qu'il n'y ait rien
à gagner pour lui que le pur néant, s'il vient

 CHAP. XXI.

à échapper à ce danger ? L'homme de bien ; au contraire , hasarde le néant contre un bonheur infini dont il doit jouir au cas que le succès suive son attente. Si son espérance se trouve bien fondée , il est éternellement heureux ; & s'il se trompe , il n'est pas malheureux , il ne sent rien. D'un autre côté , si le méchant a raison , il n'est pas heureux , & s'il se trompe , il est infiniment misérable. N'est-ce pas un des plus visibles dérèglemens d'esprit où les hommes puissent tomber , que de ne pas voir du premier coup d'œil quel parti doit être préféré dans cette rencontre ? J'ai évité de rien dire de la certitude ou de la probabilité d'un état à venir ; parce que je n'ai d'autre dessein en cet endroit que de montrer le faux Jugement dont chacun doit se reconnoître coupable selon ses propres principes , quels qu'ils puissent être , lorsque pour quelque considération que ce soit il s'abandonne aux courtes voluptés d'une vie dérégulée , dans le tems qu'il fait d'une manière à n'en pouvoir douter , qu'une vie après celle-ci est , tout au moins , une chose possible.

§. 71. Pour conclure cette discussion sur la liberté de l'homme , je ne puis m'empêcher de dire , que la première fois que ce livre vit le jour , je commençai à craindre qu'il n'y eût quelque méprise dans ce Chapitre tel qu'il étoit alors. Un de mes amis eut la même pensée après la publication de l'ouvrage , quoiqu'il ne pût m'in-

diquer précisément ce qui lui étoit suspect. C'est ce qui m'obligea à revoir ce Chapitre avec plus d'exactitude ; & ayant jeté par hasard les yeux sur une méprise presque imperceptible que j'avois faite en mettant un mot pour un autre, ce qui ne sembloit être d'aucune conséquence, cette découverte me donna les nouvelles ouvertures que je soumets présentement au jugement des savans, & dont voici l'abrégé. La *liberté* est une puissance d'agir ou de ne pas agir, selon que notre esprit se détermine à l'un ou à l'autre. Le pouvoir de diriger les *facultés opératives*, au mouvement, au repos, dans les cas particuliers, c'est ce que nous appellons la *volonté*. Ce qui dans le cours de nos actions volontaires détermine la *volonté* à quelque changement d'opération, est quelque *inquiétude* présente, qui consiste dans le *desir* ou qui du moins en est toujours accompagnée. Le *desir* est toujours excité par le mal, en vue de le fuir ; parce qu'une totale exemption de douleur fait toujours une partie nécessaire de notre félicité. Mais chaque *bien*, ni même chaque *bien plus excellent* n'émeut pas constamment le desir, parce qu'il peut ne pas faire, ou n'être pas considéré comme faisant une partie nécessaire de notre bonheur ; car tout ce que nous desirons c'est uniquement d'être heureux. Mais, quoique ce desir général d'être heureux agisse constamment & invariablement dans l'homme,

CHAP. XXI.

nous pouvons suspendre la satisfaction de chaque desir particulier, & empêcher qu'il ne détermine la volonté à faire quoique ce soit qui tende à cette satisfaction, jusqu'à ce que nous ayons examiné mûrement, si le bien particulier qui se montre à nous & que nous desirons dans ce tems-là fait partie de notre bonheur réel, ou bien s'il y est contraire, ou non. Le résultat de notre jugement en conséquence de cet examen, c'est ce qui, pour ainsi dire, détermine en dernier ressort l'homme, qui ne fauroit être *libre* si sa volonté étoit déterminée par autre chose que par son propre *desir* guidé par son propre jugement.

Je fais que certaines gens font consister la liberté dans une certaine indifférence de l'homme, antécédente à la détermination de sa *volonté*. Je souhaiterois que ceux qui font tant de fond sur cette *indifférence antécédente*, comme ils parlent, nous eussent dit, nettement si cette indifférence qu'ils supposent, précède la connoissance & le jugement de l'entendement, aussi bien que la détermination de la volonté; car il est bien mal-aisé de la placer entre ces deux termes, je veux dire immédiatement après le jugement de l'entendement & avant la détermination de la volonté, parce que la détermination de la volonté suit immédiatement le jugement de l'entendement: & d'ailleurs, placer la liberté dans une indifférence qui précède la pensée & le jugement de l'en-

tendement, c'est ce me semble, faire con-
sister la liberté dans un état de ténèbres
où l'on ne peut ni voir, ni dire ce que c'est :
c'est du moins la placer dans un sujet inca-
pable de liberté, nul Agent n'étant jugé
capable de liberté qu'en conséquence de la
pensée & du jugement qu'on reconnoît en
lui. Comme je ne suis pas délicat en fait
d'expressions, je consens à dire avec ceux
qui aiment à parler ainsi, que la liberté
consiste dans une indifférence qui reste après
le jugement de l'entendement, & même
après la détermination de la volonté : ce
qui n'est pas une indifférence de l'homme ;
(car après que l'homme a une fois jugé
ce qu'il est meilleur de faire ou de ne pas
faire, il n'est plus indifférent) mais une
indifférence des puissances actives ou opé-
ratives de l'homme, lesquelles demeurant
tout autant capables d'agir ou de ne pas
agir, après qu'avant la détermination de la
volonté, sont dans un état qu'on peut ap-
peller indifférence, si l'on veut, & aussi loin
que cette indifférence s'étend ; jusques là
l'homme est libre, & non au-delà. Par
exemple, j'ai la puissance de mouvoir ma
main, ou de la laisser en repos : cette fa-
culté opérative est indifférente au mouve-
ment & au repos de ma main ; je suis libre
à cet égard. Ma volonté vient-elle à dé-
terminer cette puissance opérative au re-
pos, je suis encore libre, parce que l'in-
différence de cette puissance opérative qui

est en moi d'agir ou de ne pas agir reste en-
 core ; la puissance de mouvoir ma main,
 n'étant nullement diminuée par la déter-
 mination de ma volonté qui à présent or-
 donne le repos. L'indifférence de cette puis-
 sance à agir ou à ne pas agir , est toute
 telle qu'elle étoit auparavant , comme il pa-
 roîtra, si la volonté veut en faire l'épreu-
 ve en ordonnant le contraire. Mais , si
 pendant le tems que ma main est en re-
 pos, elle vient à être saisie d'une soudai-
 ne paralysie, l'indifférence de cette puis-
 sance opérative est détruite, & ma liberté avec
 elle ; je n'ai plus de liberté à cet égard,
 mais je suis dans la nécessité de laisser ma
 main en repos. D'un autre côté si ma main
 est mise en mouvement par une convul-
 sion, l'indifférence de cette faculté opérati-
 ve s'évanouit ; & en ce cas-là ma liberté
 est détruite, parce que je suis dans la né-
 cessité de laisser mouvoir ma main. J'ai
 ajouté ceci pour faire voir dans quelle sorte
 d'indifférence ; il me parôit que la liberté
 consiste précisément , & qu'elle ne peut
 consister dans aucune autre, réelle ou ima-
 ginaire.

§ 7. Il est d'une si grande importan-
 ce d'avoir de véritables notions sur la na-
 ture & l'étendue de la *liberté*, que j'es-
 pere qu'on me pardonnera cette digression
 où m'a engagé le desir d'éclaircir une ma-
 tière si importante. Mes idées de *volonté*, de
volition, de *liberté* & de *nécessité* se pré-

ſentoient naturellement dans ce Chapitre de la *puissance*. J'exposai mes pensées sur toutes ces choses dans la première édition de cet ouvrage, suivant les lumières que j'avois alors; mais en qualité d'amateur sincère de la vérité qui n'adore nullement ses propres conceptions, j'avoue que j'ai fait quelque changement dans mon opinion, croyant y être suffisamment autorisé par des raisons que j'ai découvertes depuis la première publication de ce livre. Dans ce que j'écrivis d'abord, je suivis avec une entière indifférence, la vérité, où je croyois qu'elle me conduisoit. Mais, comme je ne suis pas assez vain pour prétendre à l'infaillibilité, ni si entêté d'un faux honneur que je veuille cacher mes fautes de peur de ternir ma réputation, je n'ai pas eu honte de publier, dans le même dessein de suivre sincèrement la vérité, ce qu'une recherche plus exacte m'a fait connoître. Il pourra bien arriver que certaines gens croiront mes premières pensées plus justes; que d'autres, comme j'en ai déjà trouvé, approuveront les dernières; & que quelques-uns ne trouveront ni les unes ni les autres à leur gré. Je ne serai nullement surpris d'une telle diversité de sentimens; parce que c'est une chose assez rare parmi les hommes que de raisonner sans aucune prévention sur des points controversés; & que d'ailleurs il n'est pas fort aisé de faire des déductions exactes dans des sujets abstraits, & sur-tout

lorsqu'elles font de quelque étendue. C'est
 CHAF. XXI. pourquoi je me croirai fort redevable à qui-
 conque voudra prendre la peine d'éclaircir
 sincèrement les difficultés qui peuvent res-
 ter dans cette matiere de la liberté, soit
 en raisonnant sur les fondemens que je viens
 de poser, ou sur quelqu'autre que ce soit.
 Du reste, avant que de finir ce Chapi-
 tre, je crois que, pour avoir des idées plus
 distinctes de la *puissance*, il ne sera ni hors
 de propos, ni inutile de prendre une plus
 exacte connoissance de ce qu'on nomme *ac-
 tion*. J'ai déjà dit * au commencement de ce
 Chapitre, qu'il n'y a que deux sortes d'*actions*
 dont nous ayons l'idée, savoir le mouve-
 ment & la pensée. Or, quoiqu'on donne à ces
 deux choses le nom d'*action*, & qu'on les
 considère comme telles, on trouvera pour-
 tant, à les considérer de près, que cette
 qualité ne leur convient pas toujours par-
 faitement. Et, si je ne me trompe, il y
 a des exemples de ces deux especes de cho-
 ses, qu'on reconnoitra, après les avoir
 examinées exactement, pour des *passions*
 plutôt que pour des *actions*, & par consé-
 quent, pour de simples effets de puissances
 passives dans des sujets qui pourtant pas-
 sent à l'occasion pour véritables agents. Car
 dans ces exemples, la substance en qui se
 trouve le mouvement ou la pensée, reçoit
 purement de dehors l'impression par où l'ac-
 tion lui est communiquée, & ainsi, elle n'a-
 git que par la seule capacité qu'elle a de re-

* §. 4.

cevoir une telle impression de la part de ~~quelqu'agent extérieur~~ ; de sorte qu'en ce CHAP. XXI cas-là, la *puissance* n'est pas proprement dans le sujet une puissance active, mais une pure capacité passive. Quelquefois, la substance ou l'agent se met en action par sa propre puissance, & c'est-là proprement une *puissance active*. On appelle *action* toute modification qui se trouve dans une substance, par laquelle modification cette substance produit quelque effet ; par exemple, qu'une substance solide agisse par le moyen du mouvement sur les idées sensibles de quelque'autre substance, ou y cause quelque altération, nous donnons à cette modification du mouvement le nom d'*action*. Cependant, à bien considérer la chose, ce mouvement n'est dans cette substance solide qu'une simple passion, si elle le reçoit uniquement de quelque agent extérieur. Et par conséquent, la *puissance active* de mouvoir ne se trouve dans aucune substance, qui étant en repos ne sauroit commencer le mouvement en elle-même, ou dans quelque'autre substance. De même, à l'égard de la *pensée*, la puissance de recevoir des idées ou des pensées par l'opération de quelque substance extérieure, s'appelle *puissance* de penser ; mais ce n'est dans le fond qu'une *puissance passive*, ou une simple capacité. Mais le pouvoir que nous avons de rappeler, quand nous voulons, des idées absentes, & de comparer ensemble celles que nous jugeons à propos, est véritable-

ment un *pouvoir actif*. Cette réflexion peut nous empêcher de tomber, à l'égard de ce qu'on nomme *puissance & action*, dans des erreurs où la Grammaire & le tour ordinaire des Langues peuvent nous engager facilement; parce que ce qui est signifié par les verbes que les Grammairiens nomment *actifs*, ne signifie pas toujours l'*action*: Par exemple, ces propositions: *Je vois la lune ou une étoile, je sens la chaleur du soleil*, quoiqu'exprimées par un verbe actif, ne signifient en moi aucune action par où j'opere sur ces substances, mais seulement la reception des idées de lumière, de rondeur & de chaleur, en quoi je ne suis point actif, mais purement passif; de sorte que, posé l'état où sont mes yeux ou mon corps, je ne saurois éviter de recevoir ces idées. Mais, lorsque je tourne mes yeux d'un autre côté, ou que j'éloigne mon corps des rayons du soleil, je suis proprement actif, parce que par mon propre choix, & par une puissance que j'ai en moi-même, je me donne ce mouvement-là; & une telle action est la production d'une *puissance active*.

§. 73. Jusqu'ici j'ai exposé comme dans un petit tableau nos idées originales d'où toutes les autres viennent, & dont elles sont composées. De sorte que, si l'on vouloit examiner ces dernières en philosophe, & voir qu'elles en sont les causes & la matière, je crois qu'on pourroit les réduire

à ce petit nombre d'idées primitives & originales, savoir.

L'étendue.

La solidité.

La mobilité, ou la puissance d'être mu :
Idées que nous recevons du corps par le moyen des sens.

La perceptivité, ou la puissance d'appercevoir ou de penser.

La motivité, ou la puissance de mouvoir.
(Qu'on me permette (1) de me servir de ces deux mots nouveaux, de peur qu'on ne pût mal ma pensée si j'employois les termes usités qui sont équivoques dans cette rencontre.)

Ces deux dernières idées nous viennent dans l'esprit par voie de réflexion. Si nous leur joignons.

L'existence,

La durée,

& le nombre,

qui nous viennent par les deux voies de sensation & de réflexion, nous aurons peut-être toutes les idées originales d'où dépen-

(1) Si M. Locke s'excuse à ses Lecteurs de ce qu'il emploie ces deux mots, je dois le faire à plus forte raison, parce que la Langue Françoisé permet beaucoup moins que l'Angloise qu'on fabrique de nouveaux termes. Mais dans un Ouvrage de pur raisonnement, comme celui-ci, rempli de disquisitions si fines & si abstraites, l'on ne peut éviter de faire des mots, pour pouvoir exprimer de nouvelles idées. Nos plus grands puristes conviendront sans doute que dans un tel cas c'est une liberté qu'on doit prendre, sans craindre de choquer leur délicatesse.

CHAP. XXI. — dent toutes les autres. Car par ces idées-là, nous pourrions expliquer, si je ne me trompe, la nature des couleurs, des sons, des goûts, des odeurs & de toutes les autres idées que nous avons, si nos facultés étoient assez subtiles pour appercevoir les différentes modifications d'étendue, & les divers mouvemens des petits corps qui produisent en nous toutes ces différentes sensations. Mais comme je me propose dans cet ouvrage d'examiner quelle est la connoissance que l'esprit humain a des choses par le moyen des idées qu'il en reçoit, selon que Dieu l'en a rendu capable, & comment il vient à acquérir cette connoissance, plutôt que de rechercher les causes de ces idées & la maniere dont elles sont produites; je ne m'engagerai point à considérer en physicien la forme particuliere des corps, & la configuration des parties, par où ils ont le pouvoir de produire en nous les idées de leurs qualités sensibles. Il suffit, pour mon dessein, que j'observe, par exemple, que l'*or* ou le *saffran* ont la puissance de produire en nous l'idée du *jaune*, & la *neige* ou le *lait* celle du *blanc*, idée que nous pouvons avoir seulement par le moyen de la vue, sans que je m'amuse à examiner la contexture des parties de ces corps; non plus que les figures particulieres ou les mouvemens des particules qui sont réfléchies de leur surface pour causer en nous ces sensations particulieres; quoi-

qu'au fond, si non contents de considérer CHAP. XXI.
 purement & simplement les idées que nous
 trouvons en nous-mêmes, nous voulons en
 rechercher les causes, nous ne puissions
 concevoir qu'il y ait dans les objets sensi-
 bles aucune autre chose par où ils produi-
 sent différentes idées en nous, que la dif-
 férente grosseur, figure, nombre, con-
 texture & mouvement de leurs parties in-
 sensibles.



C H A P I T R E X X I I .

Des Modes Mixtes.

§. I. **A**P R È S avoir traité des *modes*
simples dans les Chapitres précédens, &
 donné divers exemples de quelques-uns
 des plus considérables, pour faire voir ce
 qu'ils sont, & comment nous venons à les
 acquérir, il nous faut examiner ensuite les
modes que nous appellons *mixtes*, comme
 sont les idées complexes que nous désignons
 par les noms d'*obligation*, d'*amitié*, de *men-
 songe*, &c. qui ne sont que diverses com-
 binaisons d'*idées simples* de différentes es-
 peces. Je leur ai donné le nom de *modes*
mixtes, pour les distinguer des *modes* plus
 simples, qui ne sont composés que d'idées
 simples de la même espece. Et d'ailleurs,
 comme ces *modes mixtes* sont de certaines

CHAP. XXII.

Ce que c'est
 que les Modes
 Mixtes.

————— combinaisons d'idées simples, qu'on ne re-
 CHAP. XXII. garde pas comme des marques caractéristi-
 ques d'aucun être qui ait une existence fixe ,
 mais comme des idées détachées & indé-
 pendantes, que l'esprit joint ensemble, elles
 sont par-là distinguées des idées complexes
 des substances.

Il sont for-
 més par l'Es-
 prit.

§. 2. L'expérience nous montre évidem-
 ment, que l'esprit est purement passif à
 l'égard de ses idées simples, & qu'il les
 reçoit toutes de l'existence & des opérations
 des choses, selon que la sensation ou la
 réflexion les lui présente, sans qu'il soit
 capable d'en former aucune de lui-même.
 Mais, si nous examinons avec attention les
 idées que j'appelle *modes mixtes* & dont
 nous parlons présentement, nous trouve-
 rons qu'elles ont une autre origine. En
 effet, l'esprit agit souvent par lui-même
 en faisant ces différentes combinaisons; car
 ayant une fois reçu des idées simples, il
 peut les joindre & combiner en diverses
 manières, & faire par-là différentes idées
 complexes, sans considérer si elles existent
 ainsi réunies dans la nature. Et delà vient,
 à mon avis, qu'on donne à ces sortes d'idées
 le nom de *notion*; comme si leur origine
 & leur continuelle existence étoient plutôt
 fondées sur les pensées des hommes que sur
 la nature même des choses, & qu'il suffit,
 pour former ces idées-là, que l'esprit joi-
 gnît ensemble leurs différentes parties, &
 qu'elles subsistassent ainsi réunies dans l'en-

entendement, sans examiner si elles avoient ;
 hors de-la, aucune existence réelle. Je ne
 nie pourtant pas, que plusieurs de ces idées
 ne puissent être déduites de l'observation
 & de l'existence de plusieurs idées simples,
 combinées de la même manière qu'elles sont
 réunies dans l'entendement. Car celui qui
 le premier forma l'idée de *l'hyprocrisie*,
 peut l'avoir reçue d'abord de la réflexion
 qu'il fit sur quelque personne qui faisoit
 parade des bonnes qualités qu'il n'avoit pas ;
 ou avoir formé cette idée dans son esprit
 sans avoir eu un tel modèle devant ses yeux.
 En effet, il est évident, que lorsque les hom-
 mes commencerent à discourir entr'eux, & à
 entrer en société, plusieurs de ces idées com-
 plexes qui étoient des suites des réglemens
 établis parmi eux, ont été nécessairement dans
 l'esprit des hommes, avant que d'exister nulle
 autre part, & que les idées attachées à ces
 mots ont été formées (1) avant que les com-
 binaisons que ces mots & ces idées représen-
 toient, eussent existé.

§. 3. A la vérité, présentement que les
 Langues sont formées & qu'elles abondent en
 termes qui expriment ces combinaisons, c'est
 par l'explication des termes même qui servent

On les ac-
 quiert quel-
 quefois par
 l'explication
 des termes
 qui servent à
 les exprimer.

(1) Supposé, par exemple, que le premier homme
 ait fait une Loi contre le crime qui consiste à tuer
 son pere ou sa mere, en le désignant par le terme de
Parricide, avant qu'un tel crime eût été commis, il
 est visible que l'idée complexe que le mot de *Parricide*
 signifie, n'exista d'abord que dans l'Esprit du Législa-
 teur & de ceux à qui cette Loi fut notifiée.

CHAP. XXII. à les exprimer qu'on acquiert ordinairement ces idées complexes; car comme elles sont composées d'un certain nombre d'idées simples combinées ensemble, elles peuvent, par le moyen des mots qui expriment ces idées simples, être présentées à l'esprit de celui qui entend ces mots, quoique l'existence réelle des choses n'eût jamais fait naître dans son esprit une telle combinaison d'idées simples. Ainsi un homme peut venir à se représenter l'idée de ce qu'on nomme *meurtre* ou *sacrilege*, si on lui fait une énumération des idées simples que ces deux mots signifient, sans qu'il ait jamais vu commettre ni l'un ni l'autre de ces crimes.

Les noms attachent les parties des Modes Mixtes à une seule idée.

§. 4. Chaque mode mixte étant composé de plusieurs idées simples, distinctes les unes des autres, il semble raisonnable de rechercher *d'où c'est ce qu'il tire son unité*, & comment une telle multitude particulière d'idées vient à faire une seule idée, puisque cette combinaison n'existe pas toujours réellement dans la nature des choses. Il est évident, que l'unité de ces modes vient d'un acte de l'esprit qui combine ensemble ces différentes idées simples, & les considère comme une seule idée complexe qui renferme toutes ces diverses parties: & ce qui est la marque de cette union, ou qu'on regarde en général comme ce qui la détermine exactement, c'est le nom qu'on donne à cette combinaison d'idées. Car, c'est sur les noms que les hommes reglent ordinairement le compte qu'ils font d'autant d'es-

pieces distinctes des modes mixtes ; & il arrive =====
 rarement qu'ils reçoivent ou considerent au- CHAP. XXII.
 cun nombre d'idées simples comme faisant une
 idée complexe , excepté les collections qui
 sont désignées par certains noms. Ainsi quoi-
 que le crime de celui qui tue un vieillard,
 soit , de sa nature , aussi propre à former une
 idée complexe , que le crime de celui qui tue
 son pere ; cependant parce qu'il n'y a point
 de nom qui signifie précisément le premier ,
 comme il y a le mot de *parricide* pour désigner
 le dernier , on ne regarde pas le premier
 comme une particuliere idée complexe , ou
 comme une espece d'action distincte de celle
 par laquelle on tue un jeune-homme , ou
 quelqu'autre homme que ce soit.

§. 5. Si nous poussons un peu plus loin Pourquoi les
 nos recherches pour voir ce qui détermine les hommes font
 hommes à convertir diverses combinaisons des Modes
 d'idées simples en autant de modes distincts , Mixtes.
 pendant qu'ils en négligent d'autres , qui , à
 considérer la nature même des choses , sont
 aussi propres à être combinées & à former
 des idées distinctes , nous en trouvons la rai-
 son dans le but même du langage. Car les
 hommes l'ayant institué pour se faire connoî-
 tre ou se communiquer leurs pensées les uns
 aux autres , aussi promptement qu'ils peu-
 vent , ils font d'ordinaire de ces sortes de
 collections d'idées qu'ils convertissent en
 modes complexes auxquels ils donnent cer-
 tains noms , selon qu'ils en ont besoin par
 rapport à leur maniere de vivre & à leur

~~_____~~
 CHAP. XXII. conversation ordinaire. Pour les autres idées qu'ils ont rarement occasion de faire entrer dans leurs discours, ils les laissent détachées, & sans noms qui les puissent lier ensemble, aimant mieux, lorsqu'ils en ont besoin, compter l'une après l'autre toutes les idées qui les composent, que de se charger la mémoire d'idées complexes & de leurs noms, dont ils n'auront que rarement, & peut-être jamais aucune occasion de se servir.

Comment dans une langue, il y a des mots qu'on ne peut exprimer dans une autre par des mots qui leur répondent.

§. 6. Il paroît de-là comment il arrive, *Qu'il y a dans chaque Langue des termes particuliers qu'on ne peut rendre mot pour mot dans une autre.* Car les coutumes, les mœurs, & les usages d'une nation faisant tout autant de combinaisons d'idées, qui sont familières & nécessaires à un peuple, & qu'un autre peuple n'a jamais eu occasion de former, ni peut-être même de connoître en aucune manière, les peuples qui font usage de ces sortes de combinaisons y attachent communément des noms, pour éviter de longues périphrases dans des choses dont ils parlent tous les jours; & de-là ces combinaisons deviennent dans leur esprit tout autant d'idées complexes, entièrement distinctes. Ainsi * l'ostracisme parmi les Grecs & la † proscription parmi les Romains, étoient des mots que les autres langues ne pouvoient exprimer par d'autres termes qui y répondissent exactement, parce que ces mots signifient parmi le Grecs & les Romains des idées complexes qui ne se rencontroient pas dans l'es-

* Οστρακισμός.
 † Proscriptio.

prit des autres peuples. Par-tout où de telles coutumes n'étoient point en usage, on n'y avoit aucune notion de ces sortes d'actions & l'on ne s'y servoit point de semblables combinaisons d'idées jointes, &, pour ainsi dire, liées ensemble par des termes particuliers; & par conséquent, dans tous ces pays il n'y avoit point de noms pour les exprimer.

§. 7. Par-là nous pouvons voir aussi la raison pourquoi les Langues sont sujettes à de continuel^s changemens, pourquoi elles adoptent des mots nouveaux & en abandonnent d'autres qui ont été en usage depuis long-tems. C'est que le changement qui arrive dans les coutumes & dans les opinions, introduisant en même tems de nouvelles combinaisons d'idées dont on est souvent obligé de s'entretenir en soi-même & avec les autres hommes, on leur donne des noms pour éviter de longues périphrases; ce qui fait qu'elles deviennent de nouvelles especes de modes complexes. Pour être convaincu, combien d'idées différentes sont comprises par ce moyen dans un seul mot, & combien on épargne par-là de tems, il ne faut que prendre la peine de faire une énumération de toutes les idées qu'emportent ces deux termes de Palais, *Surjeance* ou *Appel*, & d'employer à la place de l'un de ces mots une périphrase pour en faire comprendre le sens à un autre.

§. 8. Quoique je doive avoir occasion d'examiner cela plus au long, quand je vien-

=====
CHAP. XXII.

Pourquoi les Langues changent.

Où existent les Modes Mixtes.

~~Je~~ CHAP. XXII. drai à traiter des * *mots* & de leur usage, je ne pouvois pourtant pas éviter de faire quelque réflexion en passant sur les noms des modes mixtes, qui étant des combinaisons d'idées simples purement *transitoires*, qui n'existent que peu de tems, & cela simplement dans l'esprit des hommes, où même leur existence ne s'étend point au-delà du tems qu'elles sont l'objet actuel de la pensée, n'ont par conséquent l'apparence d'une existence constante & durable, nulle autre part que dans les mots dont on se sert pour les exprimer, lesquels par ce'a même sont fort sujets à être pris pour les idées mêmes qu'ils signifient. En effet, si nous examinons où existe l'idée d'un *triomphe* ou d'une *apothéose*, il est évident qu'aucune de ces idées ne sauroit exister nulle part tout à la fois dans les choses même, parce que ce sont des actions qui demandent du tems pour être exécutées, & qui ne pourroient jamais exister toutes ensemble. Pour ce qui est de l'esprit des hommes, où l'on suppose que se trouvent les idées de ces actions, elles y ont aussi une existence fort incertaine; c'est pourquoi nous sommes portés à l'attacher à des noms qui les excitent en nous.

Comment nous acquérons les idées des Modes Mixtes.

§. 9. Au reste, c'est par trois moyens que nous acquérons ces idées complexes de modes mixtes. I. Par l'expérience & l'observation de choses même: ainsi, en voyant deux hommes *lutter*, ou faire des armes, nous acquérons l'idée de ces deux sortes d'exerci-

ces. II. Par l'invention, ou l'assemblage volontaire de différentes idées simples que nous joignons ensemble dans notre esprit : ainsi celui qui le premier inventa l'imprimerie ou la gravure, en avoit l'idée dans l'esprit, avant qu'aucun de ces arts eût jamais existé. III. Le troisième moyen par où nous acquérons plus ordinairement des idées de modes mixtes, c'est par l'explication qu'on nous donne des termes qui expriment les actions que nous n'avons jamais vues, ou des notions que nous ne saurions voir, en nous présentant une à une toutes les idées dont ces actions doivent être composées, & les peignant, pour ainsi-dire, à notre imagination. Car après avoir reçu des idées simples dans l'esprit par voie de sensation & de réflexion, & avoir appris par l'usage les noms qu'on leur donne, nous pouvons par le moyen de ces noms représenter à une autre personne l'idée complexe que nous voulons lui faire concevoir, pourvu qu'elle ne renferme aucune idée simple qui ne lui soit connue, & qu'il n'exprime par le même nom que nous. Car toutes nos idées complexes peuvent être réduites aux idées simples dont elles sont originairement composées, quoique peut-être leurs parties immédiates soient aussi des idées complexes. Ainsi, le mode mixte exprimé par le mot de mensonge, comprend ces idées simples : 1. des sons articulés : 2. certaines idées dans l'esprit de celui qui parle : 3. des mots qui sont les signes de ces idées : 4. l'union de ces signes

joints ensemble par affirmation ou par négation, autrement que les idées qu'ils signifient ne le font dans l'esprit de celui qui parle. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire de pousser plus loin l'analyse de cette idée complexe que nous appellons *mensonge*. Ce que je viens de dire suffit, pour faire voir qu'elle est composée d'idées simples: & il ne pourroit être que fort ennuyeux à mon lecteur si j'allois lui faire un plus grand détail de chaque idée simple qui fait partie de cette idée complexe, ce qu'il peut aisément déduire par lui-même de ce qui a été dit ci-dessus. Nous pouvons faire la même chose à l'égard de toutes nos idées complexes sans exception; car quelque complexes qu'elles soient, elles peuvent enfin être réduites à des idées simples, uniques matériaux des connoissances ou des pensées que nous avons, ou que nous pouvons avoir. Et il ne faut pas appréhender, que par-là notre esprit se trouve réduit à un trop petit nombre d'idées, si l'on considère quel fond inépuisable de modes simples nous est fourni par le nombre & la figure seulement. Il est aisé d'imaginer après cela que les modes mixtes qui contiennent diverses combinaisons de différentes idées simples & de leurs modes dont le nombre est infini, sont bien éloignés d'être en petit nombre & renfermées dans des bornes fort étroites. Nous verrons même, avant que de finir cet ouvrage, que personne n'a sujet de craindre de n'avoir pas un chan p. assez vaste pour donner essor à ses pensées; quoiqu'à

mon avis elles se réduisent toutes aux idées simples que nous recevons de la *sensation* ou de la *réflexion*, & de leurs différentes combinaisons. CHA. XXII.

§. 10. Une chose qui mérite d'être examinée, c'est, *lesquelles de toutes nos idées simples ont été le plus modifiées, & ont servi à composer le plus de modes mixtes, qu'on ait désigné par des noms particuliers.* Ce sont les trois suivantes; la *pensée*, le *mouvement*, deux idées auxquelles se réduisent toutes les actions, & la *puissance*, d'où l'on conçoit que ses actions découlent. Ces idées simples de pensée, de mouvement, & de puissance ont, dis-je, reçu plus de modifications qu'aucune autre; & c'est de leurs modifications qu'on a formé plus de modes complexes, désignés par des noms particuliers. Car comme la grande affaire du genre humain consiste dans l'action, & que c'est à l'action que se rapporte tout ce qui fait le sujet des loix, il ne faut pas s'étonner qu'on ait pris connoissance des différents modes de penser & de mouvoir, qu'on ait observé les idées, qu'on les ait comme enregistrées dans la mémoire, & qu'on leur ait donné des noms; sans quoi les loix n'auroient pu être faites, ni le vice ou le dérèglement réprimé. Il n'auroit guere pu y avoir non plus de commerce avec les hommes, sans le secours de telles idées complexes, exprimées par certains noms particuliers; c'est pourquoi ils ont établi des noms, & supposé dans leur esprit des idées

Les idées qui ont été le plus modifiées, sont celles du mouvement, de la Pensée & de la Puissance.

CHAP. XXII. fixes de modes de diverses actions, distinguées par leurs causes, moyens, objets, fins, instrumens, tems, lieu, & autres circonstances, comme aussi des idées de leurs différentes *puissances* qui se rapportent à ces actions; telle est la *hardiesse* qui est la puissance de faire ou de dire ce qu'on veut, devant d'autres personnes, sans craindre, ou se dérocer le moins du monde: puissance qui par rapport à cette dernière partie qui regarde le discours, avoit un nom particulier * parmi les Grecs. Or cette puissance ou *aptitude* qui se trouve dans un homme de faire une chose, constitue l'idée que nous nommons *habitude*, lorsqu'on a acquis cette puissance en faisant souvent la même chose; & quand on peut la réduire en acte, à chaque occasion qui s'en présente, nous l'appellons *disposition*; ainsi la *tendresse* est une disposition à l'*amitié* ou à l'*amour*.

Qu'on examine enfin tels modes d'action qu'on voudra, comme la *contemplation* & l'*assentiment* qui sont des actions de l'esprit, le *marcher* & le *parler* qui sont des actions du corps, la *vengeance* & le *meurtre* qui sont des actions du corps & de l'esprit; & l'on trouvera que ce ne sont au reste que des collections d'idées simples qui jointes ensemble constituent les *idées complexes*, qu'on a désignées par ces noms-là.

Plussieurs mots qui semblent exprimer quel- §. II. Comme la *puissance* est la source d'où procedent toutes les actions, on donne le nom de *cause* aux substances où

* Πάρρησις
φίλος.

ces puissances résident , lorsqu'elles réduisent leur puissance en acte ; & on nomme *effets* les substances produites par ce moyen , ou plutôt les idées simples qui , par l'exercice de telle ou telle puissance , sont introduites dans un sujet. Ainsi, l'*efficace* par laquelle une nouvelle substance ou idée est produite , s'appelle *action* dans le sujet qui exerce ce pouvoir , & on la nomme *passion* dans le sujet où quelque idée simple est altérée ou produite. Mais quelque diverse que soit cette efficace , & quoique les effets qu'elle produit , soient presqu'infinis , je crois pourtant qu'il nous est aisé de reconnoître que dans les Agens intellectuels , ce n'est autre chose que différens modes de penser & de vouloir , & dans les Agens corporels ; que diverses modifications du mouvement. Nous ne pouvons, dis-je, concevoir , à mon avis , que ce soit autre chose que cela ; car s'il y a quelqu'autre espece d'action , outre celles-là , qui produise quelque effet , j'avoue ingénûment que je n'en ai ni notion ni idée quelconque , que c'est une chose tout-à-fait éloignée de mes conceptions , de mes pensées , de ma connoissance , & qui m'est aussi inconnue que la notion de cinq autres sens différens des nôtres , ou que les idées des couleurs sont inconnues à un aveugle. Du reste , plusieurs mots qui semblent exprimer quelque action , ne signifient rien de l'action ou de la maniere d'opérer , mais

CHAP. XXII. simplement l'*effet* avec quelques circonstances du sujet qui reçoit l'action, ou bien la *cause opérante*. Ainsi, par exemple, la *création* & l'*annihilation* ne renferment aucune idée de l'action, ou de la manière par où ces deux choses sont produites, mais simplement de la cause, & de la chose même qui est produite. Et lorsqu'un paysan dit que le froid glace l'eau, quoique le terme de *glace* semble emporter quelque action, il ne signifie pourtant autre chose que l'*effet*; savoir que l'eau qui étoit auparavant fluide, est devenue dure & consistante, sans que ce mot emporte dans sa bouche aucune idée de l'action par laquelle cela se fait.

Modes Mixtes composés d'autres idées.

§. 12. Je ne crois pas, au reste, qu'il soit nécessaire de remarquer ici que quoique la puissance & l'action constituent la plus grande partie des modes mixtes qu'on qu'on a désignés par des noms particuliers, & qui sont le plus souvent dans l'esprit & dans la bouche des hommes, il ne faut pourtant pas exclure les autres idées simples, avec leurs différentes combinaisons. Il est, je pense, encore moins nécessaire de faire une énumération de tous les modes mixtes qui ont été fixés & déterminés par des noms particuliers: ce seroit vouloir faire un Dictionnaire de la plus grande partie des mots qu'on emploie dans la Théologie, dans la Morale, dans la Jurisprudence, dans la Politique & dans divers

ses autres sciences. Tout ce qui fait à mon présent dessein , c'est de montrer quelle espece d'idées sont celles que je nomme *modes mixtes*, comment l'esprit vient à les acquérir , & que ce sont des combinaisons d'idées simples qu'on acquiert par la sensation & par la réflexion : c'est cela , à mon avis , ce que j'ai déjà fait.

C H A P.
XXII.



C H A P I T R E X X I I I .

De nos Idées Complexes des substances.

C H A P.
XXIII.

§. I. L'ESPRIT étant fourni , comme j'ai déjà remarqué , d'un grand nombre d'idées simples qui lui sont venues par les sens selon les diverses impressions qu'ils ont reçu des objets extérieurs , ou par la réflexion qu'il fait sur ses propres opérations , remarque outre cela , qu'un certain nombre de ces idées simples vont constamment ensemble , qui étant regardées comme appartenantes à un seul nom lorsqu'elles sont ainsi réunies dans un seul sujet , par la raison que le langage est accommodé aux communes conceptions , & que son principal usage est de marquer promptement ce qu'on a dans l'esprit. De-là vient , que quoique ce soit véritablement un amas de plusieurs idées jointes ensemble , dans la suite nous sommes portés par inadvertence à en parler comme d'une seule idée simple , &

Idées des
Substances ;
comment for-
mées.

CHAP.
XXIII.

à la considérer comme n'étant effectivement qu'une seule idée, parce que, comme j'ai déjà dit, ne pouvant imaginer comment ces idées simples peuvent subsister par elles-mêmes, nous nous accoutumons à supposer quelque chose qui les soutienne, où elles subsistent, & d'où elles résultent, à qui pour cet effet on a donné le nom de *Substance*.

* *Substratum*.

Voyez la remarque qui a été faite sur ce mot pag. 52. L. I. Ch. III. §. 18.

Quelle est notre idée de *Substance* en général.

§. 2. De sorte que qui voudra prendre la peine de se consulter soi-même sur la notion qu'il a de la *pure substance en général*, trouvera qu'il n'en a absolument point d'autre que de je ne sai quel sujet qui lui est tout-à-fait inconnu, & qu'il suppose être le soutien des qualités qui sont capables d'exciter des idées simples dans notre esprit : Qualités qu'on nomme communément des *accidens*. En effet, qu'on demande à quelqu'un ce que c'est que le sujet dans lequel la couleur ou le poids existent, il n'aura autre chose à dire sinon que ce sont des parties solides étendues. Mais si on lui demande ce que c'est que la chose dans laquelle la solidité & l'étendue sont *inhérentes*, il ne fera pas moins en peine que l'Indien * dont nous avons déjà parlé, qui ayant dit que la terre étoit soutenue par un grand éléphant, répondit à ceux qui lui demanderent sur quoi s'appuyoit cet éléphant, que c'étoit sur une grande tortue, & qui étant encore pressé de dire, ce qui soutenoit la tortue, repliqua que c'étoit quelque chose, un je ne sai quoi qu'il ne connoissoit pas. Dans cette rencontre aussi bien que dans plusieurs autres où nous em-

Pag. 128.
Liv. II. chap.
XIII. §. 16.

ploys ces mots sans avoir des idées claires & distinctes de ce que nous voulons dire, nous parlons comme des enfans, à qui l'on n'a pas plutôt demandé ce que c'est qu'une telle chose qui leur est inconnue, qu'ils font cette réponse fort fatigante à leur gré, *que c'est quelque chose*; mais qui employée de cette manière ou par des enfans ou par des hommes faits, signifie purement & simplement qu'ils ne savent ce que c'est; & que la chose dont ils prétendent parler & avoir quelque connoissance, n'excite aucune idée dans leur esprit, & leur est par conséquent tout-à-fait inconnue. Comme donc toute l'idée que nous avons de ce que nous désignons par le terme général de *substance*, n'est autre chose qu'un sujet que nous ne connoissons pas, que nous supposons être le soutien des qualités dont nous découvrons l'existence, & que nous ne croyons pas pouvoir subsister *sine resubstante*, sans quelque chose qui les soutienne, nous donnons à ce soutien le nom de *substance*, qui, rendu nettement en François selon sa véritable signification veut dire * *ce qui est dessous* ou *qui soutient*.

§. 3. Nous étant ainsi fait une idée obscure & relative de la substance en général, nous venons à nous former *des idées d'espèces particulières de substances*, en assemblant ces combinaisons d'idées simples, que l'expérience & les observations que nous faisons par le moyen des sens, nous font remarquer existant ensemble, & que

C H A P.
XXIII.

* En Latin
Quod substat.

Des diffé-
rentes espe-
ces de Substan-
ces.

nous supposons pour cet effet émaner de l'interne & particulière constitution ou essence inconnue de cette substance. C'est ainsi que nous venons à avoir les idées d'un *homme*, d'un *cheval*, de *lor*, du *plomb*, de *l'eau*, &c. desquelles substances si quelqu'un a aucune autre idée que celle de certaines idées simples qui existent ensemble, je m'en rapporte à ce que chacun éprouve en soi-même. Les qualités ordinaires qui se remarquent dans le *fer* ou dans un *diamant*, constituent la véritable idée complexe de ces deux substances qu'un ferrurier ou un joyouillier connaît communément beaucoup mieux qu'un Philofophe, qui, malgré tout ce qu'il nous dit des *formes substantielles*, n'a dans le fond aucune autre idée de ces substances, que celle qui est formée par la collection des idées simples qu'on y observe. Nous devons seulement remarquer, que nos idées complexes des substances, outre toutes les idées simples dont elles sont composées, emportent toujours une idée confuse de quelque chose à quoi elles appartiennent & dans quoi elles subsistent. C'est pour cela que, lorsque nous parlons de quelque espece de substance; nous disons que c'est une *chose* qui a telles ou telles qualités; comme, que le *corps* est une *chose* étendue, figurée, & capable de mouvement; que *l'esprit* est une *chose* capable de penser. Nous disons de même que la *durée*, la *friabilité*

& la puissance d'attirer le fer , sont des qualités qu'on trouve dans l'aimant. Ces façons de parler & autres semblables donnent à entendre que la substance est toujours supposée comme quelque chose de distinct de l'étendue , de la figure , de la solidité , du mouvement , de la pensée & des autres idées qu'on peut observer , quoique nous ne sachions ce que c'est.

§. 4. De-là vient , que lorsque quelque espèce particulière de substances corporelles , comme un *cheval* , une *Pierre* , &c. vient à faire le sujet de notre entretien & de nos pensées , quoique l'idée que nous avons de l'une ou de l'autre de ces choses ne soit qu'une combinaison ou collection de différentes idées simples des qualités sensibles que nous trouvons unies dans ce que nous appellons *cheval* ou *Pierre* ; cependant comme nous ne saurions concevoir que ces qualités subsistent toutes seules ou l'une dans l'autre , nous supposons qu'elles existent dans quelque sujet commun qui est le *soutien* ; & c'est ce *soutien* que nous désignons par le nom de *substance* , quoiqu'au fond il soit certain que nous n'avons aucune idée claire & distincte de cette *chose* que nous supposons être le soutien de ces qualités ainsi combinées.

§. 5. La même chose arrive à l'égard des opérations de l'esprit , savoir , la *pensée* , le *raisonnement* , la *crainte* , &c. Car voyant d'un côté qu'elles ne subsistent point

Nous n'avons aucune idée claire de la substance en général.

Nous avons une idée aussi claire de l'esprit que du corps.

par elles-mêmes, & ne pouvant comprendre, de l'autre, comment elles peuvent appartenir au corps ou être produites par le corps, nous sommes portés à penser que ce sont des actions de quelqu'autre substance que nous nommons *esprit*. D'où il paroît pourtant avec la dernière évidence, que, puisque nous n'avons aucune idée ou notion de la *matière*, que comme de quelque chose dans quoi subsistent plusieurs qualités sensibles qui frappent nos sens, nous n'avons pas plutôt supposé un sujet dans lequel existe la *pensée*, la *connoissance*, le *doute* & la *puissance de mouvoir*, &c. que nous avons une idée aussi claire de la substance de l'*esprit* que de la substance du corps; celle-ci étant supposée le ^{*} soutien des idées simples qui nous viennent de dehors, sans que nous connoissions ce que c'est que ce soutien-là; & l'autre étant regardée comme le *soutien* des opérations que nous trouvons en nous-mêmes par expérience, & qui nous est aussi tout-à-fait inconnu. Il est donc évident, que l'idée d'une substance corporelle dans la matière est aussi éloignée de nos conceptions, que celle de la substance spirituelle, ou de l'*esprit*. Et par conséquent, de ce que nous n'avons aucune notion de la substance spirituelle, nous ne sommes pas plus autorisés à conclure la non-existence des esprits, qu'à nier par la même raison l'existence des corps: car il est aussi raisonnable d'affirmer

* *Substratum.*

qu'il n'y a point de corps parce que nous n'avons aucune idée de la substance de la *matiere*, que de dire qu'il n'y a point d'esprits parce que nous n'avons aucune idée de la substance d'un *esprit*.

§. 6. Ainsi, quelle que soit la nature abstraite de la *substance* en général, toutes les idées que nous avons des especes particulieres & distinctes des substances, ne sont autre chose que différentes combinaisons d'idées simples qui *coexistent* par une union à nous inconnue, qui en fait un tout existant par lui-même. C'est par de telles combinaisons d'idées simples, & non par autre chose, que nous nous représentons à nous-mêmes des especes particulieres de substance. C'est à quoi se réduisent les idées que nous avons dans l'esprit de différentes especes de substances, & celles que nous suggérons aux autres en les leur désignant par des noms *spécifiques*, comme sont ceux d'*homme*, de *cheval*, de *soleil*, d'*eau*, de *fer*, &c. Car quiconque entend le François se forme d'abord à l'ouïe de ces noms, une combinaison de diverses idées simples qu'il a communément observé ou imaginé exister ensemble sous telle ou telle dénomination : toutes lesquelles idées il suppose subsister, & être pour ainsi dire, attachées à ce commun sujet inconnu, qui n'est pas inhérent lui-même dans aucune autre chose : quoiqu'en même tems il soit manifeste, comme chacun peut s'en

C H A P.
XXIII.

Des diffé-
rentes sortes
de substances,

CHAP.
XXIII.

convaincre en réfléchissant sur ses propres pensées, que nous n'avons aucune autre idée de quelque substance particulière, comme de l'*or*, d'un *cheval*, du *fer*, d'un *homme*, du *vitriol*, du *pain*, &c. que celle que nous avons des qualités sensibles que nous supposons jointes ensemble par le moyen d'un certain sujet qui sert, pour ainsi dire, de * *soutien* à ces qualités ou idées simples qu'on a observé exister jointes ensemble. Ainsi qu'est-ce que le soleil, sinon un assemblage des ces différentes idées simples, la lumière, la chaleur, la rondeur, un mouvement constant & régulier qui est à une certaine distance de nous, & peut-être quelques autres, selon que celui qui réfléchit sur le soleil ou qui en parle, a été plus ou moins exact à observer les qualités, idées ou propriétés sensibles qui sont dans ce qu'il nomme *soleil*?

* *Substratum.*

Les puissances font une grande partie de nos idées complexes des Substances.

§. 7. Car celui-là a l'idée la plus parfaite de quelque substance particulière, qui a joint & rassemblé un plus grand nombre d'idées simples qui existent dans cette substance, parmi lesquelles il faut compter ses *puissances actives* & les *capacités passives*, qui, à parler exactement, ne sont pas des idées simples, mais qu'on peut pourtant mettre ici assez commodément dans ce rang-là pour abréger. Ainsi la puissance d'attirer le fer est une des idées de la substance que nous nommons *aimant*; & la puissance d'être ainsi attiré, fait partie de l'idée complexe

plexe que nous nommons *fer*: deux sortes de puissances qui passent pour autant de qualités inhérentes dans l'aimant, & dans le fer. Car chaque substance étant aussi propre à changer certaines qualités sensibles dans d'autres sujets par le moyen de diverses puissances qu'on y observe, qu'elle est capable d'exciter en nous les idées simples que nous en recevons *immédiatement*, elle nous fait voir par le moyen de ces nouvelles qualités sensibles produites dans d'autres sujets, ces sortes de puissances qui par-là frappent *médiatement* nos sens, & cela d'une manière aussi régulière que les qualités sensibles de cette substance, lorsqu'elles agissent *immédiatement* sur nous. Dans le *feu*, par exemple, nous y appercevons *immédiatement* par le moyen des sens, de la *chaleur* & de la *couleur*, qui, à bien considérer la chose, ne sont dans le feu, que des *puissances* de produire ces idées en nous. De même, nous appercevons par nos sens la *couleur* & la *friabilité* du charbon, par où nous venons à connoître une autre puissance du feu qui consiste à changer la couleur & la consistance du bois. Ces différentes puissances du feu se découvrent à nous *immédiatement* dans le premier cas, & *médiatement* dans le second: c'est pourquoi nous les regardons comme faisant partie des qualités du feu, & par conséquent, de l'idée complexe que nous nous en formons. Car comme toutes ces *puis-*

sances que nous venons à connoître , se terminent uniquement à l'altération qu'elles font de quelques qualités sensibles dans les sujets sur qui elles exercent leur opération , & qui par-là excitent de nouvelles idées sensibles en nous , je mets ces *puissances* au nombre des idées simples qui entrent dans la composition des especes particulieres des substances , quoique ces *puissances* considérées en elles-mêmes soient effectivement des idées complexes. Je prie mon lecteur de m'accorder la liberté de m'exprimer ainsi , & de se souvenir de ne pas prendre mes paroles à la rigueur , lorsque je range quelque-une de ces *potentialités* parmi les idées simples que nous rassemblons dans notre esprit , toutes les fois que nous venons à penser à quelque substance particuliere. Car si nous voulons avoir de vraies & distinctes notions des substances , il est absolument nécessaire de considérer les différentes *puissances* qu'on y peut découvrir.

Et comment. §. 8. Au reste , nous ne devons pas être surpris , que les *puissances* fassent une grande partie des idées complexes que nous avons des substances ; puisque ce qui , dans la plupart des substances contribue le plus à les distinguer l'une de l'autre , & qui fait ordinairement une partie considérable de l'idée complexe , que nous avons de leurs différentes especes , ce sont leurs * secondes qualités. Car nos sens ne pouvant nous faire appercevoir la grosseur , la contexture & la

* Voyez
ci-devant
(Tome I.
pag. 311.)

figure des petites parties des corps d'où dépendent leurs constitutions réelles & leurs véritables différences, nous sommes obligés d'employer leurs *secondes qualités*, comme des marques caractéristiques, par lesquelles nous puissions nous en former des idées dans l'esprit, & les distinguer les unes des autres. Or toutes ces *secondes qualités* ne sont que de simples *puissances*, comme nous l'avons déjà montré. Car la couleur & le goût de l'*Opium* sont aussi-bien que la vertu soporifique ou anodyne, de pures *puissances* qui dépendent de ses *premières qualités*, par lesquelles il est propre à produire ces différentes opérations sur diverses parties de nos corps.

§. 9. Il y a trois sortes d'idées qui forment les idées complexes que nous avons des substances corporelles. Premièrement les idées des *premières qualités* que nous appercevons dans les choses par le moyen des sens, & qui y sont lors même que nous ne les y appercevons pas, comme sont la grosseur, la figure, le nombre, la situation & le mouvement des parties des corps qui existent réellement, soit que nous les appercevions ou non. Il y a, en second lieu, les *secondes qualités* qu'on appelle communément *qualités sensibles*, qui dépendent de ces *premières qualités*, & ne sont autre chose que différentes *puissances* que ces substances ont de produire diverses idées en nous à la faveur des sens; idées qui ne sont dans les choses mêmes

C H A P.
XXIII.

le Chapitre VIII. où l'Auteur explique au long ce qu'il entend par *secondes qualités*.

† Pag. 301. & suiv.

Trois sortes d'idées constituent nos idées complexes des substances.

que de la même manière qu'une chose existe dans la cause qui l'a produite. Il y a, en troisième lieu, *l'aptitude* que nous observons dans une substance, de produire ou de recevoir tels & tels changemens de ses *premières qualités*; de sorte que la substance ainsi altérée excite en nous des idées différentes de celles qu'elle y produisoit auparavant, & c'est ce qu'on nomme *puissance active* & *puissance passive*; deux *puissances*, qui, autant que nous en avons quelque perception ou connoissance, se terminent uniquement à des idées simples qui tombent sous les sens. Car quelque altération qu'un aimant ait pu produire dans les petites particules du fer, nous n'aurions jamais aucune notion de cette puissance par laquelle il peut opérer sur le fer, si le mouvement sensible du fer ne nous le montrait expressément: & je ne doute pas que les corps que nous manions tous les jours, n'aient la puissance de produire l'un dans l'autre mille changemens auxquels nous ne songeons en aucune manière, parce qu'ils ne paroissent jamais par des effets sensibles.

§. 10. Il est donc vrai de dire, que les *puissances* font une grande partie de nos idées complexes des substances. Quiconque réfléchira, par exemple, sur l'idée complexe qu'il a de l'*or*, trouvera que la plupart des idées dont elle est composée, ne sont que des *puissances*; ainsi la puissance d'être fondu dans le feu, mais sans rien perdre de sa propre matière; & celle d'être dissous dans

L'eau régale, sont des idées qui composent aussi nécessairement l'idée complexe que nous avons de l'or, que sa couleur & sa pesanteur, qui, à le bien prendre, ne sont aussi que différentes *puissances*. Car, à parler exactement, la *couleur jaune* n'est pas exactement dans l'or; mais c'est une puissance que ce métal a d'exciter cette idée en nous par le moyen de nos yeux, lorsqu'il est dans son véritable jour. De même, la chaleur que nous ne pouvons séparer de l'idée que nous avons du *soleil*, n'est pas plus réellement dans le soleil que la blancheur que cet astre produit dans la cire. L'une & l'autre sont également de simples *puissances* dans le soleil, qui par le mouvement & la figure de ses parties insensibles opère tantôt sur l'homme en lui faisant avoir l'idée de la *chaleur*, & tantôt sur la cire en la rendant capable d'exciter dans l'homme l'idée du *blanc*.

§. II. Si nous avons les sens assez vifs pour discerner les petites particules des corps & la constitution réelle d'où dépendent leurs qualités sensibles, je ne doute pas qu'ils ne produisissent de tout autres idées en nous; que la couleur jaune, par exemple, qui est présentement dans l'or, ne disparût, & qu'au lieu de cela, nous ne vissions une admirable texture de parties, d'une certaine grosseur & figure: C'est ce qui paroît évidemment par les microscopes; car ce qui vu simplement des yeux, nous donne l'idée d'une certaine couleur, se trouve tout autre cho-

C H A P.
XXIII.

Les secondes qualités que nous remarquons présentement dans les corps, disparaîtroient si nous venions à découvrir les premières Qualités de leurs plus petites parties.

 C H A P.
XXIII.

se , lorsque notre vue vient à augmenter par le moyen d'un microscope ; de sorte que cet instrument changeant , pour ainsi-dire , la proportion qui est entre la grosseur des particules de l'objet coloré & notre vue ordinaire , nous fait voir des idées différentes de celles que le même objet excitoit auparavant en nous. Ainsi , le *sable* , ou le *verre pilé* , qui nous paroît opaque & blanc , est transparent dans un microscope ; & un cheveu que nous regardons à travers cet instrument , perd aussi sa couleur ordinaire , & paroît transparent pour la plus grande partie , avec un mélange de quelques couleurs brillantes , semblables à celles qui sont produites par la réfraction d'un diamant ou de quelqu'autre corps *pellucide*. Le *sang* nous paroît tout rouge ; mais par le moyen d'un bon microscope qui nous découvre ses plus petites parties , nous n'y voyons que quelques globules rouges en fort petit nombre , qui nagent dans une liqueur transparente ; & l'on ne fait de quelle maniere paroîtroient ces globules rouges , si l'on pouvoit trouver des verres qui les puissent grossir mille ou dix mille fois davantage.

Les Facultés qui nous servent à connoître les choses , sont proportionnées à notre état dans ce monde.

§. 12. Dieu qui par sa grâce infinie nous a fait tels que nous sommes , avec toutes les choses qui sont autour de nous , a disposé nos sens , nos facultés , & nos organes de telle sorte qu'ils pussent nous servir aux nécessités de cette vie , & à ce que nous avons à faire dans ce monde. Ainsi , nous pouvons

par le secours des sens, connoître & distinguer les choses, les examiner autant qu'il est nécessaire pour les appliquer à notre usage, & les employer, en différentes manières, à nos besoins dans cette vie. En effet, nous pénétrons assez avant dans leur admirable conformation & dans leurs effets surprenans, pour reconnoître & exalter la sagesse, la puissance, & la bonté de celui qui les a faites. Une telle connoissance convient à l'état où nous nous trouvons dans ce monde, & nous avons toutes les facultés nécessaires pour y parvenir. Mais il ne paroît pas que Dieu ait eu en vue de faire, que nous puissions avoir une connoissance parfaite, claire & absolue des choses qui nous environnent; & peut-être même que cela est bien au-dessus de la portée de tout être fini. Du reste, nos facultés, toutes grossières & foibles qu'elles sont, suffisent pour nous faire connoître le Créateur par la connoissance qu'elles nous donnent de la créature, & pour nous instruire de nos devoirs, comme aussi pour nous faire trouver les moyens de pourvoir aux nécessités de cette vie. Et c'est à quoi se réduit tout ce que nous avons à faire dans ce monde. Mais, si nos sens recevoient quelque altération considérable, & devenoient beaucoup plus vifs & plus pénétrans, l'apparence & la forme extérieure des choses seroit toute autre à notre égard. Et je suis tenté de croire que dans cette partie de l'univers que nous habitons, un tel changement

**C H A P.
XXIII.**

seroit incompatible avec notre nature , ou du moins avec un état aussi commode & aussi agréable que celui où nous nous trouvons présentement. En effet , qui considérera combien par notre constitution nous sommes peu capables de subsister dans un endroit de l'air un peu plus haut que celui où nous respirons ordinairement , aura raison de croire , que sur cette terre qui nous a été assignée pour demeure , le sage Architecte de l'univers a mis de la proportion entre nos organes & les corps qui doivent agir sur ces organes. Si , par exemple , notre sens de l'ouïe , étoit mille fois plus vif qu'il n'est , combien serions nous distraits par ce bruit qui nous battroit incessamment les oreilles , puisqu'en ce cas - là nous serions moins en état de dormir ou de méditer dans la plus tranquille retraite que parmi le fracas d'un combat de mer ? Il en est de même à l'égard de la vue , qui est le plus instructif de tous nos sens. Si un homme avoit la vue mille ou dix mille fois plus subtile qu'il ne l'a par le secours du meilleur microscope , il verroit avec les yeux sans l'aide d'aucun microscope des choses , plusieurs millions de fois plus petites , que le plus petit objet qu'il puisse discerner présentement ; & il seroit ainsi plus en état de découvrir la contexture & le mouvement des petites particules dont chaque corps est composé. Mais dans ce cas il seroit dans un monde tout différent de celui où se trouve le reste des hommes. Les idées

visibles de chaque chose seroient tout autres à son égard que ce qu'elles nous paroissent présentement. C'est pourquoi je doute qu'il pût discourir avec les autres hommes des objets de la vue ou des couleurs, dont les apparences seroient en ce cas-là si fort différentes. Peut-être même qu'une vue si perçante & si subtile ne pourroit pas soutenir l'éclat des rayons du soleil, ou même la lumière du jour, ni appercevoir à la fois qu'une très-petite partie d'un objet, & seulement à une fort petite distance. Supposé donc que par le secours de ces fortes de microscopes, (qu'on me permette cette expression,) un homme pût pénétrer plus avant qu'on ne fait d'ordinaire, dans la texture radicale des corps, il ne gagneroit pas beaucoup au change, s'il ne pouvoit pas se servir d'une vue si perçante pour aller au marché ou à la bourse; s'il se trouvoit après tout dans l'incapacité de voir à une juste distance les choses qu'il lui importeroit d'éviter, & de distinguer celles dont il auroit besoin, par le moyen des qualités sensibles qui les fait connoître aux autres. Un homme, par exemple, qui auroit les yeux assez pénétrants pour voir la configuration des petites parties du ressort d'une horloge, & pour observer quelle en est la structure particulière, & la juste impulsion d'où dépend son mouvement élastique, découvreroit sans doute quelque chose de fort admirable. Mais, si avec des yeux ainsi faits, il ne pouvoit pas voir tout d'un

 C H A P.
XXIII.

coup l'aiguille & les nombres du cadran, & par-là connoître de loin, quelle heure il est, une vue si perçante ne lui seroit pas dans le fond fort avantageuse, puisqu'en lui découvrant la configuration secrète des parties de cette machine, elle lui en seroit perdre l'usage.

Conjecture
touchant les
esprits.

§. 13. Permettez-moi ici de vous proposer une conjecture bizarre qui m'est venue dans l'esprit. Si l'on peut ajouter foi au rapport des choses dont notre Philosophie ne fauroit rendre raison, nous avons quelque sujet de croire que les Esprits peuvent s'unir à des corps de différente grosseur, figure, & conformation de parties. Cela étant, je ne fais si l'un des grands avantages que quelques-uns de ces esprits ont sur nous, ne consiste point en ce qu'ils peuvent se former & se façonner à eux-mêmes des organes de sensation ou de perception qui conviennent justement à leur présent dessein, & aux circonstances de l'objet qu'ils peuvent examiner. Car combien un homme surpasseroit-il tous les autres en connoissance, qui auroit seulement la faculté de changer de telle sorte la structure de ses yeux, que le sens de la vue devînt capable de tous les différens degrés de vision, que le secours des verres au travers desquels on regarda au commencement par hasard, nous a fait connoître? Quelles merveilles ne découvreroit pas celui qui pourroit proportionner ses yeux à toute sorte d'objets, jusqu'à voir, quand il voudroit, la

figure & le mouvement des petites particules du sang & des autres liqueurs qui le trouvent dans le corps des animaux, d'une manière aussi distincte qu'il voit la figure & le mouvement des animaux mêmes? Mais dans l'état où nous sommes présentement, il ne nous seroit peut-être d'aucun usage d'avoir des organes invariables, façonnés de telle sorte que par leur moyen nous puissions découvrir la figure & le mouvement des petites particules des corps, d'où dépendent les qualités sensibles que nous y remarquons présentement. Dieu nous a faits sans doute de la manière qui nous est la plus avantageuse par rapport à notre condition, & tels que nous devons être à l'égard des corps qui nous environnent & avec qui nous avons à faire. Ainsi, quoique nos facultés ne puissent nous conduire à une parfaite connoissance des choses, elles peuvent néanmoins nous être d'un assez grand usage par rapport aux fins dont je viens de parler, en quoi consiste notre grand intérêt. Encore une fois, je demande pardon à mon lecteur de la liberté que j'ai pris de lui proposer une pensée si extravagante touchant la manière dont les Êtres qui sont au-dessus de nous, peuvent appercevoir les choses. Mais quelque bisarre qu'elle soit, je doute que nous puissions imaginer comment les Anges viennent à connoître les choses, autrement que par cette voie, ou par quelque autre semblable, je veux dire qui ait quelque rapport à ce que nous trou-

vons & observons en nous-mêmes. Car bien que nous ne puissions nous empêcher de reconnoître que Dieu qui est infiniment puissant & infiniment sage, peut faire des créatures qu'il enrichisse de mille facultés & manières d'appercevoir les choses extérieures, que nous n'avons pas; cependant nous ne saurions imaginer d'autres facultés que celles que nous trouvons en nous-mêmes: tant il nous est impossible d'étendre nos conjectures même, au-delà des idées qui nous viennent par la sensation & par la réflexion. Il ne faut pas du moins, que ce qu'on suppose que les Anges s'unissent quelquefois à des corps, nous surprenne, puisqu'il semble que quelques-uns des plus anciens & des plus savans Peres de l'église ont cru, que les Anges avoient des corps. Ce qu'il y a de certain, c'est que leur état & leur manière d'exister nous est tout-à-fait inconnue.

Idées complexes des substances.

§. 14. Mais pour revenir aux idées que nous avons des substances & aux moyens par lesquels nous venons à les acquérir, je dis que les idées spécifiques que nous avons des substances, ne sont autre chose qu'une collection d'un certain nombre d'idées simples, considérées comme unies à un seul sujet. Quoiqu'on appelle communément ces idées de substance *simples appréhensions*, & les noms qu'on leur donne, *termes simples*, elles sont pourtant *complexes* dans le fond. Ainsi, l'idée qu'un François comprend sous le mot de *cygne*, c'est une cou-

leur blanche, un long cou, un bec rouge, des jambes noires, un pied uni, & tout cela d'une certaine grandeur, avec la puissance de nager dans l'eau, & de faire un certain bruit; à quoi un homme qui a long-tems observé ces sortes d'oiseaux, ajoûte peut-être quelques autres propriétés qui se terminent toutes à des idées simples, unies dans un commun sujet.

§. 15. Outre les idées complexes que nous avons des substances matérielles & sensibles, dont je viens de parler, nous pouvons encore nous former *l'idée complexe d'un esprit immatériel*, par le moyen des idées simples que nous avons déduites des opérations de notre propre esprit, que nous sentons tous les jours en nous-mêmes, comme *penfer, entendre, vouloir, connoître & pouvoir mettre des corps en mouvement*, &c : qualités qui co-existent dans une même substance. De sorte qu'en joignant ensemble les idées de *pensée, de perception, de liberté, & de puissance de mouvoir* notre propre corps & des corps étrangers, nous avons une notion aussi claire des substances immatérielles que des matérielles : car en considérant les idées de *penfer, de vouloir, ou de pouvoir exciter, ou arrêter le mouvement des corps* comme inhérentes dans une certaine substance dont nous n'avons aucune idée distincte, nous avons l'idée d'un *esprit immatériel* : & de même en joignant les idées

C H A P.
XXIII.

L'idée des substances spirituelles est aussi claire que celle des substances corporelles.

 C H A P.
XXIII.

de *solide*, de *cohésion* de parties avec la *puissance d'être mu*, & supposant que ces choses co-existent dans une substance dont nous n'avons non plus aucune idée positive, nous avons l'idée de la *matiere*. L'une de ces idées est aussi claire & aussi distincte que l'autre; car les idées de penser, & de mouvoir un corps, peuvent être conçues aussi nettement & aussi distinctement que celle d'étendue de solidité & de mobilité; & dans l'une & l'autre de ces choses, l'idée de *substance* est également obscure, ou plutôt n'est rien du tout à notre égard, puisqu'elle n'est qu'un je ne fais quoi, que nous supposons être le soutien de ces idées que nous nommons *accidens*. C'est donc faute de réflexion que nous sommes portés à croire, que nos sens ne nous présentent que des choses matérielles. Chaque acte de sensation, a le considérer exactement, nous fait également envisager des choses corporelles, & des choses spirituelles. Car dans le tems que voyant ou entendant, &c. je connois qu'il y a quelque être corporel hors de moi qui est l'objet de cette sensation, je fais d'une manière encore plus certaine, qu'il y a au dedans de moi quelque être spirituel qui voit & qui entend. Je ne saurois, dis-je, éviter d'être convaincu en moi-même que cela n'est pas l'action d'une matiere purement insensible, & ne pourroit jamais se faire sans un être pensant & immatériel.

§. 16. Par l'idée complexe d'étendue, de figure, de couleur, de toutes les autres qualités sensibles, à quoi se réduit tout ce que nous connoissons du corps, nous sommes aussi éloignés d'avoir quelque idée de la substance du corps, que si nous ne le connoissions point du tout. Et quelque connoissance particuliere que nous pensions avoir de la matiere, & malgré ce grand nombre de qualités que les hommes croient appercevoir & remarquer dans les corps, on trouvera, peut-être, après y avoir bien pensé, que les idées originales qu'ils ont du corps, ne sont ni en plus grand nombre ni plus claires que celles qu'ils ont des esprits immatériels.

C H A P.
XXIII.

Nous n'avez aucune idée de la substance abstraite.

§. 17. Les idées originales que nous avons du corps, comme lui étant particulieres, en tant qu'elles servent à le distinguer de l'esprit, sont la *cohésion de parties solides* & par conséquent *séparables*, & la *puissance de communiquer le mouvement par la voie d'impulsion*. Ce sont-là, dis-je, à mon avis, les idées originales du corps qui lui sont propres & particulieres; car la *figure* n'est qu'une suite d'une extension bornée.

La cohésion de parties solides & l'impulsion, sont les idées originales du corps.

§. 18. Les idées que nous considérons comme particulieres à l'esprit, sont la *pensée*, la *volonté* ou la *puissance de mettre un corps en mouvement par la pensée*, & la *liberté* qui est une suite de ce pouvoir. Car comme un corps ne peut que com-

La pensée & la puissance de donner du mouvement, sont les idées originales de l'esprit.

C H A P.
XXIII.

muniquer son mouvement par voie d'impulsion à un autre corps qu'il rencontre en repos; de même l'esprit peut mettre des corps en mouvement, ou s'empêcher de le faire, selon qu'il lui plaît. Quant aux idées de l'existence, de durée & de mobilité, elles sont communes au corps & à l'esprit.

Les esprits
sont capables
de mouve-
ment.

§. 19. On ne doit point, au reste, trouver étrange que j'attribue la mobilité à l'esprit; car comme je ne conçois le mouvement que sous l'idée d'un changement de distance, par rapport à d'autres êtres qui sont considérés en repos; & que je trouve que les esprits non plus que les corps, ne sauroient opérer qu'où ils sont; & que les esprits opèrent en divers tems dans différens lieux; je ne puis qu'attribuer le changement de place à tous les esprits finis; car je ne parle point ici de l'*Esprit infini*. En effet, mon esprit étant un être réel aussi-bien que mon corps, il est certainement aussi capable que le corps même, de changer de distance par rapport à quelque corps ou à quelqu'autre être que ce soit; & par conséquent il est capable de mouvement. De sorte que, si un Mathématicien peut considérer une certaine distance ou un changement de distance entre deux points, qui que ce soit peu concevoir sans doute une distance & un changement de distance entre deux esprits, & concevoir par ce moyen leur mouvement,

L'approche ou l'éloignement de l'un à l'égard de l'autre.

§. 20. Chacun sent en lui-même que son ame peut penser, vouloir, & opérer sur son corps, dans le lieu où il est, mais qu'elle ne sauroit opérer sur un corps ou dans un lieu qui seroit à cent lieues d'elle. Ainsi, personne ne peut s'imaginer, que tandis qu'il est à *Paris*, son ame puisse penser ou remuer un corps à *Montpellier*, & ne pas voir que son ame étant unie à son corps, elle change continuellement de place durant tout le chemin qu'il fait de *Paris* à *Montpellier*, de même que le carrosse ou le cheval qui le porte. D'où l'on peut sûrement conclure, à mon avis, que son ame est en mouvement pendant tout ce tems là. Que si l'on fait difficulté de reconnoître que cet exemple nous donne une idée assez claire du mouvement de l'ame, on n'a, je pense, qu'à réfléchir sur sa séparation d'avec le corps par la mort, pour être convaincu de ce mouvement; car considérer l'ame comme sortant du corps, & abandonnant le corps sans avoir aucune idée de son mouvement, c'est, ce me semble, une chose absolument impossible.

§. 21. Si l'on dit, que l'ame ne sauroit changer de lieu, parce qu'elle n'en occupe aucun, l'esprit n'étant pas (1) *in loco*

(1) Comme ces mots employés de cette manière ne signifient rien, il n'est pas possible de les traduire en François. Les Scholastiques ont cette commodité

—————
 C H A P.
 XXIII.

sed ubi; je ne crois pas que bien des gens fassent maintenant beaucoup de fond sur cette façon de parler, dans un siècle où l'on n'est pas fort disposé à à admirer des sons frivoles, ou à se laisser tromper par ces sortes d'expressions inintelligibles. mais si quelqu'un s'imagine que cette distinction peut recevoir un sens raisonnable & qu'on peut l'appliquer à notre présente question, je le prie de l'exprimer en François intelligible, & d'en tirer, après cela une raison qui montre que les esprits immatériels ne sont pas capables de mouvement. On ne peut, à la vérité, attribuer du mouvement à DIEU, non pas parce qu'il est un esprit immatériel, mais parce qu'il est un esprit infini.

Comparai-
 son entre li-
 dées du corps
 & celle de
 l'ame.

§. 22. Comparons donc l'idée complexe que nous avons de l'esprit avec l'idée complexe que nous avons du *corps*, & voyons s'il y a plus d'obscurité dans l'une que dans l'autre, & dans laquelle il y en a davantage. Notre idée du corps emporte, à ce que je crois, une substance étendue, solide & capable de communiquer du mou-

de se servir des mots auxquels ils n'attachent aucune idée; & à la faveur de ces termes barbares ils soutiennent tout ce qu'ils veulent, *ce qu'ils n'entendent pas aussi bien que ce qu'ils entendent*. Mais quand on les oblige d'expliquer ces termes par d'autres qui soient usités dans une Langue vulgaire, l'impossibilité où ils sont de le faire, montre nettement qu'ils ne cachent sous ces mots que de vains galimathias, & un jargon mystérieux par lequel ils ne peuvent tromper que ceux qui sont assez sots pour admirer ce qu'ils n'entendent point.

vement par impulsion : & l'idée que nous avons de notre ame considérée comme un esprit immatériel, & celle d'une substance qui pense & qui a la puissance de mettre un corps en mouvement par la volonté ou la pensée. Telles sont, à mon avis, les idées complexes que nous avons de l'esprit & du corps, en tant qu'ils sont distincts l'un de l'autre. Voyons présentement laquelle de ces deux idées est la plus obscure & la plus difficile à comprendre. Je fais que certaines gens, dont les pensées sont, pour ainsi dire, enfoncées dans la matiere, & qui ont si fort asservi leur esprit à leurs sens, qu'ils élèvent rarement leurs pensées au-delà, sont portés à dire qu'ils ne sauroient concevoir une chose qui pense; ce qui est, peut-être, fort véritable; mais je soutiens que s'ils y songent bien, ils trouveront qu'ils ne peuvent pas mieux concevoir une chose étendue.

§. 23. Si quelqu'un a dit à ce propos, qu'il ne fait ce que c'est qui pense en lui, il entend par-là qu'il ne fait quelle est la substance de cet être pensant. Il ne connoît pas non plus, répondrai-je, quelle est la substance d'une chose solide. Et s'il ajoute qu'il ne fait point comment il pense, je repliquerai qu'il ne fait pas non plus comment il est étendu; comment les parties solides du corps sont unies ou attachées ensemble pour faire un tout étendu. Car quoiqu'on puisse attribuer à la pres-

Lacohésion
de parties solides dans le corps, aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'ame.

 C H A P.
XXIII.

sion des particules de l'air, la cohésion des différentes parties de matière qui sont plus grosses que les parties de l'air, & qui ont des pores plus petits que les corpuscules de l'air; cependant la pression de l'air ne sauroit servir à expliquer la cohésion des particules de l'air même, puisqu'elle n'en sauroit être la cause. Que si la pression de l'*ether* ou de quelque autre matière plus subtile que l'air, peut unir & tenir attachées les parties d'une particule d'air, aussi-bien que des autres corps, cette *matière subtile* ne peut se servir de lien à elle-même, & tenir unies les parties qui composent l'un de ses plus petits corpuscules. Et ainsi, quelque ingénieusement qu'on explique cette hypothèse, en faisant voir que les parties des corps sensibles sont unies par la pression de quelque autre corps insensible, elle ne sert de rien pour expliquer l'union des parties de l'*ether* même; & plus elle prouve évidemment que les parties des autres corps sont jointes ensemble par la pression extérieure de l'*ether*, & qu'elles ne peuvent avoir une autre cause intelligible de leur cohésion, plus elle nous laisse dans l'obscurité par rapport à la cohésion des parties qui composent les corpuscules de l'*ether* lui-même: car nous ne saurions concevoir ces corpuscules sans parties, puisqu'ils sont corps & par conséquent divisibles, ni comprendre comment leurs parties sont unies les unes aux au-

tres, puisqu'il leur manque cette cause d'union qui sert à expliquer la cohésion des parties des autres corps.

§. 24. Mais dans le fond on ne sauroit concevoir que la pression d'un *ambient* fluide, quelque grande qu'elle soit, puisse être la cause de la cohésion des parties solides de la matiere. Car quoiqu'une telle pression puisse empêcher qu'on n'éloigne deux surfaces polies l'une de l'autre par une ligne qui leur soit perpendiculaire, comme on voit par l'expérience de deux marbres polis, posés l'un sur l'autre, elle ne sauroit du moins empêcher qu'on ne le sépare par un mouvement parallele à ces surfaces; parce que, comme l'*ambient* fluide a une entière liberté de succéder à chaque point d'espace qui est abandonné par ce mouvement de côté, il ne résiste pas davantage au mouvement des corps ainsi joints, qu'il résisteroit au mouvement d'un corps qui seroit environné de tous côtés par ce fluide, & ne toucheroit aucun autre corps. C'est pour cela que s'il n'y avoit point d'autre cause de la cohésion des corps, il seroit fort aisé d'en séparer toutes les parties, en les faisant ainsi glisser de côté. Car si la pression de l'*ether* est la cause absolue de la cohésion, il ne peut y avoir de cohésion, là où cette cause n'opère point. Et puisque la pression de l'*ether* ne sauroit agir contre une telle séparation de côté, ainsi que je viens de le faire voir, il s'ensuit

CHAP.
XXIII.

de-là qu'à prendre tel plan qu'on voudroit, qui coupât quelque masse de matiere, il n'y auroit pas plus de cohésion qu'entre deux surfaces polies, qu'on pourra toujours faire glisser aisément l'une de dessus l'autre, quelque grande qu'on imagine la pression du fluide qui les environne. De sorte que, quelque claire que soit l'idée que nous croyons avoir de l'étendue du corps, qui n'est autre chose qu'une cohésion des parties solides, peut-être qui considérera bien la chose en lui-même, aura sujet de conclure qu'il lui est aussi facile d'avoir une idée claire de la maniere dont l'ame pense, que de celle dont le corps est étendu. Car, comme le corps n'est point autrement étendu que par l'union & la cohésion de ses parties solides, nous ne pouvons jamais bien concevoir l'étendue du corps, sans voir en quoi consiste l'union de ses parties : ce qui me paroît aussi incompréhensible que la pensée & la maniere dont elle se forme.

§. 25. Je fais que la plupart des gens s'étonnent de voir qu'on trouve de la difficulté dans ce qu'ils croient observer chaque jour. Ne voyons-nous pas, diront-ils d'abord, les parties des corps fortement jointes ensemble ? Y a-t-il rien de plus commun ? Quel doute peut-on avoir là-dessus ? Et moi, je dis de même à l'égard de la pensée & de la puissance de mouvoir, ne sentons-nous pas ces deux choses en nous-mêmes par de continuelles

expériences, & ainsi, le moyen d'en douter? De part & d'autre le fait est évident, j'en tombe d'accord. Mais, quand nous venons à l'examiner d'un peu plus près, & à considérer comment se fait la chose, je crois qu'alors nous sommes hors de route à l'un ou à l'autre égard. Car je comprends aussi-peu comment les parties du corps sont jointes ensemble, que de quelle manière nous appercevons le corps, ou le mettons en mouvement: ce sont pour moi deux énigmes également impénétrables. Et je voudrois bien que quelqu'un m'expliquât d'une manière intelligible, comment les parties de l'or & du cuivre, qui venant d'être fondues tout-à-l'heure, étoient aussi désunies les unes des autres que les particules de l'eau ou du sable, ont été, quelques momens après, si fortement jointes & attachées l'une à l'autre, que toute la force des bras d'un homme ne sauroit les séparer. Je crois que toute personne qui est accoutumée à faire des réflexions, se verra ici dans l'impossibilité de trouver quoi que ce soit qui puisse le satisfaire.

§. 26. Les petits corpuscules qui composent ce fluide que nous appellons *eau*, sont d'une si extraordinaire petitesse, que je n'ai pas encore ouï dire que personne ait prétendu appercevoir leur grosseur, leur figure distincte, ou leur mouvement particulier, par le moyen d'aucun microscope; quoiqu'on m'ait assuré qu'il y a des

microscopes, qui font voir les objets, dix mille & même cent mille fois plus grands qu'ils ne paroissent naturellement. D'ailleurs, les particules de l'eau sont si fort détachées les unes des autres, que la moindre force les sépare d'une manière sensible. Bien plus, si nous considérons leur perpétuel mouvement, nous devons reconnoître qu'elles ne sont point attachées l'une à l'autre. Cependant, qu'il vienne un grand froid, elles s'unissent & deviennent solides : ces petits atomes s'attachent les uns aux autres, & ne sauroient être séparés que par une grande force. Qui pourra trouver les liens qui attachent si fortement ensemble les amis de ces petits corpuscules qui étoient auparavant séparés ; quiconque, dis-je, nous fera connoître le ciment qui les joint si étroitement l'un à l'autre, nous découvrira un grand secret, jusqu'à cette heure entièrement inconnu. Mais, quand on en seroit venu là, l'on seroit encore assez éloigné d'expliquer d'une manière intelligible l'étendue du corps, c'est-à-dire, la cohésion de ses parties solides ; jusqu'à ce qu'on pût faire voir en quoi consiste l'union ou la cohésion des parties de ces liens, ou de ce ciment, ou la plus petite partie de matière qui existe. D'où il paroît que cette première qualité du corps qu'on suppose si évidente, se trouvera, après y avoir bien pensé, tout aussi incompréhensible qu'aucun attribut de l'esprit ;

prit ; on verra , dis-je , qu'une substance solide & étendue est aussi difficile à concevoir qu'une substance qui pense , quelques difficultés que certaines gens forment contre cette dernière substance.

—————
C H A P.
XXIII.

§. 27. En effet , pour pousser nos pensées un peu plus loin , cette pression qu'on propose pour expliquer la cohésion des corps , est aussi intelligible que la cohésion elle-même. Car si la matière est supposée finie , comme elle l'est sans doute , que quelqu'un se transporte en esprit jusqu'aux extrémités de l'univers , & qu'il voie là quels cerceaux , quels crampons il peut imaginer qui retiennent cette masse de matière dans cette étroite union , d'où l'acier tire toute sa solidité , & les parties du *diamant* leur dureté & leur *indissolubilité* , si j'ose me servir de ce terme ; car si la matière est finie , elle doit avoir ses limites , & il faut que quelque chose empêche que ses parties ne se dissipent de tous côtés. Que si pour éviter cette difficulté , quelqu'un s'avise de supposer la matière infinie , qu'il voie à quoi lui servira de s'engager dans cet abyme , quel secours il en pourra tirer pour expliquer la cohésion du corps , & s'il sera plus en état de la rendre intelligible en l'établissant sur la plus absurde & la plus incompréhensible supposition qu'on puisse faire. Tant il est vrai que si nous voulons rechercher la nature , la cause & la manière de l'étendue

La cohésion des parties solides dans le corps , aussi difficile à concevoir que la pensée dans l'Âme.

du corps, qui n'est autre chose que la cohésion des parties solides, nous trouverons qu'il s'en faut de beaucoup que l'idée que nous avons de l'étendue du corps soit plus claire que l'idée que nous avons de la *pensée*.

La communication du mouvement par l'impulsion ou par la pensée, également intelligible.

§. 28. Une autre idée que nous avons du corps, c'est la *puissance de communiquer le mouvement par impulsion*, & une autre que nous avons de l'ame, c'est la *puissance de produire du mouvement par la pensée*. L'expérience nous fournit chaque jour ces deux idées d'une manière évidente : mais si nous voulons encore rechercher comment cela se fait, nous nous trouvons également dans les ténèbres. Car à l'égard de la communication du mouvement, par où un corps perd autant de mouvement qu'un autre en reçoit, qui est le cas le plus ordinaire, nous ne concevons autre chose par-là qu'un mouvement qui passe d'un corps à un autre corps, ce qui est, je crois, aussi obscur & aussi inconcevable, que la manière dont notre esprit met en mouvement ou arrête notre corps par la pensée, ce que nous voyons qu'il fait à tout moment. Et il est encore plus mal-aisé d'expliquer par voie d'impulsion, l'augmentation du mouvement qu'on observe, ou qu'on croit arriver en certaines rencontres. L'expérience nous fait voir tous les jours des preuves évidentes du mouvement produit par l'impulsion, par la pen-

lée, mais nous ne pouvons guere comprendre comment cela se fait. Dans ces deux cas notre esprit est également à bout. De sorte que de quelque maniere que nous considérons le mouvement & sa communication, comme des effets produits par le corps ou par l'esprit, l'idée qui appartient à l'esprit, est pour le moins aussi claire, que celle qui appartient au corps. Et pour ce qui est de la puissance active de mouvoir, ou de la *motivité*, si j'ose me servir de ce terme, on la conçoit beaucoup plus clairement dans l'esprit que dans le corps : parce que deux corps en repos, placés l'un auprès de l'autre, ne nous fourniront jamais * l'idée d'une puissance qui soit dans l'un de ces corps pour remuer l'autre, autrement que par un mouvement emprunté : au lieu que l'esprit nous présente chaque jour l'idée d'une puissance active de mouvoir les corps. C'est pourquoi ce n'est pas une chose indigne de notre recherche, de voir si la *puissance active* est l'attribut propre des esprits, & la *puissance passive* celui des corps. D'où l'on pourroit conjecturer, que les esprits créés étant *actifs* & *passifs* ne sont pas totalement séparés de la matiere. Car, l'esprit pur, c'est-à-dire ; DIEU, étant seulement *actif*, & la pure matiere simplement *passive*, on peut croire que ces autres êtres qui sont *actifs* & *passifs* tout ensemble, participent de l'un & de l'autre. Mais, quoi qu'il en soit, les

C U A P.
XXIII.

* Voyez
ci-dessus, Ch.
XXI. §. 4. où
cela est prou-
vé plus au-
long.

C H A P.
XXIII.

 idées que nous avons de l'esprit , sont ; je pense , en aussi grand nombre & aussi claires que celles que nous avons du corps , la substance de l'un & de l'autre nous étant également inconnue ; & l'idée de la *pensée* que nous trouvons dans l'esprit nous paroissent aussi claire que celle de l'*étendue* que nous remarquons dans le corps ; & la communication du mouvement qui se fait par la pensée & que nous attribuons à l'esprit , est aussi évidente que celle qui se fait par impulsion & que nous attribuons au corps. Une constante expérience nous fait voir ces deux communications d'une manière sensible , quoique la foible capacité de notre entendement ne puisse les comprendre ni l'une ni l'autre. Car dès que l'esprit veut porter sa vue au-delà de ces idées originales qui nous viennent par *sensation* ou par *réflexion* , pour pénétrer dans leurs causes & dans la manière de leur production , nous trouvons que cette recherche ne sert qu'à nous faire sentir combien sont courtes nos lumières.

§. 26. Enfin pour conclure ce parallèle , la *sensation* nous fait connoître évidemment , qu'il y a des substances solides & étendues , & la *réflexion* , qu'il y a des substances qui pensent. L'expérience nous persuade de l'existence de ces deux sortes d'êtres , & que l'un a la puissance de mouvoir le corps par impulsion , & l'autre par la pensée : c'est de quoi nous ne

faurions douter. L'expérience, dis-je, nous fournit à tout moment des idées claires de l'un & de l'autre : mais nos facultés ne peuvent rien ajouter à ces idées au-delà de ce que nous y découvrons par la *sensation* ou par la *réflexion*. Que si nous voulons rechercher, outre cela, leur nature, leurs causes, &c. nous appercevons bientôt que la nature de l'étendue ne nous est pas connue plus nettement que celle de la pensée. Si, dis-je, nous voulons les expliquer plus particulièrement, la facilité est égale des deux côtés, je veux dire que nous ne trouvons pas plus de difficulté à concevoir comment une substance que nous ne connoissons pas, peut par la pensée mettre un corps en mouvement, qu'à comprendre comment une substance que nous ne connoissons pas non plus, peut remuer un corps par voie d'impulsion. De sorte que nous ne sommes pas plus en état de découvrir en quoi consistent les idées qui regardent le corps, que celles qui appartiennent à l'esprit. D'où il paroît fort probable que les idées simples que nous recevons de la *sensation* & de la *réflexion* sont les bornes de nos pensées, au-delà desquelles notre esprit ne sauroit avancer d'un seul point, quelque effort qu'il fasse pour cela, & par conséquent, c'est en vain qu'il s'attacheroit à rechercher avec soin la nature & les causes secrètes de ces idées, il ne peut jamais y faire aucune découverte.

 CHAP.
X XIII.

Comparai-
son des idées
que nous a-
vons du corps
& de l'esprit.

§. 30. Voici donc en peu de mots à quoi se réduit l'idée que nous avons de l'esprit comparée à celle que nous avons du corps. La substance de l'esprit nous est inconnue, & celle du corps nous l'est tout autant. Nous avons des idées claires & distinctes de deux *premières qualités* ou propriétés du corps qui sont la cohésion de parties solides, & l'impulsion : de même nous connoissons dans l'esprit deux *premières qualités* ou propriétés dont nous avons des idées claires & distinctes, savoir la pensée & la puissance d'agir, c'est-à-dire, de commencer ou d'arrêter différentes pensées ou divers mouvemens. Nous avons aussi des idées claires & distinctes de plusieurs qualités inhérentes dans le corps, lesquelles ne sont autre chose que différentes modifications de l'étendue de parties solides ; & jointes ensemble, de leur mouvement. L'esprit nous fournit de même des idées de plusieurs *modes de penser*, comme, croire, douter, être appliqué, craindre, espérer, &c. nous y trouvons aussi les idées de vouloir, & de mouvoir le corps en conséquence de la volonté, & de se mouvoir lui-même avec le corps ; car l'esprit est capable de mouvement, comme nous l'avons * déjà montré.

* ci-dessus
§. 19. 20. 21.
La notion
d'un esprit
n'enferme pas
plus de dis-
-

§. 31. Enfin, s'il se trouve dans cette notion de l'esprit quelque difficulté, qu'il ne soit peut-être pas facile d'expliquer, nous n'avons pas pour cela plus de raison

de nier ou de révoquer en doute l'existence des esprits, que nous en aurions de nier ou de révoquer en doute l'existence des corps, sous prétexte que la notion du corps est embarrassée de quelques difficultés qu'il est fort difficile & peut-être impossible d'expliquer ou d'entendre. Car je voudrois bien qu'on me montrât dans la notion que nous avons de l'esprit, quelque chose de plus embrouillé ou qui approche plus de la contradiction, que ce que renferme la notion même du corps, je veux parler de la *divisibilité à l'infini* d'une étendue finie. Car soit que nous recevions cette divisibilité à l'infini, ou que nous la rejettons, elle nous engage dans des conséquences qu'il nous est impossible d'expliquer ou de pouvoir concilier, & qui entraînent de plus grandes difficultés & des absurdités plus apparentes que tout ce qui peut suivre de la notion d'une substance immatérielle douée d'intelligence.

§. 32. Et c'est de quoi nous ne devons point être surpris, puisque n'ayant que quelque petit nombre d'idées superficielles des choses, qui nous viennent uniquement ou des objets extérieurs à la faveur des sens, ou de notre propre esprit réfléchissant sur ce qu'il éprouve en lui-même : notre connoissance ne s'étend pas plus avant, tant s'en faut que nous puissions pénétrer dans la constitution intérieure & la vraie nature des choses, étant destitués des facultés néces-

C H A P.
XXIII.

culté que celle du corps.

Nous ne connoissons rien au delà de nos idées simples.

faire pour parvenir jusques là. Puis donc que nous trouvons en nous-mêmes de la connoissance , & le pouvoir d'exciter du mouvement en conséquence de notre volonté , & cela d'une maniere aussi certaine que nous découvrons dans des choses qui sont hors de nous une cohésion & une division de parties solides en quoi consiste l'étendue & le mouvement des corps , nous avons autant de raison de nous contenter de l'idée que nous avons d'un esprit immatériel , que de celle que nous avons du corps , & d'être également convaincus de l'existence de tous les deux. Car il n'y a pas plus de contradiction que la pensée existe séparée & indépendante de la solidité , qu'il y en a que la solidité existe séparée & indépendante de la pensée ; la solidité & la pensée n'étant que des idées simples , indépendantes l'une de l'autre. Et comme nous trouvons d'ailleurs en nous-mêmes des idées aussi claires & aussi distinctes de la pensée que de la solidité , je ne vois pas pourquoi nous ne pourrions pas admettre aussi-bien l'existence d'une chose qui pense sans être solide , c'est-à-dire , qui soit *immatérielle* , que l'existence d'une chose solide qui ne pense pas , c'est-à-dire , de la *matière* ; & sur-tout , puisqu'il n'est pas plus difficile de concevoir comment la pensée pourroit exister sans matière , que de comprendre comment la matière pourroit penser. Car dès que nous voulons aller au-delà des

idées simples qui nous viennent par la *sensation* ou par la *réflexion*, & pénétrer plus avant dans la nature des choses, nous nous trouvons aussi-tôt dans les ténèbres, & dans un embarras de difficultés inexplicables, & ne pouvons après tout découvrir autre chose que notre ignorance & notre propre aveuglement. Mais quelle que soit la plus claire de ces deux idées complexes, celle du corps ou celle de l'esprit, il est évident que les idées simples qui les composent ne font autre chose que ce qui nous vient par *sensation* ou par *réflexion*. Il en est de même de toutes les autres idées de *substances*, sans en excepter celle de DIEU lui-même.

§. 33. En effet, si nous examinons l'idée ^{Idée de Dieu.} que nous avons de cet Etre suprême & incompréhensible, nous trouverons que nous l'acquérons par la même voie, & que les *idées complexes* que nous avons de DIEU & des esprits purs, sont composées des *idées simples* que nous recevons de la *réflexion*. Par exemple, après avoir formé par la considération de ce que nous éprouvons en nous-mêmes, les idées d'*existence* & de *durée*, de *connoissance*, de *puissance*, de *plaisir*, de *bonheur* & de plusieurs autres qualités & puissances, qu'il est plus avantageux d'avoir que de n'avoir pas, lorsque nous voulons former l'idée la plus convenable à l'Etre suprême, qu'il nous est possible d'imaginer, nous étendons chacune

de ces idées par le moyen de celle que nous avons de * *l'infini*, & joignant toutes ces idées ensemble, nous formons notre idée complexe de DIEU. Car que l'esprit ait cette puissance d'étendre quelques-unes de ses idées, qui lui sont venues par *sensation* ou par *réflexion*, c'est ce que nous avons † déjà montré.

C H A P.
XXIII.

* Dont il est parlé ci-dessus dans tout le Chapitre XVII. de ce Liv. II.

† Tome I. Chap. XI.

§. 34. Si je trouve que je connois un petit nombre de choses, & quelques-unes de celles-là, ou, peut-être, toutes, d'une manière imparfaite, je puis former une idée d'un Etre qui en connoît deux fois autant, que je puis doubler encore aussi souvent que je puis ajouter au nombre, & ainsi augmenter mon idée de connoissance en étendant sa compréhension à toutes les choses qui existent ou peuvent exister. J'en puis faire de même à l'égard de la manière de connoître toutes ces choses plus parfaitement, c'est-à-dire, toutes leurs qualités, puissances, causes, conséquences, & relations, &c. jusqu'à ce que tout ce qu'elles renferment ou qui peut y être rapporté en quelque manière, soit parfaitement connu : par où je puis me former l'idée d'une connoissance infinie, ou qui n'a point de bornes. On peut faire la même chose à l'égard de la puissance que nous pouvons étendre jusqu'à ce que nous soyons parvenus à ce que nous appellons *infini*, comme aussi à l'égard de la durée d'une existence sans commencement ou sans fin, &c.

ainsi former l'idée d'un Être *éternel*. Les degrés ou l'étendue dans laquelle nous attribuons à cet Être suprême que nous appelons *Dieu*, l'existence, la puissance, la sagesse, & toutes les autres perfections dont nous pouvons avoir quelque idée; ces degrés, dis-je, étant infinis & sans bornes, nous nous formons par-là la meilleure idée que notre esprit soit capable de se faire de ce Souverain Être; & tout cela se fait, comme je viens de dire, en élargissant ces idées simples qui nous viennent des opérations de notre esprit par la réflexion, ou des choses extérieures par le moyen des sens, jusqu'à cette prodigieuse étendue où l'infinité peut les porter.

§. 35. Car c'est l'*infinité* qui jointe à nos idées d'existence, de puissance, de connoissance, &c. constitue cette idée complexe, par laquelle nous nous représentons l'Être suprême le mieux que nous pouvons. Car quoique DIEU dans sa propre essence, qui certainement nous est inconnue à nous qui ne connoissons pas même l'essence, d'un caillou, d'un moucheron ou de notre propre personne, soit simple & sans aucune composition; cependant je crois pouvoir dire que nous n'avons de lui qu'une idée complexe d'existence, de connoissance, de puissance, de félicité, &c. infinie & éternelle; toutes idées distinctes, & dont quelques-unes étant relatives, sont composées de quelque autre idée. Et ce sont

C H A P.
XXIII.

toutes ces idées qui procédant originairement de la sensation & de la réflexion, comme on l'a déjà montré, composent l'idée ou notion que nous avons de DIEU.

Dans les idées complexes que nous avons des esprits, il n'y en a aucune que nous n'ayons reçue de la Sensation ou de la Réflexion.

§. 36. Il faut remarquer, outre cela, qu'excepté l'*infinité*, il n'y a aucune idée que nous attribuions à Dieu, qui ne soit aussi une partie de l'idée complexe que nous avons des autres Esprits. Parce que n'étant capables de recevoir d'autres d'idées simples que celles qui appartiennent au corps, excepté celles que nous recevons de la *réflexion* que nous faisons sur les opérations de notre propre esprit, nous ne pouvons attribuer d'autres idées aux esprits que celles qui nous viennent de cette source; & toute la différence que nous pouvons mettre entr'elles en les rapportant aux esprits, consistent uniquement dans la différente étendue, & les divers degrés de leur connoissance, de leur puissance, de leur durée, de leur bonheur, &c. Car, que les idées que nous avons, tant des esprits que des autres choses, se terminent à celles que nous recevons de la *sensation* & de la *réflexion*, c'est ce qui suit évidemment de ce que dans nos idées des esprits, à quel degré de perfection que nous les portions au-delà de celles des corps, même jusqu'à celle de l'infini, nous ne saurions pourtant y démêler aucune idée de la manière dont les esprits se découvrent leurs pensées les uns aux autres; quoique nous

ne puissions éviter de conclure, que les esprits séparés qui ont des connoissances plus parfaites & qui sont dans un état beaucoup plus heureux que nous, doivent avoir aussi une voie plus parfaite de s'entre-communiquer leurs pensées, que nous qui sommes obligés de nous servir de signes corporels, & particulièrement de sons, qui sont de l'usage le plus général comme les moyens les plus commodes & les plus prompts que nous puissions employer pour nous communiquer nos pensées les uns aux autres. Mais, parce que nous n'avons en nous-mêmes aucune expérience, & par conséquent, aucune notion d'une communication immédiate, nous n'avons point aussi d'idée de la manière dont les esprits qui n'usent point de paroles, peuvent se communiquer promptement leurs pensées; & moins encore comprenons-nous comment n'ayant point de corps, ils peuvent être maîtres de leurs propres pensées, & les faire connoître ou les cacher comme il leur plaît, quoique nous devons supposer nécessairement qu'ils ont une telle puissance.

C H A P.
XXIII.

§. 37. Voilà donc présentement, *quelles* Récapitulation. *sortes d'idées nous avons de toutes les différentes especes de substances*; en quoi elles consistent; & comment nous les acquérons. D'où je crois qu'on peut tirer évidemment ces trois conséquences.

La première, Que toutes les idées que

 C H A P.
XXIII.

nous avons des différentes especes de substances, ne sont que des collections d'idées simples avec la supposition d'un sujet auquel elles appartiennent & dans lequel elles subsistent, quoique nous n'ayons point d'idée claire & distincte de ce sujet.

La seconde, Que toutes les idées simples qui ainsi unies dans un commun * *Substratum* * sujet composent les *idées complexes* que nous avons de différentes sortes de substances, ne sont autre chose que des idées qui nous sont venues par *sensation* ou par *réflexion*. De sorte que dans les choses mêmes que nous croyons connaître de la maniere la plus intime, & comprendre avec le plus d'exactitude, nos plus vastes conceptions ne sauroient s'étendre au-delà de ces idées simples. De même dans les choses qui paroissent les plus éloignées de toutes les autres que nous connaissons, & qui surpassent infiniment tout ce que nous pouvons appercevoir en nous-mêmes par la *réflexion*, ou découvrir dans les autres choses par le moyen de la *sensation*, nous ne saurions y rien découvrir que ces idées simples qui nous viennent originairement de la *sensation* ou de la *réflexion*, comme il paroît évidemment à l'égard des idées complexes que nous avons des Anges & en particulier de Dieu lui-même.

Ma troisième conséquence est, Que la plupart des idées simples qui composent nos idées complexes des substances,

ne font, à les bien considérer, que des puissances, quelque penchant que nous ayons à les prendre pour des qualités positives. Par exemple, la plus grande partie des idées qui composent l'idée complexe que nous avons pour l'or, sont la couleur jaune, une grande pesanteur, la ductilité, la fusibilité, la capacité d'être dissous par l'eau régale; &c. toutes lesquelles idées unies ensemble dans un sujet inconnu qui en est comme * le soutien, ne sont qu'autant de rapports à d'autres substances, & n'existent pas réellement dans l'or considéré purement en lui-même, quoiqu'elles dépendent des qualités originales & réelles de sa constitution intérieure, par laquelle il est capable d'opérer diversément, & de recevoir différentes impressions de la part de plusieurs autres substances.

* *Substratum.*



C H A P I T R E XXIV.

C H A P.
XXIV.

Des Idées Collectives de Substances.

Une seule
idée faite de
l'assemblage
de plusieurs
idées.

§. I. OUTRE ces idées complexes de différentes substances singulieres, comme d'un *homme*, d'un *cheval*, de l'*or*, d'une *rose*, d'une *pomme*, &c. l'esprit a aussi des *idées collectives de substances*. Je les nomme ainsi, parce que ces sortes d'idées sont composées de plusieurs substances particulieres, considérées ensemble comme jointes en une seule idée, & qui étant ainsi unies ne sont effectivement qu'une idée: par exemple, l'idée de cet amas d'hommes qui compose une *Armée*, est aussi-bien une seule idée que celle d'un *homme*, quoiqu'elle soit composée d'un grand nombre de substances distinctes. De même cette grande idée collective de tous les corps qu'on désigne par le terme d'*univers*, est aussi-bien une seule idée, que celle de la plus petite particule de matiere qui soit dans le monde. Car pour faire qu'une idée soit unique, il suffit qu'elle soit considérée comme une seule image, quoique d'ailleurs elle soit composée du plus grand nombre d'idées particulieres qu'il soit possible de concevoir.

Ce qui se
fait par la puis-

§. 2. L'esprit forme ces *idées collectives de substances* par la puissance qu'il a de

composer & de réunir diversément des idées simples ou complexes en une seule idée, ainsi qu'il se forme, par la même faculté, des idées complexes des substances particulières, qui sont composées d'un assemblage de diverses idées simples, unies dans une seule substance. Et comme l'esprit en joignant ensemble des idées répétées d'unité, fait les modes collectifs ou l'idée complexe de quelque nombre que ce soit, comme d'une douzaine, d'une vingtaine, d'une grosse, &c. de même en joignant ensemble diverses substances particulières, il forme des idées collectives de substances, comme une Troupe, une Armée, un Essaim, une Ville, une Flotte; car il n'y a personne qui n'éprouve en lui-même qu'il se représente, pour ainsi dire, d'un coup d'œil chacune de ces idées en particulier par une seule idée; & qu'ainsi sous cette notion il considère aussi parfaitement ces différens amas de choses comme une seule chose, que lorsqu'il se représente un vaisseau ou un atome. En effet il n'est pas plus malaisé de concevoir comment une armée de dix mille hommes peut faire une seule idée, que comment un homme peut nous être représenté sous une seule idée; car il est aussi facile à l'esprit de réunir l'idée d'un grand nombre d'hommes en une seule idée, & de la considérer comme une idée effectivement unique, que de former une idée singulière de toutes les idées distinctes qui

C H A P.
XXIV.

fance que l'esprit a de composer & rassembler des idées.

entrent dans la composition d'un homme ,
 & les regarder toutes ensemble comme une
 seule idée.

CHAP.
 XXIV.

Toutes les
 choses artifi-
 cielles sont
 des idées col-
 lectives.

§. 3. Il faut mettre au nombre de ces
 fortes d'idées collectives, la plus grande
 partie des choses artificielles, ou du moins
 celles de cette nature qui sont composées de
 substances distinctes. Et dans le fond, à bien
 considérer toutes ces idées collectives, comme
 une armée, une constellation, l'univers,
 nous trouverons qu'en tant qu'elles forment
 autant d'idées singulières, ce ne sont que des
 tableaux artificiels que l'esprit trace, pour
 ainsi dire, en assemblant sous un seul point
 de vue des choses fort éloignées, & indépen-
 dantes les unes des autres, afin de les mieux
 contempler, & d'en discourir plus commo-
 dément lorsqu'elles sont ainsi réunies sous
 une seule conception, & désignées par un
 seul nom. Car il n'y a rien de si éloigné, ni de
 si contraire que l'esprit ne puisse rassembler
 en une seule idée, par le moyen de cette
 faculté, comme il paroît visiblement par ce
 que signifie le mot d'univers qui n'emporte
 qu'une seule idée, quelque composé qu'il
 puisse être.



C H A P I T R E XXV.

C H A P.
XXV.

De la Relation.

§. I. **O**UTRE les idées simples ou complexes que l'esprit a des choses considérées en elles-mêmes, il y en a d'autres qu'il forme de la comparaison qu'il fait de ces choses entr'elles. Lorsque l'entendement considère une chose, il n'est pas borné précisément à cet objet ; il peut transporter, pour ainsi dire, chaque idée hors d'elle-même, ou du moins regarder au-delà, pour voir quel rapport elle a avec quelqu'autre idée. Lorsque l'esprit envisage ainsi une chose, en sorte qu'il la conduit & la place, pour ainsi dire, auprès d'une autre, en jettant la vue de l'une sur l'autre, c'est une *relation* ou *rappor*t, selon ce qu'emportent ces deux mots ; quant aux dénominations qu'on donne aux choses positives, pour désigner ce rapport & être comme autant de marques qui servent à porter la pensée au-delà du sujet même qui reçoit la dénomination vers quelque chose qui en soit distinct, c'est ce qu'on appelle termes *relatifs* : & pour les choses qu'on approche ainsi l'une de l'autre on les nomme * *sujets de la relation*. Ainsi lorsqu'e l'esprit considère *Titius* comme un certain être positif, il ne renferme rien dans cette idée que ce qui existe

Ce que c'est
que *Relation** *Relata*

C H A P.
XXV.

réellement dans *Titius* : par exemple, lorsque je le considère comme un homme, je n'ai autre chose dans l'esprit que l'idée complexe de cette espèce *homme*; de même quand je dis *Titius* est un homme blanc, je ne me représente autre chose qu'un homme qui a cette couleur particulière. Mais quand je donne à *Titius* le nom de *mari*, je désigne en même-tems quelqu'autre personne, savoir, *sa femme*; & lorsque je dis qu'il est *plus blanc*, je désigne aussi quelqu'autre chose, par exemple *l'ivoire*; car dans ces deux cas ma pensée porte sur quelqu'autre chose que sur *Titius*, de sorte que j'ai actuellement deux objets présens à l'esprit. Et comme chaque idée, soit simple ou complexe, peut fournir à l'esprit une occasion de mettre ainsi deux choses ensemble, & de les envisager en quelque sorte tout-à-la-fois, quoiqu'il ne laisse pas de les considérer comme distinctes, il s'en suit de-là que chacune de nos idées peut servir de fondement à un rapport. Ainsi dans l'exemple que je viens de proposer, le contrat & la cérémonie du mariage de *Titius* avec *Sempronia* fondent la domination ou la relation de *mari*; & la couleur blanche est la raison pourquoi je dis qu'il est *plus blanc* que *l'ivoire*.

On n'aperçoit pas aisément les *Relations* qui manquent de termes *correlatifs*.

§. 2. Ces relations-là & autres semblables exprimées par des termes relatifs auxquels il y a d'autres termes qui répondent réciproquement, comme *pere* & *filz*; *plus grand* & *plus petit*; *cause* & *effet*; toutes ces sortes de

relations se présentent aisément à l'esprit, & chacun découvre aussi-tôt le rapport qu'elles renferment. Car les mots de *pere* & de *fils*, de *mari* & de *femme*, & tels autres termes *correlatifs* paroissent avoir une si étroite liaison entr'eux, & par coutume se répondent si promptement l'un à l'autre dans l'esprit des hommes, que dès qu'on nomme un de ces termes, la pensée se porte d'abord au-delà de la chose nommée : de sorte qu'il n'y a personne qui manque de s'appercevoir ou qui doute en aucune maniere d'un rapport qui est marqué avec tant d'évidence. Mais lorsque les Langues ne fournissent point de noms *correlatifs* l'on ne, s'apperçoit pas toujours si facilement de la relation. *Concubine* est sans doute un terme relatif aussi-bien que *femme* ; mais dans les Langues où ce mot & autres semblables n'ont point de terme *correlatif*, on n'est pas si porté à les regarder sous cette idée ; parce qu'ils n'ont pas cette marque évidente de relation qu'on trouve entre les termes *correlatifs* qui semblent s'expliquer l'un l'autre, & ne pouvoir exister que tout-à-la-fois. De-là vient que plusieurs de ces termes, qui, à les bien considérer, enferment des rapports évidens, ont passé sous le nom de dénominations extérieures. Mais tous les noms qui ne sont pas de vains sons, doivent renfermer nécessairement quelque *idée* ; & cette idée est, ou dans la chose à laquelle le nom est appliqué, auquel cas elle est positive, & est considérée

CHAP.
XXV.

comme unie & existante dans la chose à laquelle on donne la dénomination; ou bien elle procede du rapport que l'esprit trouve entre cette idée & quelqu'autre chose qui en est distinct, avec quoi il la considere; & alors cette idée renferme une relation.

Quelques termes d'une signification absolue en apparence sont effectivement relatifs.

§. 3. Il y a une autre sorte de *termes relatifs*, qu'on ne regarde point sous cette idée, ni même comme des dénominations extérieures, & qui paroissant signifier quelque chose d'absolu dans le sujet auquel on les applique, cachent pourtant sous la forme & l'apparence de *termes positifs*, une relation tacite, quoique moins remarquable; tels sont les termes en apparence positifs de *vieux*, *grand*, *imparfait*, &c. dont j'aurai occasion de parler plus au long dans les chapitres suivans.

La Relation diffère des choses qui sont le sujet de la Relation.

4. 5 On peut remarquer, outre cela, que les idées de la relation peuvent être les mêmes dans l'esprit de certaines personnes, qui ont d'ailleurs des idées fort différentes des choses, qui se rapportent ou sont ainsi comparées l'un à l'autre. Ceux qui ont, par exemple, des idées extrêmement différentes de *l'homme*, peuvent pourtant s'accorder sur la notion de *pere*, qui est une notion appliquée à cette *substance*, qui constitue l'homme, & se rapporte uniquement à un acte particulier de la chose que nous nommons *homme*, par lequel acte, cet homme contribue à la génération d'un être de son

espece ; que l'homme soit d'ailleurs ce qu'on voudra.

§. 5. Il s'ensuit de là que la nature de la *relation* consiste dans la comparaison qu'on fait d'une chose avec une autre ; de laquelle comparaison l'une de ces choses ou toutes deux reçoivent une dénomination particulière. Que si l'une est mise à l'écart ou cesse d'être, la *relation* cesse, aussi-bien que la dénomination qui en est une suite, quoique l'autre ne reçoive par-là aucune altération en elle-même. Ainsi *Titius* que je considère aujourd'hui comme *pere*, cesse de l'être demain, sans qu'il se fasse aucun changement en lui, par cela seul que son fils vient à mourir. Bien plus, la même chose est capable d'avoir des dénominations contraires dans le même tems, dès-là seulement que l'esprit la compare avec un autre objet ; par exemple en comparant *Titius* à différentes personnes, on peut dire avec vérité qu'il est *plus vieux* & *plus jeune*, *plus fort* & *plus foible*, &c.

§. 6. Tout ce qui existe, qui peut exister, ou être considéré comme une seule chose, est positif ; & par conséquent, non-seulement les idées simples & les substances sont des êtres positifs, mais aussi les *modes*. Car quoique les parties dont ils sont composés, soient fort souvent relatives l'une à l'autre, le tout pris ensemble est considéré comme une seule chose, & produit en nous l'idée com-

C H A P.
XXI.

Il peut y avoir un changement de relation sans qu'il arrive aucun changement dans le sujet.

La Relation n'est qu'entre deux choses.

CHAP.
XXV.

plexe d'une seule chose : laquelle idée est dans notre esprit comme un seul tableau (bien que ce soit un assemblage de diverses parties) & nous présente sous un seul nom une chose ou une idée positive & absolue. Ainsi , quoique les parties d'un *triangle*, comparées l'une à l'autre , soient *relatives*, cependant l'idée du tout est une idée positive & absolue. On peut dire la même chose d'une *famille* , d'un *air de chanson*, &c. car il ne peut y avoir de relation qu'entre deux choses considérées comme deux choses. Un rapport suppose nécessairement deux idées ou deux choses , réellement séparées l'une de l'autre ou considérées comme distinctes , & qui par-là servent de fondement ou d'occasion à la comparaison qu'on en fait.

§. 7. Voici quelques observations qu'on peut faire touchant la relation en général.

Toutes choses sont capables de Relation.

Premièrement, *Il n'y a aucune chose*, soit idée simple, substance, mode, soit relation ou dénomination d'aucune de ces choses, *sur laquelle on ne puisse faire un nombre presque infini de considérations par rapport à d'autres choses*; ce qui compose une grande partie des pensées & des paroles des hommes. Un homme, par exemple, peut soutenir tout-à-la-fois toutes les relations suivantes, *pere, frere, fils, grand-pere, petit-fils, beau-pere, beau-fils, mari, ami, ennemi, sujet, Général, Juge, Patron, Professeur, Européen, Anglois, Insulaire, valet, maître, possesseur, Capitaine, supérieur, inférieur*.

rieur, plus grand, plus petit, plus vieux, plus jeune, contemporain, semblable, dissemblable, &c. un homme, dis-je, peut avoir tous ces différens rapports & plusieurs autres dans un nombre presqu'infini, étant capable de recevoir autant de *relations* qu'on trouve d'occasions de le comparer à d'autres choses, eu égard à toute sorte de convenance, de disconvenance, ou de rapport qu'il est possible d'imaginer. Car, comme il a été dit, la *relation* est un moyen de comparer, ou de considérer deux choses ensemble, en donnant à l'une ou à toutes deux quelque nom tiré de cette comparaison, & quelquefois en désignant la relation même, par un nom particulier.

§. 8. On peut remarquer, en second lieu, Que, quoique la relation ne soit pas renfermée dans l'existence réelle des choses, mais que ce soit quelque chose d'extérieur & comme ajouté au sujet; cependant les idées signifiées par des termes relatifs, sont souvent plus claires & plus distinctes que celles des substances à qui elles appartiennent. Ainsi, la notion que nous avons d'un *pere* ou d'un *frere*, est beaucoup plus claire & plus distincte que celle que nous avons d'un *homme*; ou si vous voulez, la *paternité* est une chose dont il est bien plus aisé d'avoir une idée claire que de l'*humanité*. Je puis de même concevoir, beaucoup plus facilement ce que c'est qu'un ami, que ce que c'est que DIEU; parce que la connoissance d'un action ou

Les idées des Relations sont souvent plus claires que celles des choses qui sont les sujets des Relations.

CHAP.
XXV.

d'une simple idée, suffit souvent pour me donner la notion d'un rapport : au lieu que pour connoître quelque être *substantiel*, il faut faire nécessairement une collection exacte de plusieurs idées. Lorsqu'un homme compare deux choses ensemble, on ne peut guere supposer qu'il ignore ce qu'est la chose sur quoi il les compare ; de sorte qu'en comparant certaines choses ensemble, il ne peut qu'avoir une idée fort nette de ce rapport. Et par conséquent, *les idées des relations sont tout au moins capables d'être plus parfaites & plus distinctes dans notre esprit que les idées des substances* : parce qu'il est difficile pour l'ordinaire de connoître toutes les *idées simples* qui sont réellement dans chaque substance, & qu'au contraire, il est communément assez facile de connoître les idées simples, qui constituent un rapport auquel je pense, ou que je puis exprimer par un nom particulier. Ainsi, en comparant deux hommes par rapport à un commun *pere*, il m'est fort aisé de former les idées de *freres*, quoique je n'aie pas l'idée parfaite d'un *homme*. Car les termes relatifs qui renferment quelque sens, ne signifiant que des idées, non plus que les autres ; & ces idées étant toutes, ou simples, ou composées d'autres idées simples, pour connoître l'idée précise qu'un terme relatif signifie, il suffit de concevoir nettement ce qui est le fondement de la relation : ce qu'on peut faire sans avoir une idée claire & parfaite de la chose à

laquelle cette relation est attribuée. Ainsi, lorsque je fais qu'un oiseau a pondu l'œuf d'où est éclos un autre oiseau, j'ai une idée claire de la relation de *mere* & de *petit*, qui est entre les deux (1) *cassiovaris* qu'on voit dans le (2) *Parc de St. James*, quoique je n'aie peut-être qu'une idée fort obscure & fort imparfaite de cette espece d'oiseaux.

CHAP.
XXV.

§. 9. En troisieme lieu, quoiqu'il y ait quantité de considérations sur quoi l'on peut fonder la comparaison d'une chose avec une autre, & par conséquent un grand nombre de relations; cependant ces relations se terminent toutes à des idées simples qui tirent leur origine de la *sensation* ou de la *réflexion*, comme je le montrerai nettement à l'égard des plus considérables relations qui nous soient connues, & de quelques-unes qui semblent les plus éloignées des *sens* ou de la *réflexion*.

Toutes les Relations se terminent à des Idées simples.

§. 10. En quatrieme lieu, comme la *relation* est la considération d'une chose par rapport à une autre, ce qui lui est tout-à-fait extérieur, il est évident que tous les mots qui conduisent nécessairement l'esprit à d'autres idées qu'à celles qu'on suppose exister réellement dans la chose à laquelle le mot est appliqué, sont des *termes relatifs*. Ainsi, quand je dis un hom-

Les termes qui conduisent l'esprit au-delà du sujet de la dénomination, sont *Relatifs*.

(1) Ce sont deux oiseaux inconnus en Europe, qui apparemment n'ont point d'autre nom en François.

(2) Parc du Roi d'Angleterre, derrière le Palais de St. James à Londres.

C H A P.
XXIV.

me noir , gai , pensif , altéré , chagrin ; sincere , ces termes & plusieurs autres semblables sont tous *termes absolus* , parce qu'ils ne signifient ni ne désignent aucune autre chose que ce qui existe , ou qu'on suppose exister réellement dans l'homme , à qui l'on donne ces dénominations. Mais les mots suivans , *pere* , *frere* , *Roi* , *mari* , *plus noir* , *plus gai* , &c. sont des mots qui , outre la chose qu'ils dénotent , renferment aussi quelque autre chose de séparé de l'existence de cette chose-là & qui lui est tout-à-fait extérieure.

[Conclusion. §. II. Après avoir proposé ces remarques préliminaires touchant la *relation* en général , je vais montrer présentement par quelques exemples , comment toutes nos idées de relation ne sont composées que d'idées simples , aussi-bien que les autres , & se terminent enfin à des idées simples , quelques déliées & éloignées des sens qu'elles paroissent. Je commencerai par la *relation* qui est de la plus vaste étendue , & à laquelle toutes les choses qui existent ou peuvent exister , ont part , je veux dire la relation de la *cause* & de l'*effet* : idées qui découlent de deux sources de nos connoissances , la *sensation* & la *réflexion* , comme je le ferai voir dans le Chapitre suivant.



CHAPITRE XXVI.

De la Cause & de l'Effet ; & de quelques
autres Relations.

§. I. **E**N considérant , par le moyen des sens , la constante vicissitude des choses , nous ne pouvons nous empêcher d'observer que plusieurs choses particulières , soit qualités ou substances , commencent d'exister ; qu'elles reçoivent leur existence de la juste application ou opération de quelqu'autre être. Et c'est par cette observation que nous acquérons les idées de *cause* & d'*effet*. Nous désignons par le terme général de *cause* , ce qui produit quelque idée simple ou complexe ; & ce qui est produit , par celui d'*effet*. Ainsi , après avoir vu que dans la substance que nous appelons *cire* , la fluidité qui est une idée simple , qui n'y étoit pas auparavant , y est constamment produite par l'application d'un certain degré de *chaleur* , nous donnons à l'idée simple de *chaleur* , le nom de *cause* , par rapport à la fluidité qui est dans la *cire* , & celui d'*effet* à cette *fluidité*. De même éprouvant que la substance que nous appelons *bois* , qui est une certaine collection d'idées simples à qui l'on donne ce nom , est réduite par le moyen du feu dans une autre substance qu'on nomme

D'où nous viennent les idées de *Cause* & d'*Effet*.

*cen*dre, autre *idée complexe* qui consiste dans une collection d'*idées simples*, entièrement différente de cette *idée complexe* que nous appellons *bois*; nous considérons le *feu* par rapport aux cendres, comme *cause*, & les *cendres* comme un *effet*. Ainsi, tout ce que nous considérons comme contribuant à la production de quelque *idée simple* ou de quelque collection d'*idées simples*, soit substance ou mode qui n'existoit point auparavant, excite par-là dans notre esprit la relation d'une *cause*, & nous lui en donnons le nom.

Ce que c'est
que création,
génération,
faire, & alté-
ration.

§. 2. Après avoir ainsi acquis la notion de la *cause* & de l'*effet*, par le moyen de ce que nos sens sont capables de découvrir dans les opérations des corps l'un à l'égard de l'autre; c'est-à-dire, après avoir compris que la *cause* est ce qui fait qu'une autre chose soit *idée simple*, substance, ou mode, commence à exister, & qu'un *effet* est ce qui tire son origine de quelque autre chose; l'esprit ne trouve pas grande difficulté à distinguer les différentes origines des choses en deux especes.

Premièrement : Lorsque la chose est tout-à-fait nouvelle, de sorte que nulle de ses parties n'avoit existé auparavant, (comme lorsqu'une nouvelle particule de matiere qui n'avoit eu auparavant aucune existence, commence à paroître dans la nature des choses) c'est ce que nous appellons *création*.

En second lieu : Quand une chose est

composée de particules qui existoient toutes auparavant, quoique la chose même, ainsi formée de parties préexistantes, qui considérées dans cet assemblage composent une telle collection d'idées simples, n'eût point existé auparavant, comme *cet homme, cet œuf, cette rose, cette cerise*, &c. si cette espèce de formation se rapporte à une substance produite selon le cours ordinaire de la nature, par un principe interne qui est mis en œuvre par quelque Agent ou quelque cause extérieure, d'où elle reçoit sa forme par des voies que nous n'apercevons pas; nous nommons cela *génération*. Si la cause est extérieure, & que l'effet soit produit par une séparation sensible, ou une *juxtaposition* de parties qui puissent être discernées, nous appelons cela *faire*; & dans ce rang sont toutes les *choses artificielles*. Et si une idée simple, qui n'étoit pas auparavant dans un sujet, y est produite, c'est ce qu'on nomme *altération*. Ainsi un homme est *engendré*, un tableau *fait*. L'une ou l'autre de ces choses est *altérée*, lorsque dans l'une ou l'autre il se fait une production de quelque nouvelle qualité sensible ou idée simple, qui n'y étoit pas auparavant. Les choses qui reçoivent ainsi une existence qu'elles n'avoient pas auparavant, sont des *effets*; & celles qui procurent cette existence, sont des *causes*. Nous pouvons observer dans ce cas - là & dans tous les autres, que la no-

tion de *cause* & d'*effet* tire son origine des idées qu'on a reçues par sensation ou par réflexion, & qu'ainsi ce *rapport*, quelque étendu qu'il soit, se termine enfin à ces sortes d'idées. Car, pour avoir les idées de *cause* & d'*effet*, il suffit de considérer quelque idée simple ou quelque substance comme commençant d'exister par l'opération de quelque autre chose, quoiqu'on ne connoisse point la manière dont se fait cette opération.

Les Relations fondées sur le tems.

§. 3. Le *tems* & le *lieu* servent aussi de fondement à des relations fort étendues, auxquelles ont part tous les êtres finis pour le moins. Mais, comme j'ai déjà montré ailleurs de quelle manière nous acquérons ces idées, il suffira de faire remarquer ici, que la plupart des dénominations de choses fondées sur le tems, ne sont que de pures relations. Ainsi, quand on dit que la Reine *Elizabeth* a vécu soixante-neuf ans, & en a régné quarante-cinq, ces mots n'emportent autre chose qu'un rapport de cette durée avec quelque autre durée, & signifient simplement, que la durée de l'existence de cette Princesse étoit égale à soixante-neuf révolutions annuelles du soleil, & la durée de son gouvernement à quarante-cinq de ces mêmes révolutions; & tels sont tous les mots par lesquels on répond à cette question, *combien de tems*? De même, quand je dis, *Guillaume* le conquérant envahit l'Angleterre environ l'an 1070, cela

signifie qu'en prenant la durée depuis le tems de notre Sauveur jusqu'à présent pour une longueur entiere de tems, il paroît à quelle distance de ces deux extrémités fut faite cette *invasion*. Il en est de même de tous les termes destinés à marquer le tems, qui répondent à la question, *quand*; lesquels montrent seulement la distance de tel ou tel point de tems, d'avec une période d'une plus longue durée, d'où nous mesurons, & à laquelle nous considérons par-là que se rapporte cette distance.

§. 4. Outre ces termes relatifs qu'on emploie pour désigner le tems, il y en a d'autres qu'on regarde ordinairement comme ne signifiant que des idées positives, qui cependant, à les bien considérer, sont effectivement *relatifs*, comme *jeune*, *vieux*, &c. qui renferment & signifient le rapport qu'une chose a avec une certaine longueur de durée, dont nous avons l'idée dans l'esprit. Ainsi, après avoir posé en nous-mêmes, que l'idée de la durée ordinaire d'un homme comprend soixante-dix ans, lorsque nous disons qu'un homme est *jeune*, nous entendons par-là, que son âge n'est encore qu'une petite partie de la durée: à laquelle les hommes arrivent ordinairement; & quand nous disons qu'il est *vieux*, nous voulons donner à entendre que sa durée est presque arrivée à la fin de celle que les hommes ne passent point ordinairement. Et par-là on ne fait autre chose que com-

parer l'âge ou la durée particulière de tel ou tel homme avec l'idée de la durée que nous jugeons appartenir ordinairement à cette espèce d'animaux. C'est ce qui paroît évidemment dans l'application que nous faisons de ces noms à d'autres choses. Car un homme est appelé *jeune* à l'âge de vingt ans, & fort *jeune* à l'âge de sept ans; cependant nous appellons *vieux*, un *cheval* qui a vingt ans, & un *chien* qui en a sept; parce que nous comparons l'âge de chacun de ces animaux à différentes idées de durée que nous avons fixé dans notre esprit, comme appartenant à ces diverses espèces d'animaux, selon le cours ordinaire de la nature. Car, quoique le soleil & les étoiles aient duré depuis quantité de générations d'hommes, nous ne disons pas que ces astres soient *vieux*, parce que nous ne savons pas quelle durée DIEU a assigné à ces sortes d'astres. Le terme de *vieux* appartenant proprement aux choses dont nous pouvons observer suivant le cours ordinaire, que dépérissant naturellement, elles viennent à finir dans une certaine période de tems, nous avons par ce moyen-là une espèce de mesure dans l'esprit à laquelle nous pouvons comparer les différentes parties de leur durée; & c'est en vertu de ce rapport que nous les appelons *jeunes* ou *vieilles*; ce que nous ne saurions faire par conséquent à l'égard d'un *rubis* ou d'un *diamant*, parce que nous

ne connoissons pas les périodes ordinaires de leur durée.

§. 5. Il est aussi fort aisé d'observer la relation que les choses ont l'une à l'autre à l'occasion des lieux qu'elles occupent & de leurs distances, comme on dit qu'une chose est en haut, en bas, à une lieue de *Versailles*, en *Angleterre*, à *London*, &c. Mais il y a certaines idées concernant l'étendue & la grandeur, qui sont relatives, aussi-bien que celles qui appartiennent à la durée, quoique nous les exprimions par des termes qui passent pour positifs. Ainsi *grand* & *petit* sont de termes effectivement *relatifs*. Car ayant aussi fixé dans notre esprit des idées de la grandeur de différentes espèces de choses que nous avons souvent observées, & cela, par le moyen de celles de chaque espèce qui nous sont le plus connues, nous nous servons de ces idées comme d'une mesure pour désigner la grandeur de toutes les autres de la même espèce. Ainsi, nous appelons une *grosse pomme* celle qui est plus grosse que l'espèce ordinaire de celles que nous avons accoutumé de voir : nous appelons de même un *petit cheval* celui qui n'égale pas l'idée que nous nous sommes faite de la grandeur ordinaire des chevaux : & un cheval qui sera grand selon l'idée d'un *Gallois* paroît fort petit à un *Flamand*, parce que les différentes races de chevaux qu'on nourrit dans leurs pays, leur ont donné

CHAP.
XXVI

Les Relations du Lieu de l'Étendue.

C H A P.
XXVI.

différentes idées de ces animaux , auxquelles ils les comparent , & à l'égard desquelles ils les appellent *grands & petits*.

Des termes
absolus signi-
fient souvent
des *Rela-*
tions.

§. 6. Les mots *fort & foible* , sont aussi des *dénominations relatives* de puissance comparées à quelqu'idée que nous avons alors d'une puissance plus ou moins grande. Ainsi , quand nous disons d'un homme qu'il est *foible* , nous entendons qu'il n'a pas tant de force , ou de puissance de mouvoir , que les hommes en ont ordinairement , ou que ceux de sa taille ont accoutumé d'en avoir ; ce qui est comparé sa force avec l'idée que nous avons de la force ordinaire des hommes , ou de ceux qui sont de la même grandeur que lui. Il en est de même quand nous disons , que toutes les créatures sont foibles ; car dans cette occasion le terme de *foible* est purement *relatif* , & ne signifie autre chose que la disproportion qu'il y a entre la puissance de DIEU & ses créatures. Et dans le discours ordinaire , quantité de mots , (& peut-être la plus grande partie) ne renferment autre chose que de simples relations , quoiqu'à la première vue ils ne paroissent point avoir une signification relative. Ainsi , quand on dit qu'un vaisseau a les provisions nécessaires , les mots *nécessaire & provision* sont tous deux relatifs ; car l'un se rapporte à l'accomplissement du voyage qu'on a dessein de faire , & l'autre à l'usage à venir. Du reste , il est si aisé de voir com-

ment toutes ces relations se terminent à des idées qui viennent par *sensation* ou par *réflexion*, qu'il n'est pas nécessaire de l'expliquer.



CHAPITRE XXVII.

CHAP.
XXVII.

Ce que c'est qu'Identité, & Diversité.

§. I. **U**NE autre source de comparai- En quoi con-
sons dont nous faisons un assez fré- siste l'Identité
quent usage, c'est l'existence même des
choses, lorsque venant à considérer une
chose comme existante dans un tel tems
& dans un tel lieu déterminé, nous la
comparons avec elle-même existante dans
un autre tems, par où nous formons les
idées d'*identité* & de *diversité*. Quand nous
voyons une chose dans une telle place de-
vant un certain moment, nous sommes
assurés (quelque ce puisse être) que c'est
la chose même que nous voyons, & non
une autre qui dans le même tems existe
dans un autre lieu, quelque semblables &
difficiles à distinguer qu'elles soient à tout
autre égard. Et c'est en cela que consiste
l'*identité*, je veux dire, en ce que les idées
auxquelles on l'attribue, ne sont en rien
différentes de ce qu'elles étoient dans le
moment que nous considérons leur pre-
mière existence, & à quoi nous compa-
rons leur existence présente. Car, ne trou-

vant jamais & ne pouvant même conce-
 voir qu'il soit possible, que deux choses
 de la même espèce existent en même tems
 dans le même lieu, nous avons droit de
 conclure que tout ce qui existe quelque
 part dans un certain tems, en exclut
 toute autre chose de la même espèce, &
 existe là tout seul. Lors donc que nous de-
 mandons, *si une chose est la même ou non*,
 cela se rapporte toujours à une chose qui
 dans un tel tems existoit dans une telle
 place, & qui dans un instant étoit certai-
 nement la même avec elle-même & non
 avec une autre. D'où il s'ensuit, qu'une
 chose ne peut avoir deux commencemens
 d'existence, ni deux choses un seul com-
 mencement; étant impossible que deux cho-
 ses de la même espèce soient ou existent,
 dans le même instant, dans un seul &
 même lieu, ou qu'une seule & même
 chose existe en différens lieux. Par consé-
 quent, ce qui a un même commencement
 par rapport au tems & au lieu, est la
 même chose; & ce qui, à ces deux égards,
 a un commencement différent de celle-là,
 n'est pas la même chose qu'elle, mais en
 est actuellement différent. L'embarras qu'on
 a trouvé dans cette espèce de relation,
 n'est venu que du peu de soin qu'on a
 pris de se faire des notions précises des
 choses auxquelles on l'attribue.

Identié des
 Substances.

§. 2. Nous n'avons d'idée que de trois
 sortes de substances, qui sont 1. DIEU,

2. les *Intelligences finies*, 3. & le *corps*.

Premièrement, Dieu est sans commencement, éternel, inaltérable & présent par-tout; c'est pourquoi l'on ne peut former aucun doute sur son *identité*.

CHAP.
XXVI.

En second lieu, les esprits finis ayant eu chacun un certain tems & un certain lieu qui a déterminé le commencement de leur existence, la relation à ce tems & à ce lieu déterminera toujours l'*identité* de chacun d'eux aussi long-tems qu'elle subsistera.

En troisieme lieu, l'on peut dire de même à l'égard de chaque particule de matiere, que tandis qu'elle n'est ni augmentée ni diminuée par l'addition ou la soustraction d'aucune matiere, elle est la même. Car quoique ces trois sortes de *substances*, comme nous les nommons, ne s'excluent pas l'une l'autre du même lieu, cependant nous ne pouvons nous empêcher de concevoir que chacune d'elles doit nécessairement exclure du même lieu toute autre qui est de la même espece. Autrement, les notions & les noms d'*identité* & de *diversité* seroient inutiles; & il ne pourroit y avoir aucune distinction de substances ni d'aucunes choses différentes l'une de l'autre. Par exemple, si deux corps pouvoient être dans un même lieu tout-à-la-fois, deux particules de matiere seroient une seule & même particule, soit que vous les supposiez grandes ou petites, ou plutôt, tous

CHAP.
XXVII.

les corps ne seroient qu'un seul & même corps. Car, par la même raison que deux particules de matiere peuvent être aussi dans un seul lieu, tous les corps peuvent être aussi dans un seul lieu; supposition qui étant une fois admise détruit toute distinction entre l'*identité* & la *diversité*, entre un & plusieurs, & la rend tout-à-fait ridicule. Or, comme c'est une contradiction, que deux ou plus d'un ne soient qu'un, l'*identité* & la *diversité* sont des rapports & des moyens de comparaison très-bien fondés, & de grand usage à l'entendement.

Identité des
Modes.

Toutes les autres choses n'étant, après les substances, que des *modes* ou des *relations* qui se terminent aux substances, on peut déterminer encore par la même voie l'*identité* & la *diversité* de chaque existence particuliere qui leur convient. Seulement à l'égard des choses dont l'existence consiste dans une perpétuelle succession, comme sont les actions des êtres finis, le *mouvement* & la *pensée*, qui consistent l'un & l'autre dans une continuelle succession, on ne peut douter de leur *diversité*; car chacune périsant dans le même moment qu'elle commence, elle ne sauroit exister en différens tems, ou en différens lieux, ainsi que des êtres permanens peuvent en divers tems exister dans des lieux différens; & par conséquent, aucun mouvement ni aucune pensée qu'on considère comme dans ~~différens tems, ne peuvent être les mêmes,~~

puisque chacune de leurs parties a un différent commencement d'existence.

§. 3. Par tout ce que nous venons de dire, il est aisé de voir ce que c'est qui constitue un *individu* & le distingue de tout autre être, (ce qu'on nomme *principium individuationis* dans les écoles, où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est ;) il est, dis-je, évident que ce *principe* consiste dans l'existence même qui fixe chaque être, de quelque sorte qu'il soit, à un tems particulier, & à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espece. Quoique cela paroisse plus aisé à concevoir dans les *substances* ou *modes* les plus simples, on trouvera pourtant, si l'on y fait réflexion, qu'il n'est pas plus difficile de le comprendre dans les substances ou modes les plus complexes, si l'on prend la peine de considérer à quoi ce principe est précisément appliqué. Supposons, par exemple, un *atome*, c'est-à-dire un corps continu sous une surface immuable, qui existe dans un tems & dans un lieu déterminé ; il est évident que dans quelque instant de son existence qu'on le considère, il est dans cet instant le même avec lui-même. Car, étant dans cet instant ce qu'il est effectivement & rien autre chose, il est le même & doit continuer d'être tel, aussi long-tems que son existence est continuée : car pendant tout ce tems il sera le même, & non au-

C H A P.
XXVII.

Ce que c'est qu'on nomme dans les Ecoles les *Principium Individuationis*.

tre. Et si deux, trois, quatre *atomes*, & davantage, sont joints ensemble dans une même *masse*, chacun de ces atomes fera le même, par la règle que je viens de poser; & pendant qu'ils existent joints ensemble, la *masse* qui est composée des mêmes atomes, doit être la même *masse*, ou le même *corps*, de quelque manière que les parties soient assemblées. Mais, si l'on en ôte un de ces atomes, ou qu'on y en ajoute un nouveau, ce n'est plus la même *masse*, ni le même *corps*. Quant aux créatures vivantes, leur *identité* ne dépend pas d'une *masse composée de mêmes particules*, mais de quelque autre chose. Car en elles un changement de grandes parties de matière ne donne point d'atteinte à l'*identité*. Un *chêne* qui d'une petite plante devient un grand arbre, & qu'on vient d'émonder, est toujours *le même chêne*; & un *foulin* devenu *cheval*, tantôt gras, & tantôt maigre; est durant tout ce tems - là *le même cheval*, quoique dans ces deux cas il y ait un manifeste changement de parties: de sorte qu'en effet ni l'un ni l'autre n'est *une même masse* de matière, bien qu'ils soient véritablement, l'un *le même chêne*, & l'autre, *le même cheval*. Et la raison de cette différence est fondée sur ce que dans ces deux cas concernant une masse de matière, & un corps vivant, l'*identité* n'est pas appliquée à la même chose.

Identité des
Végétaux.

§. 4. Il reste donc de voir en quoi un

chêne differe d'une masse de matiere; & c'est, ce me semble, en ce que la derniere de ces choses n'est que la cohésion de certaines particules de matiere de quelque maniere qu'elles soient unies, au lieu que l'autre est une disposition de ses particules telle qu'elle doit être pour constituer les parties d'un *chêne*, & une telle *organisation*, de ces parties qui soit propre à recevoir & à distribuer la nourriture nécessaire pour former le bois, l'écorce, les feuilles, &c. d'un *chêne*, en quoi consiste la vie des *végétaux*. Puis donc que ce qui constitue l'*unité* d'une plante, c'est d'avoir une telle *organisation* de parties dans un seul corps qui participe à une commune vie; une plante continue d'être *la même plante* aussi long-tems qu'elle a part à la même vie, quoique cette vie vienne à être communiquée à de nouvelles parties de matiere, unies *vitalemment* à la plante déjà vivante, en vertu d'une pareille *organisation* continuée, laquelle convient à cette espece de plante. Car cette *organisation* étant en un certain moment dans un certain amas de matiere, est distinguée dans ce composé particulier de tout autre *organisation*, & constitue cette vie *individuelle*, qui existe continuellement dans ce moment, tant avant qu'après, dans la même continuité de parties insensibles qui se succedent les unes aux autres, unies au corps vivant de la *plante*, par où la plante a cette *identité* qui la fait être la même

 C H A P.
XXVII.

plante, & qui fait que toutes ses parties sont les parties d'une même *plante*, pendant tout le tems qu'elles existent jointes à cette *organisation* continuée, qui est propre à transmettre cette commune vie à toutes les parties ainsi unies.

Identité des
animaux.

§. 5. Le cas n'est pas si différent dans les brutes que chacun ne puisse conclure de-là, que leur *identité* consiste dans ce qui constitue un *animal* & le fait continuer d'être *le même*. Il y a quelque chose de pareil dans les machines artificielles, & qui peut servir à éclaircir cet article. Car par exemple, qu'est-ce qu'une montre? Il est évident que ce n'est autre chose qu'une organisation ou construction de parties propres à une certaine fin, qu'elle est capable de remplir, lorsqu'elle reçoit l'impression d'une force suffisante pour cela. De sorte que si nous supposons que cette machine fût un seul corps continu, dont toutes les parties organisées fussent réparées, augmentées, ou diminuées par une constante addition ou séparation de parties insensibles par le moyen d'une commune vie qui entretint toute la machine, nous aurions quelque chose de fort semblable au corps d'un *animal*, avec cette différence, que dans un animal la justesse de l'organisation & du mouvement, en quoi consiste la vie, commence tout-à-la-fois, le mouvement venant de dedans; au lieu que dans les machines la force qui les fait agir, venant

de dehors , manque souvent lorsque l'organe est en état & bien disposé à en recevoir les impressions.

—————
C H A P.
XXVII.

§. 6. Cela montre encore en quoi consiste l'identité du même homme , savoir , en cela seul qu'il jouit de la même vie , continuée par des particules de matiere qui sont dans un flux perpétuel , mais qui dans cette succession sont *vitalement* unies au même corps organisé. Quiconque attachera l'identité de l'Homme à quelqu'autre chose qu'à ce qui constitue celle des autres animaux , je veux dire à un corps bien organisé dans un certain instant , & qui dès-lors continue dans cette *organisation vitale* par une succession de diverses particules de matiere qui lui sont unies , aura de la peine à faire qu'un *embryon* , un homme âgé un fou & un sage soient le même homme en vertu d'une supposition d'où il ne s'ensuive qu'il est possible que *Seth* , *Ismaël* , *Socrate* , *Iilate* , *St. Augustin* , & *Cesar Borgia* sont un seul & même homme. Car si l'identité de l'ame qui fait toute seule qu'un homme est *le même* , & qu'il n'y ait rien dans la nature de la matiere qui empêche qu'un même esprit *individuel* ne puisse être uni à différens corps , il sera fort possible que ces hommes qui ont vécu en différens siècles & ont été d'un tempérament différent , aient été un seul & même homme : façon de parler qui seroit fondée sur l'étrange usage qu'on feroit du mot *homme* en l'appliquant à une idée dont on

Identité de
l'homme.

exclurroit le corps & la forme extérieure. Cette manière de parler s'accorderoit encore plus mal avec les notions de ces Philosophes qui reconnoissant la *Transmigration*, croient que les ames des hommes peuvent être envoyées pour punition de leurs dérèglemens, dans des corps de bêtes, comme dans des habitations propres à l'affoupiissement de leurs passions brutales. Car je ne crois qu'une personne qui seroit assurée que l'ame d'*Héliogabale* existoit dans l'un de ses *pourceaux*, voulût dire que ce *pourceau* étoit un *homme* ou le même homme qu'*Héliogabale*.

L'Identité
répond à l'i-
dée qu'on se
fait des cho-
ses.

§. 7. Ce n'est donc pas l'unité de substance qui comprend toute sorte d'*identité*, ou qui la peut déterminer dans chaque rencontre. Mais, pour se faire une idée exacte de l'*identité*, & en juger sainement, (1) il faut voir quelle idée est signifiée par le mot auquel on l'applique; car être la même *substance*, le même *homme* & la même *personne*, sont trois choses différentes, s'il est vrai que ces trois termes, *personne*, *homme* & *substance*, emportent trois différentes idées; parce que telle qu'est l'idée qui appartient à un certain nom, telle doit être l'*identité*. Cela considéré avec un peu plus d'attention & d'exactitude auroit peut-être prévenu une bonne partie des embarras où l'on tombe souvent sur cette ma-

(1) Ceci sert à expliquer la fin du premier Paragraphe de ce Chapitre.

tiere, & qui sont suivis de grandes difficultés apparentes, principalement à l'égard de l'identité personnelle que nous allons examiner pour cet effet avec un peu d'application.

—————
C H A P.
XXVII.

§. 8. Un *animal* est un corps vivant organisé; & par conséquent *le même animal* est, comme nous avons déjà remarqué, la même vie continuée, qui est communiquée à différentes particules de matière, selon qu'elles viennent à être successivement unies à ce corps organisé qui a de la vie. Et quoiqu'on dise des autres définitions, une observation sincère nous fait voir certainement, que l'idée que nous avons dans l'esprit de ce dont le mot *homme* est un signe dans notre bouche, n'est autre chose que l'idée d'un animal d'une certaine forme. C'est de quoi je ne doute en aucune manière; car je crois pouvoir avancer hardiment, que qui de nous verroit une créature faite & formée comme soi-même, quoiqu'il n'eût jamais fait paroître plus de raison qu'un *chat* ou un *perroquet*, ne laisseroit pas de l'appeller *homme*; ou que, s'il entendoit un *perroquet* discourir raisonnablement en Philosophie, il ne l'appelleroit ou ne le croiroit que *perroquet*; & qu'il diroit du premier de ces animaux que c'est un *homme* grossier lourd & destitué de raison, & du dernier que c'est un *perroquet* plein d'esprit

Ce qui fait
le même hom-
me.

& de bon sens. Un fameux (1) Ecrivain de ce temps nous raconte une histoire qui peut suffire pour autoriser la supposition que je viens de faire , d'un perroquet raisonnable : Voici ses paroles : » J'avois tous jours eu envie de savoir de la propre » bouche du Prince *Maurice de Nassau* , » ce qu'il y avoit de vrai dans une histoire » que j'avois ouï dire plusieurs fois au sujet » d'un perroquet qu'il avoit pendant qu'il » étoit dans son Gouvernement du Brésil. » Comme je crus que vraisemblablement je » ne le verrois plus, je le priai de m'en » éclaircir. On disoit que ce perroquet fai- » soit des questions & des réponses aussi » justes qu'une créature raisonnable auroit » pu faire, de sorte que l'on croyoit dans » la maison de ce Prince que ce perroquet » étoit possédé. On ajoutoit qu'un de ses » Chapelains qui avoit vécu depuis ce » tems-là en Hollande, avoit pris une si » forte aversion pour les perroquets à cause » de celui-là, qu'il ne pouvoit pas les » souffrir, disant qu'ils avoient le diable » dans le corps. J'avois appris toutes ces » circonstances & plusieurs autres qu'on » m'assuroit être véritables ; ce qui m'o- » bligea de prier le Prince Maurice de me » dire ce qu'il y avoit de vrai en tout » cela. Il me répondit avec sa franchise

(1) M. le Chevalier Temple dans ses *Mémoires* ,
p. 66. Edit. de Hollande , An. 1692.

» ordinaire & en peu de mots, qu'il y
 » avoit quelque chose de véritable ; mais
 » que la plus grande partie de ce qu'on
 » m'avoit dit, étoit faux. Il me dit que
 » lorsqu'il vint dans le Brésil, il avoit ouï
 » parler ce perroquet ; & qu'encore qu'il
 » crût qu'il n'y avoit rien de vrai dans le
 » récit qu'on lui en faisoit, il avoit eu la
 » curiosité de l'envoyer chercher, quoi-
 » qu'il fût fort loin du lieu où le Prince
 » faisoit sa résidence : que cet oiseau étoit
 » fort vieux & fort gros ; & que lorsqu'il
 » vint dans la Salle où le Prince étoit avec
 » plusieurs Hollandois auprès de lui, le
 » perroquet dit, dès qu'il les vit, *Quelle*
 » *compagnie d'hommes blancs est celle-ci ?*
 » On lui demanda en lui montrant le Prince,
 » *qui il étoit ?* Il répondit que c'étoit *quel-*
 » *que Général.* On le fit approcher, &
 » le Prince lui demanda, *D'où venez-vous ?*
 » Il répondit, *de Marinam.* Le Prince, *A*
 » *qui êtes-vous ?* Le perroquet, *Aun Portugais.*
 » Le Prince, *Que fais-tu-là ?* Le perroquet,
 » *Je garde les poules.* Le Prince se mit à rire,
 » & dit, *Vous gardez les poules ?* Le perroquet
 » répondit, *Oui, moi ; je fais bien faire*
 » *chuc, chuc ;* ce qu'on a accoutumé de
 » faire quand on appelle les poules, &
 » ce que le perroquet répéta plusieurs fois.
 » Je rapporte les paroles de ce beau Dia-
 » logue en François, comme le Prince me
 » les dit. Je lui demandai encore en quelle
 » langue parloit le perroquet. Il me répon-

» dit, que c'étoit en Brasilien. Je lui de-
 » mandai s'il entendoit cette langue. Il me
 » répondit que non, mais qu'il avoit eu
 » soin d'avoir deux Interprètes, un Bra-
 » silien qui parloit Hollandois, & l'autre
 » Hollandois qui parloit Brasilien, qu'il
 » les avoit interrogé séparément, & qu'ils
 » lui avoient rapportés tous deux les mê-
 » mes paroles. Je n'ai pas voulu omettre
 » cette Histoire, parce qu'elle est extrê-
 » mement singulière, & qu'elle peut passer
 » pour certaine. J'ose dire au moins que
 » ce prince croyoit ce qu'il me disoit,
 » ayant toujours passé pour un homme
 » de bien & d'honneur. Je laisse aux Na-
 » turalistes le soin de raisonner sur cette
 » aventure, & aux autres hommes la li-
 » berté d'en croire ce qu'il leur plaira.
 » Quoi qu'il en soit, il n'est peut-être pas
 » mal d'égayer quelquefois la scène par de
 » telles digressions, à propos ou non.

J'ai eu soin de faire voir à mon lecteur
 cette histoire tout au long dans les propres
 termes de l'auteur, parce qu'il me semble
 qu'il ne l'a pas jugée incroyable; car on
 ne sauroit s'imaginer qu'un si habile hom-
 me que lui, qui avoit assez de capacité pour
 autoriser tous les témoignages qu'il nous
 donne de lui-même, eût pris tant de peine
 dans un endroit où cette histoire ne fait rien à
 son sujet, pour nous réciter sur la foi d'un
 homme qui étoit non-seulement son ami,
 comme il nous l'apprend lui-même, mais

encore un Prince qu'il reconnoît homme de bien & d'honneur, un conte qu'il ne pouvoit croire incroyable sans le regarder comme fort ridicule. Il est visible que le Prince qui garantit cette histoire, & que notre auteur qui la rapporte après lui, appellent, tous deux ce causeur, *un perroquet*. Et je demande à toute autre personne à qui cet histoire paroît digne d'être racontée, si supposé que ce perroquet & tous ceux de son espece eussent toujours parlé, comme ce Prince nous assure que celui-là parloit; je demande, dis-je, s'ils n'auroient pas passé pour une race d'*animaux raisonnables*; mais si, malgré tout cela, ils n'auroient pas été reconnus pour des perroquets plutôt que pour des hommes? Car je m'imagine, que ce qui constitue l'idée d'un *homme*, dans l'esprit de la plupart des gens, n'est pas seulement l'idée d'un être pensant & raisonnable, mais aussi celle d'un corps formé de telle ou de telle manière qui est joint à cet être. Or si c'est-là l'idée d'un *homme*, le même corps formé de parties successives qui ne se dissipent pas toutes à la fois, doit concourir aussi-bien qu'un même esprit immatériel à faire le même *homme*.

§. 9. Cela posé: pour trouver en quoi consiste l'*identité personnelle*, il faut voir ce qu'emporte le mot de *personne*. C'est, à ce que je crois, un être pensant & intelligent, capable de raison & de réflexion,

En quoi consiste l'*identité personnelle*.

& qui se peut consulter soi-même comme *le même*, comme une même chose qui pense en différens tems & en différens lieux; ce qu'il fait uniquement par le sentiment qu'il a de ses propres actions, lequel est inséparable de la pensée, & lui est, ce me semble, entièrement essentiel, étant impossible à quelqu'être que ce soit d'*appercevoir*, sans appercevoir qu'*il apperçoit*. Lorsque nous voyons, que nous entendons que nous *flairons*, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons, ou que nous voulons quelque chose, nous le connoissons à mesure que nous le faisons. Cette connoissance accompagne toujours nos sensations, & nos perceptions présentes; & c'est par-là que chacun est à lui-même ce qu'il appelle *soi-même*. On ne considère pas dans ce cas si le même (1) *soi*, est continué dans la même substance, ou dans diverses substances. Car puisque la (2) *conscience* accompagne tou-

(1) Le *Moi* de M. Pascal m'autorise en quelque manière à me servir du mot *soi*, *soi-même*, pour exprimer ce sentiment que chacun a en lui-même qu'il est *le même*; ou pour mieux dire, j'y suis obligé par une nécessité indispensable, car je ne saurois exprimer autrement le sens de mon Auteur qui a pris la même *liberté* dans sa langue. Les périphrases que je pourrois employer dans cette occasion, embarrasseroient le Discours, & le rendroient peut-être tout-à-fait inintelligible.

(2) Le mot Anglois est *consciousness* qu'on pourroit exprimer en Latin par celui de *conscientia*, *si sumatur pro actu illo hominis quo sibi est conscius*. Et

jours la pensée, & que c'est là ce qui fait que chacun est ce qu'il nomme *soi-même*, & par où il se distingue de toute

c'est en ce sens que les Latins ont souvent employé ce mot, témoin cet endroit de *Cicéron* (*Epist. ad Famil. Liv. VI. Epist. 4.*) *Conscientia recta voluntatis maxima consolatio est rerum incommodarum.* En François nous n'avons à mon avis que les mots de *sentiment* & de *conviction* qui répondent en quelque sorte à cette idée. Mais en plusieurs endroits de ce ce Chapitre, ils ne peuvent qu'exprimer fort imparfaitement la pensée de *M. Locke* qui fait absolument dépendre l'*Identité personnelle* de cet acte de l'homme *quo sibi est conscius.* J'ai appréhendé que tous les raisonnemens que l'Auteur fait sur cette matière ne fussent entièrement perdus, si je me servois en certaines rencontres du mot de *sentiment* pour exprimer ce qu'il entend par *consciousses* & que je viens d'expliquer. Après avoir songé quelques tems aux moyens de remédier à cet inconvénient, je n'en ai point trouvé de meilleur que de me servir du terme de *conscience* pour exprimer cet acte même. C'est pourquoi j'aurai soin de le faire imprimer en Italique, afin que le Lecteur se souvienne d'y attacher toujours cette idée. Et pour faire qu'on distingue encore mieux cette signification d'avec celle qu'on donne ordinairement à ce mot, il m'est venu dans l'esprit un expédient qui paroîtra d'abord ridicule à bien des gens, mais qui sera au goût de plusieurs autres, si je ne me trompe, c'est d'écrire *conscience* en deux mots joints par un tiret, de cette manière, *con-science.* Mais, dira-t-on, voilà une étrange licence, de détourner un mot de sa signification ordinaire pour lui en attribuer une qu'on ne lui a jamais donnée dans notre Langue. A cela je n'ai rien à répondre. Je suis choqué moi-même de la liberté que je prends, & peut-être serois-je des premiers à condamner un autre écrivain qui auroit eu recours à un tel expédient. Mais j'aurois tort, ce me semble, si après m'être mis à la place de cet écrivain, je trouvois enfin qu'il ne pouvoit se tirer autrement d'affaire. C'est à quoi je souhaite qu'on fasse réflexion, avant que de décider si j'ai bien ou mal fait. J'avoue que dans un ouvrage

autre chose pensante ; c'est aussi en cela seul que consiste l'identité personnelle, ou ce qui fait qu'un être raisonnable est toujours le même. Et aussi loin que cette conscience peut s'étendre sur les actions ou les pensées déjà passées, aussi loin s'étend l'identité de cette personne : le *soi* est présentement le même qu'il étoit alors ; & cette action passée a été faite par le même

qui ne seroit pas comme celui-ci, de pur raisonnement, une pareille liberté seroit tout-à-fait excusable. Mais dans un discours philosophique, non seulement on peut, mais on doit employer des mots nouveaux, ou hors d'usage, lorsqu'on n'en a point qui expriment l'idée précise de l'Auteur. Se faire un scrupule d'user de cette liberté dans un pareil cas, ce seroit vouloir perdre ou affoiblir un raisonnement de gaieté de cœur ; ce qui seroit, à mon avis, une délicatesse fort mal placée. J'entends, lorsqu'on y est réduit par une nécessité indispensable, qui est le cas où je me trouve dans cette occasion, si je ne me trompe. --- Je vois enfin que j'aurois pu sans tant de façon employer le mot de conscience dans le sens que M. Locke l'a employé dans ce Chapitre & ailleurs ; puisqu'undenos meilleurs écrivains le fameux Pere Malbranche, n'a pas fait difficulté de s'en servir dans ce même sens en plusieurs endroits de la Recherche de la vérité. Après avoir remarqué dans le Chap. VII. du troisième Livre, qu'il faut distinguer quatre manières de connoître les choses, il dit que la troisième est de le connoître par conscience ou par sentiment intérieur. Sentiment intérieur & conscience sont donc, selon lui, des termes synonymes. On connoît par conscience, dit-il un peu plus, toutes les choses qui ne sont point distinguées de soi. --- Nous ne connoissons point notre ame, dit-il encore, par son idée, nous ne la connoissons que par conscience. --- La conscience que nous avons de nous-mêmes ne nous montre que la moindre partie de notre être. Voilà qui suffit pour faire voir en quel sens j'ai employé le mot de conscience, & pour en autoriser l'usage.

soi que celui qui se la remet à présent dans l'esprit.

§. 10. Mais on demande outre cela, si c'est précisément & absolument la même substance. Peu de gens penseroient être en droit d'en douter si les perceptions avec la *con-science* qu'on en a en *soi-même*, se trouvoient toujours présentes à l'esprit, par où la même *chose pensante* seroit toujours *sciemment* présente, & comme on croiroit, évidemment la même à elle-même. Mais ce qui semble faire de la peine dans ce point, c'est que cette *con-science* est toujours interrompue par l'oubli, n'y ayant aucun moment dans notre vie, auquel tout l'enchaînement des actions que nous avons jamais faites, soit présent à notre esprit; c'est que ceux qui ont le plus de mémoire perdent de vue une partie de leurs actions, pendant qu'ils considèrent l'autre; c'est que quelquefois, ou plutôt la plus grande partie de notre vie, au lieu de réfléchir sur notre *soi* passé, nous sommes occupés de nos pensées présentes; & qu'enfin dans un profond sommeil, nous n'avons absolument aucune pensée, ou aucune du moins qui soit accompagnée de cette *con-science* qui est attachée aux pensées que nous avons en veillant. Comme, dis-je, dans tous ces cas le sentiment que nous avons de nous-mêmes est interrompu, & que nous nous perdons *nous-mêmes* de vue par rapport au passé, on peut douter si nous som-

C H A P.

XXVII.

La conscience
fait l'identité
personnelle.

 CHAP.
XXVII.

mes toujours la même *chose pensante*, c'est-à-dire, la même substance ou non : lequel doute, quelque raisonnable ou déraisonnable qu'il soit, n'intéresse en aucune manière l'*identité personnelle*. Car il s'agit de savoir ce qui fait la *même personne*, & non si c'est précisément la même substance qui pense toujours dans la même personne, ce qui ne fait rien dans ce cas : parce que différentes substances peuvent être unies dans une seule personne par le moyen de la même *con-science* à laquelle ils ont part, tout ainsi que différens corps sont unis par la même vie dans un seul animal, dont l'*identité* est conservée parmi le changement de substances, à la faveur de l'unité d'une même vie continuée. En effet, comme c'est la même *con-science* qui fait qu'un homme est le même à lui-même, l'*identité personnelle* ne dépend que de là ; soit que cette *con-science* ne soit attachée qu'à une seule substance individuelle, ou qu'elle puisse être continuée dans différentes substances qui se succèdent l'une à l'autre. En effet, tant qu'un être intelligent peut répéter en soi-même l'idée d'une action passée avec la même *con-science* qu'il en avoit eu premièrement, & avec la même qu'il a d'une action présente, jusques-là il est le même soi. Car c'est par la *con-science* qu'il a en lui-même de ses pensées & de ses actions présentes qu'il est dans ce moment le même à lui-même ; & par la même rai-

son, il fera le même *soi*; aussi long-tems que cette *con-science* peut s'étendre aux actions passées ou à venir : de sorte qu'il ne sauroit non plus être deux personnes par la distance des tems, ou par le changement de substance, qu'un homme être deux hommes, parce qu'il porte aujourd'hui un habit qu'il ne portoit pas hier, après avoir dormi entre deux pendant un long ou court espace de tems. Cette même *conscience* réunit dans la même personne ces actions qui ont existé en différens tems, quelles que soient les substances qui ont contribué à leur production.

§. II. Que cela soit ainsi, nous en avons une espece de démonstration dans notre propre corps, dont toutes les particules font parties de nous-mêmes, c'est-à-dire, de cet être pensant qui se reconnoît intérieurement *le même*, tandis que ces particules font vitalemēt unies à ce même *soi*, pensant; de sorte que nous sentons le bien ou le mal qui leur arrive par l'atouchement ou par quelqu'autre voie que ce soit. Ainsi les membres du corps de chaque homme font une partie de *lui-même*: il prend part & est intéressé à ce qui les touche. Mais qu'une main vienne à être coupée, & par-là séparée du sentiment que nous avons du chaud, du froid, & d'autres affections de cette main, dès ce moment elle n'est non plus une partie de ce que nous appellons *nous-mêmes*, que la partie

=====
C H A P.
XXVII.

*L'Identité
personnelle
subsiste dans
le change-
ment des subst-
tances.*

 C H A P.
XXVII.

de matiere qui est la plus éloignée de nous. Ainsi, nous voyons que la substance dans laquelle consistoit le *soi personnel* en un tems, peut être changée dans un autre tems, sans qu'il arrive aucun changement à l'*identité personnelle* ; car on ne doute point de la continuation de la même *personne*, quoique les membres qui en faisoient partie, il n'y a qu'un moment, viennent à être retranchés.

Si elle subsiste dans le changement des substances pensantes ?

§. 12. Mais la question est, *Si la même substance qui pense, étant changée, la personne peut être la même : ou Si cette substance demeurant la même, il peut y avoir différentes personnes.*

A quoi je réponds en premier lieu : Que cela ne sauroit être une question pour ceux qui font consister la pensée dans *une constitution animale*, purement matérielle, sans qu'une substance immatérielle y ait aucune part. Car que leur supposition soit vraie ou fautive, il est évident qu'ils conçoivent que l'*identité personnelle* est conservée dans quelque autre chose que dans l'*identité de substance* ; tout de même que l'*identité de l'animal* est conservée dans une *identité de vie & non de substance*. Et par conséquent, ceux qui n'attribuent la pensée qu'à une substance immatérielle, doivent montrer, avant que de pouvoir attaquer ces premiers, pourquoi l'*identité personnelle* ne peut être conservée dans un changement de substances immatérielles, ou dans une variété de substances particulières immatérielles, aussi

bien que l'*identité animale* se conserve dans un changement de substances matérielles, ou dans une variété de corps particuliers; à moins qu'ils ne veuillent dire qu'un seul esprit immatériel fait la même vie dans les brutes comme un seul esprit immatériel fait la même personne dans les hommes: ce que les *Cartésiens* au moins n'admettront pas, de peur d'ériger aussi les bêtes brutes en êtres pensans.

§. 13. Mais, supposé qu'il n'y ait que des substances immatérielles, qui pensent, je dis sur la première partie de la question, qui est, *Si la même substance pensante étant changée, la personne peut être la même?* Je réponds, dis-je, qu'elle ne peut être résolue que par ceux qui savent quelle est l'espèce de substance qui pense en eux, & si la *con-science* qu'on a de ses actions passées, peut être transférée d'une substance pensante à une autre substance pensante. Je conviens, que cela ne pourroit se faire, si cette *con-science* étoit une seule & même action individuelle. Mais, comme ce n'est qu'une représentation actuelle d'une action passée, il reste à prouver comment il n'est pas possible que ce qui n'a jamais été réellement, puisse être représenté à l'esprit comme ayant été véritablement. C'est pour-quoi nous aurons de la peine à déterminer jusqu'où le * sentiment des actions passées est attaché à quelqu'agent individuel, en sorte qu'un autre agent ne puisse l'avoir; il nous

* *Conscious-*
ness.

fera, dis-je, bien difficile de déterminer cela, jusqu'à ce que nous connoissions quelle espece d'actions ne peuvent être faites sans un acte réfléchi de perception, qui les accompagne, & comment ces sortes d'actions sont produites par des *substances pensantes* qui ne sauroient penser sans en être convaincue en elles-mêmes. Mais, parce que ce que nous appellons la *même conscience* n'est pas un même acte individuel, il n'est pas facile de s'affurer par la nature des choses, comment une substance intellectuelle ne sauroit recevoir la représentation d'une chose comme faite par elle-même, qu'elle n'auroit pas faite, mais qui peut-être auroit été faite par quelqu'autre agent, tout aussi-bien que plusieurs représentations en songe, que nous regardons comme véritables pendant que nous songeons. Et jusqu'à ce que nous connoissions plus clairement la nature des substances pensantes, nous n'aurons point de meilleur moyen pour nous assurer que cela n'est point ainsi, que de nous en remettre à la bonté de Dieu : car autant que la félicité ou la misère de quelqu'une de ses créatures capables de sentiment, se trouve intéressée en cela, il faut croire que cet être suprême dont la bonté est infinie, ne transportera pas de l'une à l'autre, en conséquence de l'erreur où elles pourroient être, le sentiment qu'elles ont de leurs bonnes ou de leurs mauvaises actions, qui entraîne après lui la peine ou la récompense. Je laisse

à d'autres à juger jusqu'où ce raisonnement peut être pressé contre ceux qui font consister la pensée dans un assemblage d'esprits animaux qui sont dans un flux continuel. Mais pour revenir à la question que nous avons en main, on doit reconnoître que si la même *con-science*, qui est une chose entièrement différente de la même figure ou du même mouvement numérique dans le corps, peut être transportée d'une substance pensante à une autre substance pensante, il se pourra faire que deux substances pensantes ne constituent qu'une seule personne. Car l'*identité personnelle* est conservée, dès-là que la même *con-science* est préservée dans la même substance, ou dans différentes substances.

§. 14. Quant à la seconde partie de la question, qui est, *Si la même substance immatérielle restant, il peut y avoir deux personnes distinctes*; elle me paroît fondée sur ceci *savoir*, si le même être immatériel convaincu en lui-même de ses actions passées, peut être tout-à-fait dépouillé de tout sentiment de son existence passée, & le perdre entièrement, sans le pouvoir jamais recouvrer; de sorte que commençant, pour ainsi dire, un nouveau compte depuis une nouvelle période, il ait une *con-science*, qui ne puisse s'étendre au-delà de ce nouvel état. Tous ceux qui croient la pré-existence des âmes, sont visiblement dans cette pensée, puisqu'ils reconnoissent que l'âme n'a aucun reste de connoissance de ce

qu'elle a fait dans l'état où elle a préexisté ou entièrement séparée du corps, ou dans un autre corps. Et s'ils faisoient difficulté de l'avouer, l'expérience seroit visiblement contr'eux. Ainsi l'*identité personnelle* ne s'étendant pas plus loin que le sentiment intérieur qu'on a de sa propre existence, un esprit préexistant qui n'a pas passé tant de siècles dans une parfaite *insensibilité*, doit nécessairement constituer différentes personnes. Supposez un Chrétien *Platonicien* ou *Pythagoricien* qui se crût en droit de conclure de ce que Dieu auroit terminé le septième jour tous les Ouvrages de la Création, que son ame a existé depuis ce temps-là, & qu'il vînt à s'imaginer qu'elle auroit passé dans différens corps humains, comme un homme que j'ai vu, qui étoit persuadé que son ame étoit l'ame de *Socrate*; (Je n'examine point si cette prétention étoit bien fondée: mais ce que je puis assurer certainement, c'est que dans le poste qu'il a rempli, & qui n'étoit pas de petite importance, il a passé pour un homme fort raisonnable, & il a paru, par ses ouvrages, qui ont vu le jour, qu'il ne manquoit ni d'esprit, ni de savoir:) cet homme ou quelqu'autre qui crût la transmigration des ames, diroit-il qu'il pourroit être la même personne que *Socrate*, quoiqu'il ne trouvât en lui-même aucun sentiment des actions ou des pensées de *Socrate*? Qu'un homme, après avoir réfléchi sur soi-même,

conclue qu'il a en lui-même une ame im-
matérielle qui est ce qui pense en lui , & le
fait être le même , dans le changement con-
tinuel qui arrive à son corps , & que c'est-
là ce qu'il appelle *soi-même* : Qu'il suppose
encore , que c'est la même ame qui étoit
dans *Nestor* ou dans *Thersite* au siege de
Troie ; car les ames étant indifférentes à
l'égard de quelque portion de matiere que
ce soit , autant que nous le pouvons con-
noître par leur nature , cette supposition
ne renferme aucune absurdité apparente ,
& par conséquent cette ame peut avoir été
alors aussi-bien celle de *Nestor* ou de *Thersite*,
qu'elle est présentement celle de quelqu'au-
tre homme : Cependant , si cet homme :
n'a présentement aucun * sentiment de
quoi que ce soit que *Nestor* ou *Thersite*,
ait jamais fait ou pensé , conçoit-il , ou
peut-il concevoir qu'il est la même personne
que *Nestor* ou *Thersite* ? Peut-il prendre
part aux actions de ces deux anciens Grecs ?
Peut-il se les attribuer , ou penser qu'elles
soient plutôt ses propres actions que celles
de quelqu'autre homme qui ait jamais existé ?
Il est visible que le sentiment qu'il a de sa
propre existence , ne s'étendant à aucune
des actions de *Nestor* ou de *Thersite*, il
n'est pas plus une même personne avec l'un
des deux , que si l'ame ou l'esprit immaté-
riel qui est présentement en lui , avoit été
créé , & avoit commencé d'exister , lorsqu'il
commença d'animer le corps qu'il a présentement.

* ou con-
science.

 C H A P.
XXVII.

tement; quelque vrai qu'il fût d'ailleurs que le même esprit qui avoit animé le corps de Nestor ou Thersite, étoit le même en nombre que celui qui anime le sien présentement. Cela, dis-je, ne contribueroit pas davantage à le faire *la même personne* que Nestor, que si quelques-unes des particules de matière qui une fois ont fait partie de Nestor, étoient à présent une partie de cet homme-là : car la même substance immatérielle sans la même *conscience*, ne fait non plus la même personne pour être unie à tel ou tel corps, que les mêmes particules de matière unies à quelque corps sans une *con-science* commune, peuvent faire la même personne. Mais que cet homme vienne à trouver en lui-même que quelque-une des actions de Nestor lui appartient comme émanée de lui-même, il se trouve alors la même personne que Nestor.

§. 15. Et par-là nous pouvons concevoir sans aucune peine, ce qui à la résurrection doit faire la même personne, quoique dans un corps qui n'ait pas exactement la même forme & les mêmes parties qu'il avoit dans ce monde, pourvu que la même *con-science* se trouve jointe à l'esprit qui l'anime. Cependant l'ame toute seule, le corps étant changé, peut à peine suffire pour faire *le même homme*, hormis à l'égard, de ceux qui attachent toute l'essence de l'homme à l'ame qui est en lui. Car que l'ame d'un Prince accompagnée d'un ser-

timent intérieur de la vie de Prince qu'il a déjà menée dans le monde, vint à entrer dans le corps d'un *savetier*, aussi-tôt que l'ame de ce pauvre homme auroit abandonné son corps, chacun voit que ce seroit la même personne que le Prince, uniquement responsable des actions qu'elle auroit faite étant Prince. Mais qui voudroit dire que ce seroit *le même homme*? Le corps doit donc entrer aussi dans ce qui constitue l'homme; & je m'imagine qu'en ce cas-là le corps détermineroit l'homme, au jugement de tout le monde; & que l'ame accompagnée de toutes les pensées de Prince qu'elle avoit autrefois, ne constitueroit pas un autre homme. Ce seroit toujours le même savetier, dans l'opinion de chacun, (1) lui seul excepté. Je fais que dans le langage ordinaire *la même personne* & *le même homme* signifient une seule & même chose. A la vérité, il sera toujours libre à chacun de parler comme il voudra, & d'attacher tels sons articulés à telles idées qu'il jugera à propos, & de les changer aussi souvent qu'il lui plaira. Mais lorsque nous voudrons rechercher ce que c'est qui fait le *même esprit*,

(1) Si lui seul doit être excepté, & qu'on convienne qu'il fait mieux que personne qu'il n'est pas *le même savetier*, ce qu'on ne sauroit nier, il semble qu'ici cet exemple est beaucoup plus propre à brouiller le point en question qu'à l'éclaircir. Car puisqu'en effet, & de l'aveu de M. Locke, cet homme n'est point *le même savetier*, c'est donc un autre homme.

 C H A P.
XXVII.

le même homme, ou la même personne, nous ne saurions nous dispenser de fixer en nous-même les idées d'esprit, d'homme & de personne; & après avoir ainsi établi ce que nous entendons par ces trois mots, il ne sera pas mal-aisé de déterminer à l'égard d'aucune de ces choses ou d'autres semblables, quand est-ce qu'elle est, ou n'est, pas la même.

La conscience
est la même
personne.

§. 16. Mais quoique la même substance immatérielle ou la même ame ne suffise pas toute seule pour constituer l'homme, où qu'elle soit, & dans quelque état qu'elle existe; il est pourtant visible que la conscience, aussi loin qu'elle peut s'étendre, quand ce seroit jusqu'aux siècles passés, réunit dans une même personne les existences & les actions les plus éloignées par le tems, tout de même qu'elle unit l'existence & les actions du moment immédiatement précédent; de sorte que quiconque a une conscience, un sentiment intérieur de quelques actions présentes & passées, est la même personne à qui ces actions appartiennent. Si par exemple, je sentoie également en moi-même que j'ai vu l'arche & le déluge de Noé, comme je sens que j'ai vu, l'hiver passé, l'inondation de la Tamise, ou que j'écris présentement; je ne pourrois non plus douter, que le moi qui écrit dans ce moment, qui a vu, l'hiver passé, inonder la Tamise, & qui a été présent au déluge universel, ne fût le

même *soi*, dans quelque substance que vous mettiez ce *soi*, que je suis certain, que moi qui écris ceci, suis, à présent que j'écris, le même *moi* que j'étois hier, soit que je sois tout composé ou non de la même substance matérielle ou immatérielle. Car, pour être le même *soi*, il est indifférent que ce même *soi* soit composé de la même substance, ou de différentes substances; car je suis autant intéressé, & aussi justement responsable pour une action faite il y a mille ans, qui m'est présentement adjugée par cette (1) *con-science* que j'en ai, comme ayant été faite par moi-même, que je le suis pour ce que je viens de faire dans le moment précédent.

C H A P.
XXVII.

§. 17. Le *Soi* est cette chose pensante, intérieurement convaincue de ses propres actions (de quelque substance qu'elle soit formée, soit spirituelle ou matérielle, simple ou composée, il n'importe) qui sent du plaisir & de la douleur, qui est capable de bonheur ou de misère, & par-là est intéressée pour soi-même, aussi-loin que cette *con-science*, peut s'étendre. Ainsi chacun éprouve tous les jours, que tandis que son petit doigt est compris sous cette *con-science*, il fait autant partie de soi-même que ce qui y a le plus de part. Et si ce petit doigt venant à être séparé

Le *Soi* dépend de la *con-science*.

(1) *Self-consciousness*: mot expressif en Anglois qu'on ne sauroit rendre en François dans toute sa force. Je le mets ici en faveur de ceux qui entendent l'Anglois.

CH A d.
XXVII.

du reste du corps, cette *con-science* accompagnoit le petit doigt, & abandonnoit le reste du corps, il est évident que le petit doigt feroit la *personne*, la *même personne*; & qu'alors le *soi* n'auroit rien à démêler avec le reste du corps. Comme dans ce cas, ce qui fait la même personne & constitue ce *soi* qui en est inséparable, c'est la *con-science* qui accompagne la substance lorsqu'une partie vient à être séparée de l'autre; il en est de même par rapport aux substances qui sont éloignées par le tems. Ce à quoi la *con-science* de cette présente *chose pensante* se peut joindre, fait la même *personne* & le même *soi* avec elle, & non avec aucune autre chose; & ainsi il reconnoît & s'attribue à lui-même toutes les actions de cette chose comme des actions qui lui sont propres, autant que cette *con-science* s'étend, & pas plus loin, comme l'appercevront tous ceux qui y feront quelque réflexion.

Ce qui est l'objet de Récompenses & des Châtiments.

§. 18. C'est sur cette *identité personnelle* qu'est fondé tout le droit & toute la justice des peines & des récompenses, du bonheur & de la misère, puisque c'est sur cela que chacun est intéressé pour *lui-même*, sans se mettre en peine de ce qui arrive d'aucune substance qui n'a aucune liaison avec cette *con-science*, ou qui n'y a point de part. Car comme il paroît nettement dans l'exemple que je viens de proposer, si la *con-science* fuyoit le petit doigt, lorsqu'il vient à être coupé, le même *soi* qui hier étoit intéressé

pour tout le corps, comme faisant partie de *lui-même*, ne pourroit que regarder les actions qui furent faites hier, comme des actions qui lui appartiennent présentement. Et cependant, si le même corps continuoit de vivre & d'avoir, immédiatement après la séparation du petit doigt, sa *con-science* particulière à laquelle le petit doigt n'eût aucune part, le *soi* attaché au petit doigt n'auroit garde d'y prendre aucun intérêt comme à une partie de *lui-même*, ne pourroit avouer aucune de ses actions, & l'on ne pourroit non plus lui en impurer aucune.

§. 19. Nous pouvons voir par-là en quoi consiste l'*identité personne?le*; & qu'elle ne consiste pas dans l'*identité de substance*; mais comme j'ai dit, dans l'*identité de con-science*, de sorte que si *Socrate* & le présent roi du *Mogol* participent à cette dernière identité, *Socrate* & le roi du *Mogol* sont une même personne. Que le même *Socrate* veillant, & dormant, ne participe pas à une seule & même *con-science*; *Socrate* veillant, & dormant, n'est pas la même personne. Et il n'y auroit pas plus de justice à punir *Socrate* veillant pour ce qu'auroit pensé *Socrate* dormant, & dont *Socrate* veillant n'auroit jamais eu aucun sentiment, qu'à punir un jumeau pour ce qu'auroit fait son frere, & dont il n'auroit aucun sentiment; parce que leur extérieur seroit si semblable qu'on ne pourroit les distinguer l'un de l'autre; car on a vu de tels jumeaux.

§. 20. Mais voici une objection qu'on fera peut-être encore sur cet article : Supposé que je perde entièrement le souvenir de quelques parties de ma vie , sans qu'il soit possible de le rappeler , de sorte que je n'en aurai peut-être jamais aucune connoissance : ne suis-je pourtant pas la même personne qui a fait ces actions , qui a eu ces pensées , desquelles j'ai eu une fois en moi-même un sentiment positif , quoique je les aie oubliées présentement ? Je réponds à cela : Que nous devons prendre garde à quoi ce mot JE , est appliqué dans cette occasion. Il est visible que dans ce cas il ne désigne autre chose que l'homme. Et comme on présume que le même homme est la même personne , on suppose aisément qu'ici le mot JE , signifie aussi la même personne. Mais s'il est possible à un même homme d'avoir en différens tems une *con-science* distincte & incommunicable , il est hors de doute que le même homme , doit constituer différentes personnes en différens tems ; & il paroît par des déclarations solennelles que c'est-là le sentiment du genre humain : car les loix humaines ne punissent pas l'*homme fou* , pour les actions que fait l'*homme de sens rassis* , ni l'homme de sens rassis , pour ce qu'a fait l'homme fou , par où elles en font deux personnes ; ce qu'on peut expliquer en quelque sorte , par une façon de parler dont on se sert communément en François , quand on dit , *un tel n'est plus le*

même, ou, (1) *il est hors de lui-même*: expressions qui donnent à entendre en quelque manière que ceux qui s'en servent présentement, ou du moins, qui s'en sont servis au commencement, ont cru que le *soi* étoit changé, que ce *soi*, dis-je, qui constitue la même personne, n'étoit plus dans cet homme.

§. 21. Il est pourtant bien difficile de concevoir que Socrate, le même homme individuel, soit deux personnes. Pour nous aider un peu nous-mêmes à résoudre cette difficulté, nous devons considérer ce qu'on peut entendre par *Socrate*, ou par le même homme individuel.

On ne peut entendre par-là que ces trois choses.

Premièrement, la même substance individuelle, immatérielle & pensante, en un mot, la même ame en nombre, & rien autre chose.

Ou, en second lieu, le même animal sans aucun rapport à l'ame immatérielle.

Ou, en troisième lieu, le même esprit immatériel uni au même animal.

Qu'on prenne telle de ces suppositions qu'on voudra, il est impossible de faire consister l'identité personnelle dans autre chose

(1) Ce sont des expressions plus populaires que philosophiques, comme il paroît par l'usage qu'on en a toujours fait. *Tu fac apud te ut stes*, dit *Térence* dans l'*Andrienne*, Acte II. Scene 4.

Différence
entre l'iden-
tité d'homme
& celle de per-
sonne.

que dans la *con-science*, ou même de la porter au-delà.

Car, par la première de ces suppositions, on doit reconnoître qu'il est possible qu'un homme né de différentes femmes & en divers tems, soit le même homme : façon de parler qu'on ne sauroit admettre sans avouer qu'il est possible qu'un même homme, soit aussi bien deux personnes distinctes, que deux hommes qui ont vécu en différens siècles sans avoir eu aucune connoissance mutuelle de leurs pensées.

Par la seconde & la troisième supposition, Socrate dans cette vie & après, ne peut être en aucune manière le même homme qu'à la faveur de la même *con-science*; & ainsi en faisant consister l'*identité humaine* dans la même chose, à quoi nous attachons l'*identité personnelle*, il n'y aura point d'inconvénient à reconnoître que le même homme est la même personne. Mais en ce cas-là, ceux qui ne placent l'*identité humaine* que dans la *con-science*, & non dans aucune autre chose s'engagent dans un fâcheux défilé; car il leur reste à voir comment ils pourront faire que Socrate enfant soit le même homme que Socrate après la résurrection. Mais quoique ce soit qui, selon certaines gens, constitue l'*homme*, & par conséquent le même homme individuel, (sur quoi peut-être il y en a peu qui soient d'un même avis,) il est certain qu'on ne sauroit placer l'*identité personnelle* dans aucune autre chose que dans

la *con-science*, qui seule fait ce qu'on appelle *soi-même*, sans s'embarraffer dans de grandes absurdités.

§. 22. Mais si un homme qui est ivre, & qui ensuite ne l'est plus, n'est pas la même personne, pourquoi le punit-on pour ce qu'il a fait étant ivre, quoiqu'il n'en ait plus aucun sentiment? Il est tout autant la même personne qu'un homme qui pendant son sommeil marche & fait plusieurs autres choses, & qui est responsable de tout le mal qu'il vient à faire dans cet état, les loix humaines punissant l'un & l'autre par une justice conforme à leur manière de connoître les choses. Comme dans ces cas-là, elles ne peuvent pas distinguer certainement ce qui est réel, & ce qui est contrefait, l'ignorance n'est pas reçue pour excuse de ce qu'on a fait étant ivre ou endormi. Car quoique la punition soit attachée à la *personnalité*, & la personnalité à la *con-science*, & qu'un homme ivre n'ait peut-être aucune *con-science* de ce qu'il fait, il est pourtant puni devant les tribunaux humains, parce que le fait est prouvé contre lui, & qu'on ne sauroit prouver pour lui le défaut de *con-science*. Mais au grand & redoutable jour du jugement, où les secrets de tous les cœurs seront découverts, on a droit de croire que personne ne sera responsable de ce qui lui est entièrement inconnu, mais que chacun recevra ce qui lui est dû, étant accusé ou excusé par sa propre conscience.

C H A P.
XXVII.

La con-scien-
ce seule conf-
tinue le *soi*.

§. 23. Il n'y a que la *con-science* qui puisse réunir dans une même personne des *existences* éloignées. L'identité de substance ne peut le faire. Car quelle que soit la substance, de quelque manière qu'elle soit formée, il n'y a point de *personnalité* sans *con-science*; & un cadavre peut aussi-bien être une personne, qu'aucune sorte de substance peut l'être sans *con-science*.

Si nous pouvions supposer deux *con-sciences* distinctes & incommunicables, qui agiroient dans le même corps, l'une constamment pendant le jour, & l'autre durant la nuit, & d'un autre côté la même *con-science* agissant par intervalle dans deux corps différens; je demande si dans le premier cas l'homme de jour & l'homme de nuit, si j'ose m'exprimer de la sorte, ne seroient pas deux personnes aussi distinctes que *Socrate* & *Platon*; & si dans le second cas, ce ne feroit pas une seule personne dans deux corps distincts, tout de même qu'un homme est le même homme dans deux différens habits? Et il n'importe en rien de dire, que cette même *con-science* qui affecte deux différens corps, & ces *con-sciences* distinctes qui affectent le même corps en divers tems, appartiennent l'une à la même substance immatérielle, & les deux autres à deux distinctes substances immatérielles qui introduisent ces divers *con-sciences* dans ces corps-là. Car que cela soit vrai ou faux, le cas ne change en rien du tout, puisqu'il est évident que

L'identité personnelle seroit également déterminée par la *con-science*, soit que cette *con-science* fût attachée à quelque substance individuelle, immatérielle, ou non. Car après avoir accordé que la substance pensante qui est dans l'homme, doit être supposée nécessairement immatérielle, il est évident qu'une chose immatérielle qui pense, doit quelquefois perdre de vue, sa *con-science* passée, & la rappeler de nouveau, comme il paroît en ce que les hommes oublient souvent leurs actions passées, & que plusieurs fois l'esprit rappelle le souvenir des choses qu'il avoit faites, mais dont il n'avoit eu aucune réminiscence pendant vingt ans de suite. Supposez que ces intervalles de mémoire & d'oubli reviennent par-tout, le jour & la nuit, dès-là vous avez deux personnes avec le même esprit immatériel, tout ainsi que dans l'exemple que je viens de proposer, on voit deux personnes dans un même corps. D'où il s'ensuit, que le *soi* n'est pas déterminé par l'identité ou la diversité de substance, dont on ne peut être assuré, mais seulement par l'identité de *con-science*.

§. 24. A la vérité, le *soi* peut concevoir que la substance dont il est présentement composé, a existé auparavant, uni au même être qui se sent le même. Mais séparez en la *con-science*, cette substance ne constitue non plus le même *soi*, ou n'en fait non-plus une partie, que quelqu'autre substance que ce soit, comme il paroît par l'exemple que nous

—————
 C H A P.
 XXVII.

avons déjà donné, d'un membre retranché du reste du corps, dont la chaleur, la froideur, ou les autres affections n'étant plus attachées au sentiment intérieur que l'homme a de ce qui le touche, ce membre n'appartient pas plus au *soi* de l'homme qu'aucune autre matière de l'univers. Il en sera de même de toute substance immatérielle qui est déstituée de cette *con-science* par laquelle je suis *moi-même* à moi-même; car s'il y a quelque partie de son existence dont je ne puisse rappeler le souvenir pour la joindre à cette *con-science* présente par laquelle je suis présentement moi-même, elle n'est non plus moi-même par rapport à cette partie de son existence, que quelque autre être immatériel que ce soit. Car qu'une substance ait pensé ou fait des choses que je ne puis rappeler en moi-même, ni en faire mes propres pensées & mes propres actions par ce que nous nommons *con-science*, tout cela, dis-je, a beau avoir été fait ou pensé par une partie de moi, il ne m'appartient pourtant pas plus, que si un autre être immatériel qui eût existé en tout autre endroit, l'eût fait ou pensé.

§. 25. Je tombe d'accord que l'opinion la plus probable, c'est, que ce sentiment intérieur que nous avons de notre existence & de nos actions, est attaché à une seule substance individuelle & immatérielle.

Mais que les hommes décident ce point comme ils voudront selon leurs différentes hypothèses, chaque être intelligent sensible

au bonheur ou à la misère, doit reconnoître, qu'il y a en lui quelque chose qui est *lui-même*, à quoi il s'intéresse, & dont il desire le bonheur; que ce *soi* a existé dans une durée continue, plus d'un instant; qu'ainsi il est possible qu'à l'avenir il existe comme il a déjà fait des mois & des années, sans qu'on puisse mettre des bornes précises à sa durée; & qu'il peut être le même *soi*, à la faveur de la même *con-science*, continuée pour l'avenir. Et ainsi par le moyen de cette *con-science* il se trouve être le même *soi* qui fit, il y a quelques années, telle ou telle action, par laquelle il est présentement heureux ou malheureux. Dans cette exposition de ce qui constitue le *soi*, on n'a point d'égard à la même substance numérique comme constituant le même *soi*, mais à la même *con-science* continuée; & quoique différentes substances puissent avoir été unies à cette *con-science* & en avoir été séparées dans la suite, elles ont pourtant fait partie de ce même *soi*, tandis qu'elles ont persisté dans une union vitale avec le sujet où cette *con-science* résidoit alors. Ainsi chaque partie de notre corps qui est vitalement unie à ce qui agit en nous avec *con-science* fait une partie de *nous-mêmes*; mais dès-qu'elle vient à être séparée de cette union vitale, par laquelle cette *con-science* lui est communiquée, ce qui étoit partie de nous-mêmes il n'y a qu'un moment, ne l'est non plus à présent, qu'une portion de matière unie vitalement au corps

d'un autre homme est une partie de *moi-même*; & il n'est pas impossible qu'elle puisse devenir en peu de tems une partie réelle d'une autre personne, voilà comment une même substance numérique vient à faire partie de deux différentes personnes; & comment une même personne est conservée parmi le changement de différentes substances. Si l'on pouvoit supposer un esprit entièrement privé de tout souvenir & de toute *conscience* de ses actions passées; comme nous éprouvons que les nôtres le sont à l'égard d'une grande partie, & quelquefois de toutes, l'union ou la séparation d'une telle substance spirituelle ne feroit non plus de changement à l'*identité personnelle*, que celle que fait quelque particule de matière que ce puisse être. Toute substance vitalemment unie à ce présent être pensant, est une partie de ce même *soi* qui existe présentement; & toute substance qui lui est unie par la *conscience* des actions passées, fait aussi partie de ce même *soi*, qui est le même tant à l'égard de ce tems passé qu'à l'égard du tems présent.

Le mot de *personne* est un terme de Barreau.

§. 26. Je regarde le mot de *personne* comme un mot qui a été employé pour désigner précisément ce qu'on entend par *soi-même*. Par-tout où un homme trouve ce qu'il appelle *soi-même*, je crois qu'un autre peut dire que là réside la même personne. Le mot de *personne* est un terme de Barreau qui *approprie* des actions, & le

mérite ou le démérite de ces actions ; & qui par conséquent n'appartient qu'à des Agens intelligens , capables de loi , & de bonheur ou de misere. La *personnalité* ne s'étend au-delà de l'existence présente jusqu'à ce qui est passé, que par le moyen de la *con-science*, qui fait que la personne prend intérêt à des actions passées , en devient responsable, les reconnoît pour siennes , & se les impute sur le même fondement & pour la même raison qu'elle s'attribue les actions présentes. Et tout cela est fondé sur l'intérêt qu'on prend au bonheur qui est inévitablement attaché à la *con-science* : car ce qui a un sentiment de plaisir & de douleur , desire que ce *soi* en qui réside ce sentiment , soit heureux. Ainsi toute action passée qu'il ne sauroit adopter, ou *approprier* par la *con-science* à ce présent *soi*, ne peut non plus l'intéresser que s'il ne l'avoit jamais faite, de sorte que s'il venoit à recevoir du plaisir ou de la douleur, c'est-à-dire, des récompenses ou des peines en conséquence d'une telle action , ce seroit autant que s'il devenoit heureux ou malheureux dès le premier moment de son existence sans l'avoir mérité en aucune manière. Car supposé qu'un homme fût puni présentement pour ce qu'il a fait dans une autre vie , mais dont on ne sauroit lui faire avoir absolument aucune *con-science*, il est tout visible qu'il n'y auroit aucune différence entre un tel traitement , & celui qu'on

lui feroit en le créant misérable. C'est-
pourquoi S. Paul nous dit, qu'au jour du
Jugement où Dieu rendra à chacun selon
ses œuvres, les Coeurs seront manifestes.
La sentence sera justifiée par la conviction
même où seront tous les hommes, que
dans quelques corps qu'ils paroissent, ou
à quelque substance que ce sentiment in-
térieur soit attaché, ils ont eux-mêmes
commis telles ou telles actions, & qu'ils
méritent le châtement qui leur est infligé
pour les avoir commises.

§. 27. Je n'ai pas de peine à croire que
certaines suppositions que j'ai faites pour
éclaircir cette matiere, paroîtront étranges
à quelques-uns de mes lecteurs; & peut-être
le sont-elles effectivement. Il me semble
pourtant qu'elles sont excusables, vu l'igno-
rance où nous sommes concernant la nature
de cette chose pensante qui est nous-mêmes.
Si nous savions ce que c'est que cet être, ou
comment il est uni à un certain assemblage
d'esprits animaux qui sont dans un flux con-
tinuel, ou s'il pourroit ou ne pourroit pas
penser & se ressouvenir hors d'un corps
organisé comme sont les nôtres; & si Dieu
a jugé à propos d'établir qu'un tel esprit
ne fût uni qu'à un tel corps, enforte que
sa faculté de retenir ou de rappeler les
idées dépendit de la juste constitution des
organes de ce corps; si, dis-je, nous étions
une fois bien instruits de toutes ces cho-
ses, nous pourrions voir l'absurdité de quel-

ques-unes des suppositions que je viens de faire. Mais si dans les ténèbres où nous sommes sur ce sujet, nous prenons l'esprit de l'homme, comme on a accoutumé de faire présentement, pour une substance immatérielle, indépendante de la matière, à l'égard de laquelle il est également indifférent; il ne peut y avoir aucune absurdité, sur la nature des choses, à supposer que le même esprit peut en divers tems être uni à différens corps, & composer avec eux un seul homme durant un certain tems, tout ainsi que nous supposons que ce qui étoit hier une partie du corps d'une brebis peut être demain une partie du corps d'un homme, & faire dans cette union une partie vitale de *Mélibée*, aussi-bien qu'il faisoit auparavant une partie de son *bélier*.

§. 28. Enfin, toute substance qui commence à exister, doit nécessairement être la même durant son existence: de même, quelque composition de substance qui vient à exister, le composé doit être le même pendant que ces substances sont ainsi jointes ensemble; & tout *mode* qui commence à exister, est aussi le même durant tout le tems de son existence. Enfin la même règle a lieu, soit que la composition renferme des substances distinctes ou différens *modes*. D'où il paroît que la difficulté ou l'obscurité qu'il y a dans cette matière vient plutôt des mots mal appliqués, que de l'obscurité des choses même.

Car quelle que soit la chose qui constitue une idée spécifique, désignée par un certain nom, si cette idée est constamment attachée à ce nom, la distinction de l'identité ou de la diversité d'une chose sera fort aisée à concevoir, sans qu'il puisse naître aucun doute sur ce sujet.

§. 29. Supposons, par exemple, qu'un esprit raisonnable constitue l'idée d'un homme, il est aisé de savoir ce que c'est que le même homme; car il est visible qu'en ce cas-là le même esprit, séparé du corps ou dans le corps, sera le même homme. Que si l'on suppose qu'un esprit raisonnable, vitalement uni à un corps d'une certaine configuration de parties constitue un homme, l'homme sera le même, tandis que cet esprit raisonnable restera uni à cette configuration vitale de parties, quoique continuée dans un corps dont les particules se succèdent les unes aux autres dans un flux perpétuel. Mais, si d'autres gens ne renferment dans leurs idées de l'homme que l'union vitale de ces parties avec une certaine forme extérieure, un homme restera le même aussi long-tems que cet union vitale & cette forme resteront dans un composé, qui n'est le même qu'à la faveur d'une succession de particules, continuée dans un flux perpétuel. Car quelle que soit la composition dont une idée complexe est formée, tant que l'existence la fait une chose particulière sous une certaine déno-

mination, la même existence continuée fait qu'elle continue d'être le même individu sous la même dénomination.



C H A P I T R E X X V I I I .

De quelques autres Relations, & sur-tout, des Relations Morales.

C H A P .
XXVIII.

§. I. **O**UTRE les raisons de comparer ou de rapporter les choses l'une à l'autre, dont je viens de parler, & qui sont fondées sur le tems, le lieu & la *causalité*, il y en a une infinité d'autres comme j'ai déjà dit, dont je vais proposer quelques-unes.

Relations
proportionnelles.

Je mets dans le premier rang toute *idée simple* qui étant capable de parties & de degrés, fournit un moyen de comparer les sujets où elle se trouve, l'un avec l'autre, par rapport à cette idée simple; par exemple, *plus blanc, plus doux, plus gros, égal, davantage, &c.* Ces relations qui dépendent de l'égalité & de l'excès de la même idée simple, en différens sujets, peuvent être appellées, si l'on veut, *proportionnelles*. Or que ces sortes de relations roulent uniquement sur les idées simples que nous avons reçues par la *sensation* ou par la *réflexion*: cela est si évident qu'il seroit inutile de le prouver.

=====
 C H A P.
 XXVIII.
 Relations
 naturelles.

§. 2. En second lieu, une autre raison de comparer des choses ensemble, ou de considérer une chose en sorte qu'on renferme quelque autre chose dans cette considération, ce sont les circonstances de leur origine ou de leur commencement qui n'étant pas altérées dans la suite, fondent des relations qui durent aussi long-tems que les sujets auxquels elles appartiennent : par exemple, *pere & enfans, freres, cousins-germains, &c.* dont les relations sont établies sur la communauté d'un même sang auquel il participent en différens degrés, *Compatriotes*, c'est-à-dire, ceux qui sont nés dans un même Pays. Et ces relations, je les nomme *naturelles*. Nous pouvons observer à ce propos que les hommes ont adapté leurs notions & leur langage à l'usage de la vie commune, & non pas à la vérité, & à l'étendue des choses. Car il est certain que dans le fond, la relation entre celui qui produit & celui qui est produit, est la même dans les différentes races des autres animaux que parmi les hommes : cependant on ne s'avise guere de dire, ce taureau est le grand-pere d'un tel veau, ou que deux pigeons sont cousins-germains. Il est fort nécessaire que parmi les hommes on remarque ces relations & qu'on les désigne par des noms distincts, parce que dans les loix, & dans d'autres commerces qui les lient ensemble, on a occasion de parler des hommes & de les désigner

sous ces fortes de relations. Mais il n'en est pas de même des bêtes. Comme les hommes n'ont que peu ou point du tout de sujet de leur appliquer ces relations, ils n'ont pas jugé à propos de leur donner des noms distincts & particuliers. Cela peut servir en passant à nous donner quelque connoissance du différent état & progrès des Langues qui ayant été uniquement formées pour la commodité de communiquer ensemble, sont proportionnées aux notions des hommes & au desir qu'ils ont de s'entre-communiquer des pensées qui leur sont familières, mais nullement à la réalité ou à l'étendue des choses ni aux divers rapports qu'on peut trouver entr'elles, non plus qu'aux différentes considérations abstraites dont elles peuvent fournir le sujet. Où ils n'ont point eu de notions philosophiques, ils n'ont point eu non plus de termes pour les exprimer : & l'on ne doit pas être surpris que les hommes n'aient point inventé de noms, pour exprimer des pensées, dont ils n'ont point occasion de s'entretenir. D'où il est aisé de voir pourquoi dans certains pays les hommes n'ont pas même un mot pour désigner un cheval, pendant qu'ailleurs moins curieux de leur propre généalogie que de celle de leurs chevaux, ils ont non-seulement des noms pour chaque cheval en particulier, mais aussi pour les différens degrés de parenage qui se trouvent entr'eux.

§. 3. En troisième lieu, le fondement

sur lequel on considère quelquefois les choses, l'une par rapport à l'autre, c'est un certain acte par lequel on vient à faire quelque chose en vertu d'un droit moral, d'un certain pouvoir, ou d'une obligation particulière. Ainsi un *Général* est celui qui a le pouvoir de commander une armée; & une *armée* qui est sous le commandement d'un général, est un amas d'hommes armés, obligés d'obéir à un seul homme. Un *citoyen* ou un *bourgeois* est celui qui a droit à certains privilèges dans tel ou tel lieu. Toutes ces sortes de relations qui dépendent de la volonté des hommes ou des accords qu'ils ont faits entr'eux, je les appelle *rappports d'institution* ou *volontaires*; & l'on peut les distinguer des relations *naturelles*, en ce que la plupart, pour ne pas dire toutes, peuvent être altérées d'une manière ou d'autre, & séparées des personnes à qui elles ont appartenu quelquefois, sans que pourtant aucune des substances qui sont le sujet de la relation vienne à être détruite. Mais, quoiqu'elles soient toutes réciproques aussi-bien que les autres, & qu'elles renferment un rapport de deux choses, l'une à l'autre: cependant parce que souvent l'une des deux n'a point de nom relatif qui emporte cette mutuelle correspondance, les hommes n'en prennent pour l'ordinaire aucune connoissance, & ne pensent point à la relation qu'elles renferment effectivement. Par exemple, on reconnoît sans peine que

les termes de *patron* & de *client* sont relatifs : mais dès qu'on entend ceux de *dictateur* ou de *chancelier*, on ne se les figure pas si promptement sous cette idée; parce qu'il n'y a point de nom particulier pour désigner ceux qui sont sous le commandement d'un dictateur ou d'un chancelier, & qui exprime un rapport à ces deux sortes de magistrats, quoiqu'il soit indubitable que l'un & l'autre ont certain pouvoir sur quelques autres personnes par où ils ont relation avec ces personnes, tout aussi-bien qu'un patron avec son client, ou un général avec son armée.

§. 4. Il y a, en quatrième lieu, une autre sorte de relation, qui est la convenance ou la disconvenance qui se trouve entre les actions volontaires des hommes, & une règle à quoi on les rapporte & par où l'on en juge, ce qu'on peut appeler, à mon avis, *relation morale* : parce que c'est de-là que nos actions morales tirent leur dénomination : sujet qui sans doute mérite bien d'être examiné avec soin, puisqu'il n'y a aucune partie de nos connoissances sur quoi nous devons être plus soigneux de former des idées déterminées, & d'éviter la confusion & l'obscurité autant qu'il est en notre pouvoir. Lorsque les actions humaines avec leurs différens objets, leurs diverses fins, manières & circonstances, viennent à former des idées distinctes & complexes, ce sont, comme j'ai déjà montré, autant de *modos mixtes*

CHAP.
XXVIII.

dont la plus grande partie ont leurs noms particuliers. Ainsi , supposant que la *gratitude* est une disposition à reconnoître & à rendre les honnêtetés qu'on a reçues , que la *polygamie* est d'avoir plus d'une femme à la fois ; lorsque nous formons ainsi ces notions dans notre esprit , nous y avons autant d'idées déterminées de *modes mixtes*. Mais ce n'est pas à quoi se terminent toutes nos actions : il ne suffit pas d'en avoir des idées déterminées , & de savoir quels noms appartiennent à telles & à telles combinaisons d'idées qui composent une idée complexe , désignée par un tel nom : nous avons dans cette affaire un intérêt bien plus important & qui s'étend beaucoup plus loin ; c'est de savoir si ces sortes d'actions sont moralement bonnes ou mauvaises.

Ce que c'est que *bien moral*, & *mal moral*. §. 5. Le *bien* & le *mal*, n'est comme * nous avons montré ailleurs , que le plaisir & la douleur , ou bien ce qui est l'occasion ou la cause du plaisir ou de la douleur que nous sentons. Par conséquent le bien & le mal considérés moralement, n'est autre chose que la conformité ou l'opposition qui se trouve entre nos actions volontaires & une certaine loi : conformité & opposition qui nous attire du bien ou du mal par la volonté & la puissance du législateur : & ce bien & ce mal qui n'est autre chose que le plaisir ou la douleur qui par la détermination du législateur ac-

* Chap. XX.
§. 2. & chap.
XXI. §. 42.

compagnent l'observation ou la violation de la loi; c'est ce que nous appellons *récompense & punition*.

CHAP.
XXVIII.

§. 6. Il y a, ce me semble, trois sortes de telles regles, ou loix morales auxquelles les hommes rapportent généralement leurs actions, & par où ils jugent si elles sont bonnes ou mauvaises; & ces trois sortes de loix sont soutenues par trois différentes especes de récompense & de peine qui leur donne de l'autorité. Car comme il seroit entièrement inutile de supposer une loi imposée aux actions libres de l'homme sans être renforcée par quelque bien ou quelque mal qui pût déterminer la volonté, il faut pour cet effet que par-tout où l'on suppose une loi, l'on suppose aussi quelque peine ou quelque récompense attachée à cette loi. Ce seroit en vain qu'un être intelligent prétendroit soumettre les actions d'un autre à une certaine regle, s'il n'est pas en son pouvoir de le récompenser lorsqu'il se conforme à cette regle, & de le punir lorsqu'il s'en éloigne, & cela par quelque bien ou par quelque mal qui ne soit pas la production & la suite naturelle de l'action même: car ce qui est naturellement commode ou incommode agiroit de lui-même sans le secours d'aucune loi. Telles est, si je ne me trompe, la nature de toute loi, proprement ainsi nommée.

Regles morales.

§. 7. Voici, ce me semble, les trois Combien

—————
 C H A P.
 XXVIII.
 de sortes de
 Loix ?

sortes de loix auxquelles les hommes rapportent en général leurs actions, pour juger de leur droiture ou de leur obliquité : 1. la loi Divine : 2. la loi civile : 3. la loi d'opinion ou de réputation, si j'ose l'appeller ainsi. Lorsque les hommes rapportent leurs actions à la première de ces loix, ils jugent par-là si ce sont des péchés ou des devoirs : en les rapportant à la seconde, ils jugent si elles sont criminelles ou innocentes ; & à la troisième, si ce sont des vertus ou des vices.

La Loi Divine
 regle ce qui est péché
 ou devoir.

§. 8. Il y a, premièrement, la loi divine, par où j'entends cette loi que Dieu a prescrite aux hommes pour régler leurs actions, soit qu'elle leur ait été notifiée par la lumière de la nature, ou par voie de révélation. Je ne pense pas qu'il y ait d'homme assez grossier pour nier que Dieu ait donné une telle règle par laquelle les hommes devroient se conduire. Il a droit de le faire, puisque nous sommes ses créatures. D'ailleurs sa bonté & sa sagesse le portent à diriger nos actions vers ce qu'il y a de meilleur ; & il est puissant pour nous y engager par des récompenses & des punitions d'un poids & d'une durée infinie dans une autre vie : car personne ne peut nous enlever de ses mains. C'est la seule pierre-de-touche par où l'on peut juger de la rectitude morale ; & c'est en comparant leurs actions à cette loi, que les hommes jugent du plus grand bien ou du

plus grand mal moral qu'elles renferment ; c'est-à-dire , si en qualité de devoirs ou de péchés elles peuvent leur procurer du bonheur ou du malheur de la part du Tout-puissant.

§. 9. En second lieu, la loi civile qui est établie par la société pour diriger les actions de ceux qui en font partie, est une autre règle à laquelle les hommes rapportent leurs actions pour juger si elles sont criminelles ou non. Personne ne méprise cette loi ; car les peines & les récompenses qui lui donnent du poids sont toujours prêtes & proportionnées à la puissance d'où cette loi émane, c'est-à-dire, à la force même de la société qui est engagée à défendre la vie, la liberté, & les biens de ceux qui vivent conformément à ces loix, & qui a le Pouvoir d'ôter à ceux qui les violent, la vie, la liberté ou les biens ; ce qui est le châtimant des offenses commises contre cette loi.

§. 10. Il y a, en troisième lieu, la loi d'opinion ou de réputation. On prétend & on suppose par tout le monde que les mots de *vertu* & de *vice* signifient des actions bonnes & mauvaises de leur nature : & tant qu'ils sont réellement appliqués en ce sens, la *vertu* s'accorde parfaitement avec la *loi divine* dont je viens de parler ; & le *vice* est tout-à-fait la même chose que ce qui est contraire à cette loi. Mais quelles que soient les prétentions des

C H A P.
XXVIII.

La Loi Civile est la règle du crime ou de l'Innocence.

La Loi philosophique est la mesure du Vice & de la Vertu.

hommes sur cet article, il est visible que ces noms de *vertu*, & de *vice*, considérés dans les applications particulières qu'on en fait parmi les diverses nations & les différentes sociétés d'hommes répandues sur la terre, sont constamment & uniquement attribués à telles ou telles actions qui dans chaque pays & dans chaque société sont réputées honorables ou honteuses. Et il ne faut pas trouver étrange que les hommes en usent ainsi, je veux dire que par tout le monde ils donnent le nom de *vertu* aux actions qui parmi eux sont jugées dignes de louange, & qu'ils appellent *vice* tout ce qui leur paroît digne de blâme. Car autrement, ils se condamneraient eux-mêmes, s'ils jugeoient qu'une chose est bonne & juste sans l'accompagner d'aucune marque d'estime, & qu'une autre est mauvaise sans y attacher aucune idée de blâme. Ainsi, la mesure de ce qu'on appelle *vertu* & *vice*, & qui passe pour tel dans tout le monde, c'est cette approbation ou ce mépris, cette estime ou ce blâme qui s'établit par un secret & tacite consentement en différentes sociétés & assemblées d'hommes; par où différentes actions sont estimées ou méprisées parmi eux, selon le jugement, les maximes & les coutumes de chaque lieu. Car quoique les hommes réunis en sociétés politiques, aient resigné entre les mains du public la disposition de toutes leurs forces;

de forte qu'ils ne peuvent pas les employer contre aucun de leurs Concitoyens au-delà de ce qui est permis par la loi du pays, ils retiennent pourtant toujours la puissance de penser bien ou mal, d'approuver ou désapprouver les actions de ceux avec qui ils vivent & entretiennent quelque liaison; & c'est par cette approbation & ce désaveu qu'ils établissent parmi eux ce qu'ils veulent appeller *vertu* & *vice*.

§. II. Que ce soit-là la mesure ordinaire de ce qu'on nomme *vertu* & *vice*, c'est ce qui paroîtra à quiconque considérera que, quoique ce qui passe pour *vice* dans un pays soit regardé dans un autre comme une *vertu*, ou du moins comme une action indifférente, cependant la *vertu* & la louange, le *vice* & le blâme vont par-tout de compagnie. En tous lieux ce qui passe pour *vertu*, est cela même qu'on juge digne de louange, & l'on ne donne ce nom à aucune autre chose qu'à ce qui remporte l'estime publique. Que dis-je? La *vertu* & la louange sont unies si étroitement ensemble, qu'on les désigne souvent par le même nom: (1) *Sunt hic etiam sua præmia laudi*, dit *Virgile*; & *Cicéron*, *Nihil habet natura præstantius quàm honestatem*, quàm *laudem*, quàm *dignita-*

(1) *Æneid* Lib. I. vers. 461. Il est visible que le mot *Laus* qui signifie ordinairement l'approbation due à la *vertu*, se prend ici pour la *vertu* même.

tem, quàm decus. Quæst. Tufculanarum Lib. 2. cap. 2. cap. 20. A quoi il ajoute immédiatement après, (2) qu'il ne prétend exprimer par tous ces noms d'honnêteté, de louange, de dignité & d'honneur, qu'une seule & même chose. Tel étoit le langage des philosophes payens qui favoient fort bien en quoi confiftoient les notions qu'ils avoient de la vertu & du vice. Et bien que les divers tempéramens, l'éducation, les coutumes, les maximes, & les intérêts de différentes fortes d'hommes fuflent peut-être caufe que ce qu'on eftimoit dans un lieu, étoit censuré dans un autre ; & qu'ainfi les *vertus* & les *vices* changeaffent en différentes sociétés ; cependant quant au principal, c'étoient pour la plupart les mêmes par-tout. Car comme rien n'eft plus naturel que d'attacher l'eftime & la réputation à ce que chacun reconnoît lui être avantageux à lui-même, & de blâmer & de décréditer le contraire ; l'on ne doit pas être furpris que l'eftime & le déshonneur, la vertu & le vice fe trouvaflent par-tout conformes, pour l'ordinaire, à la regle invariable du jufté & de l'injufté, qui a été établie par la loi de Dieu ; rien dans ce monde ne procurant & n'affurant le bien général du genre humain d'une manière fi directe & fi vifible que l'obéiffance aux loix

(2) *Hifce ego pluribus nominibus unam rem deſignari volo.*

que Dieu a imposées à l'homme , & rien au contraire n'y causant tant de misère & de confusion que la négligence de ces mêmes loix. C'est pourquoi à moins que les hommes n'eussent renoncé tout-à-fait à la raison , au sens commun , & à leur propre intérêt , auquel ils sont si constamment dévoués , ils ne pouvoient pas en général se méprendre jusqu'à ce point que de faire tomber leur estime & leur mépris sur ce qui ne le mérite pas réellement. Ceux-là même dont la conduite étoit contraire à ces loix , ne laissoient pas de bien placer leur estime , peu étant parvenus à ce degré de corruption , de ne pas condamner , du moins dans les autres , les fautes dont ils étoient eux-mêmes coupables : ce qui fit que parmi la dépravation même des mœurs , les véritables bornes de la loi de la nature , qui doit être la règle de la vertu & du vice , furent assez bien conservées ; de sorte que les docteurs inspirés n'ont pas même fait difficulté dans leurs exhortations , d'en appeler à la commune réputation : *Que toutes les choses qui sont aimables*, dit Saint Paul , *que toutes les choses qui sont de bonne renommée , s'il y a quelque vertu & quelque louange , pensez à ces choses.* Philip. chap. IV. vers. 8.

§. 12. Je ne fais si quelqu'un ira se figurer que j'ai oublié la notion que je viens d'attacher au mot de loi , lorsque je dis que

Ce qui fait valoir cette dernière loi , c'est la louan-

 la loi par laquelle les hommes jugent de
 la vertu & du vice, n'est autre chose que
 le consentement de simples particuliers, qui
 n'ont pas assez d'autorité pour faire une
 loi, & sur-tout, puisque ce qui est si né-
 cessaire & si essentiel à une loi leur man-
 que, je veux dire la puissance de la faire
 valoir. Mais je crois pouvoir dire que qui-
 conque s'imagine que l'approbation & le
 blâme ne sont pas de puissans motifs pour
 engager les hommes à se conformer aux
 opinions & aux maximes de ceux avec qui
 ils conversent, ne paroît pas fort bien
 instruit de l'histoire du genre humain, ni
 avoir pénétré fort avant dans la nature des
 hommes dont il trouvera que la plus grande
 partie se gouverne principalement, pour
 ne pas dire uniquement, par la loi de la
 coutume : d'où vient qu'ils ne pensent qu'à
 ce qui peut leur conserver l'estime de ceux
 qu'ils fréquentent, sans se mettre beau-
 coup en peine des loix de Dieu ou de cel-
 les du magistrat. Pour les peines qui sont
 attachées à l'infraction des loix de Dieu,
 quelques-uns & peut-être la plupart y font
 rarement de sérieuses réflexions; & parmi
 ceux qui y pensent, il y en a plusieurs qui
 se figurent à mesure qu'ils violent cette
 loi, qu'ils se réconcilieront un jour avec
 celui qui en est l'auteur : & à l'égard des
 châtimens qu'ils ont à craindre de la part
 des loix de l'état, ils se flattent souvent de
 l'espérance de l'impunité. Mais il n'y a
 point

CHAP.
 XXVIII.
 ge & le blâ-
 me.

point d'homme qui venant à faire quelque chose de contraire à la coutume & aux opinions de ceux qu'il fréquente, & à qui il veut se rendre recommandable, puisse éviter la peine de leur censure & de leur dédain. De dix mille hommes il ne s'en trouvera pas un seul qui ait assez de force & d'insensibilité d'esprit, pour pouvoir supporter le blâme & le mépris continuels de sa propre coterie. Et l'homme qui peut être satisfait de vivre constamment décrédité & en disgrâce auprès de ceux-là même avec qui il est en société, doit avoir une disposition d'esprit fort étrange, & bien différente de celle des autres hommes. Il s'est trouvé bien des gens qui ont cherché la solitude, & qui s'y sont accoutumés; mais personne à qui il soit resté quelque sentiment de sa propre nature, ne peut vivre en société, continuellement dédaigné & méprisé par ses amis & par ceux avec qui il converse. Un fardeau si pesant est au dessus des forces humaines; & quiconque peut prendre plaisir à la compagnie des hommes & souffrir pourtant avec insensibilité le mépris & le dédain de ses compagnons, doit être un composé bizarre de contradictions absolument incompatibles.

§. 13. Voilà donc les trois loix auxquelles les hommes rapportent leurs actions en différentes manières, la loi de Dieu, la loi des sociétés politiques, & la loi de la

C H A P.
XXVIII.

Trois Règles du bien moral & du mal moral.

coutume ou la censure des particuliers. Et c'est par la conformité que les actions ont avec l'une de ces loix que les hommes se reglent quand ils veulent juger de la rectitude morale de ces actions, & les qualifier bonnes ou mauvaises.

§. 14. Soit que la regle à laquelle nous rapportons nos actions volontaires comme à une pierre-de-touche par où nous puissions les examiner, juger de leur bonté, & leur donner, en conséquence de cet examen, un certain nom qui est comme la marque du prix que nous leur assignons, soit, dis-je, que cette regle soit prise de la coutume du pays ou de la volonté d'un législateur, l'esprit peut observer aisément le rapport qu'une action a avec cette regle, & juger si l'action lui est conforme ou non. Et par-là il a une notion du *bien* ou du *mal moral* qui est la conformité ou la non-conformité d'une action avec cette regle, qui pour cet effet est souvent appelée *rectitude morale*. Or, comme cette regle n'est qu'une collection de différentes *idées simples*, s'y conformer n'est autre chose que disposer l'action de telle sorte que les idées simples qui la composent puissent correspondre à celles que la loi exige. Par où nous voyons comment les êtres ou notions morales se terminent à ces idées simples que nous recevons par *sensation* ou par *réflexion*, & qui en sont le dernier fondement. Considérons, par exem-

ple, l'idée complexe que nous exprimons par le mot de *meurtre*. Si nous l'épêluchons exactement & que nous examinions toutes les idées particulieres qu'elle renferme, nous trouverons qu'elles ne sont autre chose qu'un amas d'idées simples qui viennent de la *réflexion* ou de la *sensation* : car premièrement, par la *réflexion* que nous faisons sur les opérations de notre esprit, nous avons les idées de vouloir, de délibérer, de résoudre par avance, de souhaiter du mal à un autre, d'être mal-intentionné contre lui ; comme aussi les idées de vie ou de perception & de faculté de se mouvoir. La *sensation*, en second lieu, nous fournit un assemblage de toutes les idées simples & sensibles qu'on peut découvrir dans un homme, & d'une action particuliere par où nous détruisons la perception & le mouvement dans un tel homme : toutes lesquelles idées simples sont comprises dans le mot de *meurtre*. Selon que je trouve que cette collection d'idées simples s'accorde ou ne s'accorde pas avec l'estime générale dans le pays où j'ai été élevé, & qu'elle y est jugée par la plupart digne de louange ou de blâme, je la nomme une action vertueuse ou vicieuse. Si je prends pour regle la volonté d'un suprême & invisible législateur, comme je suppose en ce cas-là que cette action est commandée ou défendue de Dieu, je l'appelle bonne ou mauvaise, un péché ou un

CHAP.
XXVIII.

devoir ; & si j'en juge par rapport à la loi civile, à la règle établie par le pouvoir législatif du pays, je dis qu'elle est permise ou non permise, qu'elle est criminelle ou non criminelle. De sorte que d'où que nous prenions la règle des *actions morales*, de quelque mesure que nous nous servions pour nous former des idées des vertus ou des vices, les actions morales ne sont composées que de collections d'idées simples que nous recevons originairement de la *sensation* ou de la *réflexion* ; & leur rectitude ou obliquité consiste dans la *convenance* ou la *disconvenance* qu'elles ont avec des modèles prescrits par quelque loi.

Ce qu'il y a de moral dans les actions est un rapport des Actions à ces Règles-là.

§. 15. Pour avoir des idées justes des actions morales, nous devons les considérer sous ces deux égards. Premièrement, en tant qu'elles sont chacune à part & en elles-mêmes composées de telle ou telle collection d'idées simples. Ainsi, l'*ivrognerie* ou le *mensonge* renferment tel ou tel amas d'idées simples que j'appelle *modes mixtes* ; & en ce sens ce sont des idées tout autant *positives* & *absolues* que l'action d'un cheval qui brait ou d'un perroquet qui parle. En second lieu, nos actions sont considérées comme *bonnes*, *mauvaises* ou *indifférentes*, & à cet égard elles sont relatives : car c'est leur convenance ou disconvenance avec quelque règle, qui les rend régulières ou irrégulières, bonnes ou mauvaises ; & ce rapport s'étend aussi loin que s'étend la comparaison qu'on fait

de ces actions avec une certaine regle , & que la dénomination qui leur est donnée en vertu de cette comparaison. Ainsi, l'action de *défier* & de *combattre un homme* , considérée comme un certain mode positif , ou une certaine espece d'action distinguée de toutes les autres par des idées qui lui sont particulieres , s'appelle *duel* : laquelle action considérée par rapport à la loi de Dieu , mérite le nom de *péché* ; par rapport à la loi de la coutume , passée en certains pays pour une action de valeur & de vertu ; & par rapport aux loix municipales de certains gouvernemens , est un crime capital. Dans ce cas , lorsque le mode positif a différens noms selon les divers rapports qu'il a avec la loi , la distinction est aussi facile à observer que dans les substances , où un seul nom , par exemple celui d'*homme* , est employé pour signifier la chose même , & un autre comme celui de *pere* pour exprimer la relation.

§. 16. Mais parce que fort souvent l'idée positive d'une action & celle de sa relation morale , sont comprises sous un seul nom , & qu'un même terme est employé pour exprimer le mode ou l'action , & la rectitude ou son obliquité morale ; on réfléchit moins sur la relation même , & fort souvent on ne met aucune distinction entre l'idée positive de l'action & le rapport qu'elle a à une certaine regle. En confondant ainsi sous un même nom ces deux

La dénomination des actions nous trompe souvent.

considérations distinctes , ceux qui se laissent trop aisément préoccuper par l'impression des sons , & qui sont accoutumés à prendre les mots pour des choses s'égarer souvent dans les jugemens qu'ils font des actions. Par exemple , boire du vin ou quelqu'autre liqueur forte jusqu'à en perdre l'usage de la raison , c'est ce qu'on appelle proprement *s'enivrer* : mais comme ce mot signifie aussi dans l'usage ordinaire la turpitude morale qui est dans l'action par opposition à la loi , les hommes sont portés à condamner tout ce qu'ils entendent nommer *ivresse* comme une action mauvaise & contraire à la loi morale. Cependant s'il arrive à un homme d'avoir le cerveau troublé pour avoir bu une certaine quantité de vin qu'un médecin lui aura prescrit pour le bien de sa santé , quoiqu'on puisse donner proprement le nom d'*ivresse* à cette action ; à la considérer comme le nom d'un tel *mode mixte* , il est visible que considérée par rapport à la loi de Dieu & dans le rapport qu'elle a avec cette souveraine règle , ce n'est point un péché ou une transgression de la loi , bien que le mot d'*ivresse* emporte ordinairement une telle idée.

Les Relations sont in-
nombrables.

§. 17. En voilà assez sur les actions humaines considérées dans la relation qu'elles ont à la loi , & que je nomme pour cet effet des *relations morales*.

Il faudroit un volume pour parcourir toutes les especes de relations. On ne doit

donc pas attendre que je les étale ici toutes. Il suffit pour mon présent dessein de montrer par celles qu'on vient de voir, quelles sont les idées que nous avons de ce qu'on nomme *relation* ou *rappor*t : considération qui est d'une si vaste étendue, si diverse, & dont les occasions sont en si grand nombre (car il y en a autant qu'il peut y avoir d'occasions de comparer les choses l'une à l'autre) qu'il n'est pas fort aisé de les réduire à des règles précises, ou à certains chefs particuliers. Celles dont j'ai fait mention, sont, je crois, des plus considérables & peuvent servir à faire voir d'où est-ce que nous recevons nos idées des relations, & sur quoi elles sont fondées. Mais avant que de quitter cette matière, permettez-moi de déduire de ce que je viens de dire, les observations suivantes.

§. 18. La première est, qu'il est évident que toute relation se termine à ces idées simples que nous avons reçu par *sensation* ou par *réflexion*, que c'en est le dernier fondement; de sorte que ce que nous avons nous-mêmes dans l'esprit en pensant, (si nous pensons effectivement à quelque chose, ou qu'il y ait quelque sens à ce que nous pensons) tout ce qui est l'objet de nos propres pensées ou que nous voulons faire entendre aux autres lorsque nous nous servons de mots, & qui renferme quelque relation; tout cela, dis-je,

Toutes les Relations se terminent à des idées simples.

n'est autre chose que certaines idées simples, ou un assemblage de quelques idées simples, comparées l'une avec l'autre. La chose est si visible dans cette espèce de relations que j'ai nommées *proportionnelles*, que rien ne peut l'être davantage. Car lorsqu'un homme dit, *le miel est plus doux que la cire*, il est évident que dans cette relation ses pensées se terminent à l'idée simple de *douceur*; & il en est de même de toute autre relation, quoique peut-être quand nos pensées sont extrêmement compliquées, on fasse rarement réflexion aux idées simples dont elles sont composées. Par exemple, lorsqu'on emploie le mot de *pere*, premièrement on entend par-là cette espèce particulière, ou cette idée collective signifiée par le mot *homme*; secondement, les idées simples & sensibles, signifiées par le terme de *génération*; & en troisième lieu, les effets & toutes les idées simples qu'emporte le mot d'*enfant*. Ainsi, le mot d'*ami* étant pris pour un homme *qui aime un autre homme, & est prêt à lui faire du bien*, contient toutes les idées suivantes qui les composent; premièrement, toutes les idées simples comprises sous le mot *homme*, ou être intelligent; en second lieu, l'idée d'*amour*; en troisième lieu, l'idée de *disposition* à faire quelque chose; en quatrième lieu, l'idée d'*action* qui doit être quelque espèce de pensée ou de mouvement; & enfin l'idée de *bien*, qui signifie tout

ce qui peut lui procurer du bonheur, & qui à l'examiner de près, se termine enfin à des idées simples & particulières, dont chacune est renfermée sous le terme de *bien* en général, lequel terme ne signifie rien, s'il est entièrement séparé de toute idée simple. Voilà comment les termes de morale se terminent enan, comme tout autre, à une collection d'idées simples, quoique peut-être plus loin, la signification immédiate des termes relatifs contenant fort souvent des relations supposées connues, qui étant conduites comme à la trace de l'une à l'autre, ne manquent pas de se terminer à des idées simples.

§. 19. La seconde chose que j'ai à remarquer, c'est que dans les relations nous avons pour l'ordinaire, si ce n'est point toujours, une idée aussi claire du rapport, que des idées simples sur lesquelles il est fondé: la *convenance* ou la *disconvenance* d'où dépend la relation, étant des choses dont nous avons communément des idées aussi claires que de quelqu'autre que ce soit, parce qu'il ne faut pour cela que distinguer les idées simples l'une de l'autre, ou leurs différens degrés, sans quoi nous ne pouvons absolument point avoir de connoissance distincte. Car, si j'ai une idée claire de *douceur*, de *lumière* ou d'*étendue*, j'ai aussi une idée claire d'autant, de plus, ou de moins de chacune de ces choses. Si je fais ce que c'est à l'égard d'un homme d'être né d'une femme, comme de

Non-venez ordinaire-ment une notion aussi claire ou plus claire de la Relation que de son fondement.

Sempronia, je fais ce que c'est à l'égard d'un autre homme, d'être né de la même *Sempronia*, & par-là je puis avoir une notion aussi claire de la *fraternité* que de la *naissance*, & peut-être plus claire. Car si je croyois que *Sempronia* a pris *Titus* de dessous un chou, comme (1) on a accoutumé de dire aux petits enfans, & que par-là elle est devenue sa mere, & qu'ensuite elle a eu *Cajus* de la même maniere, j'aurois une notion aussi claire de la relation de *frere* entre *Titus* & *Cajus*, que si j'avois tout le savoir des sages-femmes; parce que tout le fondement de cette relation roule sur cette notion, que la même femme a également contribué à leur naissance en qualité de mere, (quoi que je fusse dans l'ignorance ou dans l'erreur à l'égard de la maniere) & que la naissance de ces deux enfans convient dans cette circonstance, en quoi que ce soit qu'elle consiste effectivement. Pour fonder la notion de *fraternité* qui est ou n'est pas entr'eux, il me suffit de les comparer sur l'origine qu'ils tirent d'une même personne, sans que je connoisse les circonstances particulieres de cette origine. Mais quoique les idées des relations particulieres puissent être aussi claires & aussi distinctes dans l'esprit de ceux qui les considé-

(1) Je ne fais si l'on se sert communément en France de ce tour, pour satisfaire la curiosité des enfans sur cet article. Je l'ai ouï employer dans ce dessein. Quoi qu'il en soit, la chose n'est pas de grande importance. On se sert en Anglois d'un tour un peu différent, mais qui revient au même.

rent duement , que les idées des *modés mixtes* , & plus déterminées que celles des substances; cependant les termes de relation sont souvent aussi ambigus & d'une signification aussi certaine , que les noms , & beaucoup plus que ceux des idées simples. La raison de cela , c'est que les termes relatifs étant des signes d'une comparaison , qui se fait uniquement par les pensées des hommes , & dont l'idée n'existe que dans leur esprit , les hommes appliquent souvent ces termes à différentes comparaisons de choses , selon leurs propres imaginations , (1) qui ne correspondent pas toujours à l'imagination d'au-

(1) Il me souvient à ce propos d'une plaisante équivoque fondée sur que Mr. Loke dit ici. Deux femmes conversant ensemble , l'une vint à parler d'un certain homme de sa connoissance , & dit que c'étoit un *très-bon* homme. Mais quelque tems après , s'étant engagée à le caractériser plus particulièrement , elle ajouta , que c'étoit un homme injuste , de mauvaise humeur , qui par sa dureté & les manieres violentes se rendoit insupportable à sa femme , à ses enfans , & à tous ceux qui avoient affaire avec lui. Sur cela l'autre personne qui avoit l'esprit juste & pénétrant , surprise de ce nouveau caractère qui lui paroissoit incompatible avec le premier s'écria : *Mais n'avez-vous pas dit tout-à-l'heure que c'étoit un très-bon homme ? Oui vraiment je l'ai dit* , répliqua-t-elle aussi-tôt : *mais je vous assure , Madame , qu'on n'en vaut pas mieux pour être bon* ; faisant sentir par le ton railleur dont elle prononça ces dernières paroles , qu'elle étoit fort surprise à son tour , que la personne qui lui faisoit une si pitoyable objection , eût vécu si long-tems dans le monde sans s'être apperçue d'une chose si ordinaire. C'est que dans le langage de cette bonne femme , *être bon* ne signifioit autre chose qu'aider souvent à l'Eglise , & s'acquitter exactement de tous les devoirs extérieurs de la Religion.

tres personnes, qui se servent des mêmes mots.

CHAP.
XXVIII.

La notion de la relation est la même, soit que la règle à laquelle une action est comparée soit vraie ou fautive.

§. 20. Je remarque en troisieme lieu, que dans les relations que je nomme *morales*, j'ai une véritable notion du rapport, en comparant l'action avec une certaine règle, soit que la règle soit vraie ou fautive. Car si je mesure une chose avec une aune, je fais si la chose que je mesure est plus longue ou plus courte que cette aune prétendue, quoique peut-être l'aune dont je me sers ne soit pas exactement juste, ce qui à la vérité est une question tout-à-fait différente. Car quoique la règle soit fautive & que je me méprenne en la prenant pour bonne, cela n'empêche pourtant pas, que la *convenance* ou la *disconvenance* qui se remarque dans ce que je compare à cette règle, ne me fasse voir la relation. A la vérité en me servant d'une fautive règle, je serai engagé par-là à mal juger de la rectitude morale de l'action; parce que je ne l'aurai pas examinée par ce qui est la véritable règle; mais je ne me trompe pourtant pas à l'égard du rapport que cette action a avec la règle à laquelle je la compare, ce qui en fait la *convenance* ou la *disconvenance*.





C H A P I T R E XXIX.

*Des Idées claires & obscures , distinctes
& confuses.*

C H A P.
XXIX.

§. I. APRES avoir montré l'origine de nos idées & fait une revue de leurs différentes especes ; après avoir considéré la différence qu'il y a entre les idées simples & complexes , & avoir observé comment les complexes se réduisent à ces trois sortes d'idées , les *modes* les *substances* & les *relations* : examen où doit entrer nécessairement quiconque veut connoître à fond les progrès de son esprit dans sa maniere de concevoir & de connoître les choses : on s'imaginera peut-être qu'ayant parcouru tous ces chefs , j'ai traité assez amplement des idées. Il faut pourtant que je prie mon Lecteur , de me permettre de lui proposer encore un petit nombre de réflexions qu'il me reste à faire sur ce sujet. La premiere est que certaines idées sont *claires* & d'autres *obscures* , quelques-unes *distinctes* & d'autres *confuses*.

Il y a des idées claires & distinctes , d'autres obscures & confuses.

§. 2. Comme rien n'explique plus nettement la perception de l'esprit que les mots qui ont rapport à la vue , nous comprendrons mieux ce qu'il faut entendre par la clarté & l'obscurité dans nos idées , si nous faisons réflexion sur ce qu'on appelle *clair* & *obscur*

La clarté & l'obscurité des idées expliquées par comparaison à la vue.

dans les objets de la vue. La lumière étant ce qui nous découvre les objets visibles, nous nommons obscur ce qui n'est pas exposé à une lumière qui suffise pour nous faire voir exactement la figure & les couleurs qu'on y peut observer, & qu'on y discerneroit dans une plus grande lumière. De même nos idées simples sont *claires* lorsqu'elles sont telles, que les objets mêmes d'où l'on les reçoit, les présentent ou peuvent les présenter avec toutes les circonstances requises à une sensation ou perception bien ordonnée. Lorsque la mémoire les conserve de cette manière, & qu'elle peut les exciter ainsi dans l'esprit toutes les fois qu'il a occasion de les considérer, ce sont en ce cas-là des idées claires. Et autant qu'il leur manque de cette exactitude originale, ou qu'elles ont, pour ainsi dire, perdu de leur première fraîcheur, étant comme ternies & flétries par le tems, autant sont-elles obscures. Quant aux *idées complexes*, comme elles sont composées d'idées simples, elles sont claires quand les idées qui en font partie, sont claires; & que le nombre & l'ordre des idées simples qui composent chaque idée complexe, est certainement fixé & déterminé dans l'esprit.

Quelles sont
les causes de
l'obscurité des
idées.

§. 3. La cause de l'obscurité des idées simples, c'est ou des organes grossiers, ou des impressions foibles & transitoires faites par les objets, ou bien la foiblesse de la mémoire qui ne peut les retenir comme elle les a reçues. Car pour revenir encore aux objets

visibles qui peuvent nous aider à comprendre cette matiere; si les organes ou les facultés de la perception semblables à de la cire durcie par le froid, ne reçoivent pas l'impression du cachet, en conséquence de la pression qui se fait ordinairement pour en tracer l'empreinte; ou si ces organes ne retiennent pas bien l'empreinte du cachet, quoiqu'il soit bien appliqué, parce qu'ils ressemblent à de la cire trop molle où l'impression ne se conserve pas long-tems; ou enfin parce que le sceau n'est pas appliqué avec toute la force nécessaire pour faire une impression nette & distincte, quoique d'ailleurs la cire soit disposée comme il faut pour recevoir tout ce qu'on y voudra imprimer: dans tous ces cas l'impression du sceau ne peut qu'être obscure. Je ne crois pas qu'il soit nécessaire d'en venir à l'application pour rendre cela plus évident.

§. 4. Comme une idée claire est celle dont l'esprit a une pleine & évidente perception, telle qu'elle est quand il la reçoit d'un objet extérieur qui opere duement sur un organe bien disposé; de même une *idée distincte* est celle où l'esprit apperçoit une différence qui la distingue de toute autre idée, & une *idée confuse* est celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre, de qui elle doit être différente.

§. 5. Mais, dira-t-on, s'il n'y a d'idée confuse que celle qu'on ne peut pas suffisamment distinguer d'avec une autre de qui elle doit être différente, il sera bien difficile

C H A P.
XXIX.

Ce que c'est
qu'une idée
distincte &
confuse.

Objection.

de trouver aucune idée confuse ; car quoique puisse être une certaine idée, elle ne peut être que telle qu'elle est apperçue par l'esprit : & cette même perception la distingue suffisamment de toutes autres idées qui ne peuvent être autres, c'est-à-dire, différentes, sans qu'on s'apperceive qu'elles le sont. Par conséquent, nulle idée ne peut être dans l'incapacité d'être distinguée d'une autre de qui elle doit être différente, à moins que vous ne la veuillez supposer différente d'elle-même : car elle est évidemment différente de toute autre.

La confusion des idées se rapporte aux noms qu'on leur donne

§. 6. Pour lever cette difficulté & trouver le moyen de concevoir au juste ce que c'est qui fait la confusion qu'on attribue aux idées, nous devons considérer que les choses rangées sous certains noms distincts sont supposées assez différentes pour être distinguées, en sorte que chaque espèce puisse être désignée par son nom particulier, & traitée à part dans quelque occasion que ce soit : & il est de la dernière évidence qu'on suppose que la plus grande partie des noms différens signifient des choses différentes. Or chaque idée qu'un homme a dans l'esprit, étant visiblement ce qu'elle est, & distincte de toute autre idée que d'elle-même ; ce qui la rend *confuse*, c'est lorsqu'elle est telle, qu'elle peut-être aussi-bien désignée par un autre nom que par celui dont on se sert pour l'exprimer, ce qui arrive lorsqu'on néglige de marquer la différence qui conserve de la dis-

tion entre les choses qui doivent être rangées sous ces deux différens noms, & qui fait que quelques-unes appartiennent à l'un de ces noms, & quelques autres à l'autre, & dès-lors la distinction qu'on s'étoit proposé de conserver par le moyen de ces différens noms, est entièrement perdue.

§. 7. Voici, à mon avis, les principaux défauts qui causent ordinairement cette confusion.

Le premier est, lorsque quelque idée complexe, (car ce sont les idées complexes qui sont le plus sujettes à tomber dans la confusion) est composée d'un trop petit nombre d'idées simples, & de ces idées seulement qui sont communes à d'autres choses, par où les différences qui font que cette idée mérite un nom particulier, sont laissées à l'écart. Ainsi, celui qui a une idée uniquement composée des idées simples d'une bête tachetée, n'a qu'une idée confuse d'un *leopard*, qui n'est pas suffisamment distingué par-là d'un *lynx* & de plusieurs autres bêtes qui ont la peau tachetée. De sorte qu'une telle idée, bien que désignée par le nom particulier de *leopard*, ne peut être distinguée de celles qu'on désigne par les noms de *lynx* ou de *panthere*, & elle peut aussi bien recevoir le nom de *lynx* que celui de *leopard*. Je vous laisse à penser combien la coutume de définir les mots par des termes généraux, doit contribuer à rendre confuses & indéterminées les idées qu'on prétend dé-

Défauts qui causent la confusion des idées.

Premier défaut : Les idées complexes composées de trop peu d'idées simples.

figner par ces termes-là. Il est évident que les idées confuses rendent l'usage des mots incertain, & détruisent l'avantage qu'on peut tirer des noms distincts. Lorsque les idées que nous désignons par différens termes, n'ont point de différence qui réponde aux noms distincts qu'on leur donne, de sorte qu'elles ne peuvent point être distinguées par ces noms-là ; dans ces cas elles sont véritablement confuses.

Second défaut : Les idées simples qui forment une idée complexe, brouillées & confondues ensemble.

§. 8. Un autre défaut qui rend nos idées confuses, c'est lorsqu'encore que les idées particulières qui composent quelque idée complexe, soient en assez grand nombre, elles sont pourtant si fort confondues ensemble qu'il n'est pas aisé de discerner si cet amas appartient plutôt au nom qu'on donne à cet idée-là, qu'à quelqu'autre nom. Rien n'est plus propre à nous faire comprendre cette confusion que certaines peintures qu'on montre ordinairement comme ce que l'art peut produire de plus surprenant, où les couleurs, de la manière qu'on les applique avec le pinceau sur la plaque ou sur la toile, représentent des figures fort bizarres & fort extraordinaires, & paroissent posées au hasard & sans aucun ordre. Un tel Tableau composé de parties où il ne paroît ni ordre ni symmétrie, n'est pas en lui-même plus confus que le portrait d'un Ciel couvert de nuages, que personne ne s'avise de regarder comme confus quoiqu'on n'y remarque pas plus de symmétrie dans les figures ou dans l'ap-

plication des couleurs. Qu'est-ce donc qui fait que le premier Tableau passe pour confus, si le manque de symmétrie n'en est pas la cause, comme il ne l'est pas certainement, puisqu'un autre Tableau, fait simplement à l'imitation de celui-là, ne seroit point appelé confus ? A cela je réponds, que ce qui le fait passer pour confus, c'est de lui appliquer un certain nom qui ne lui convient pas plus distinctement que quelqu'autre. Ainsi, quand on dit que c'est le portrait d'un *homme* ou de *César*, on le regarde dès-lors avec raison comme quelque chose de confus, parce que dans l'état qu'il paroît, on ne sauroit connoître que le nom d'*homme* ou de *César* lui convienne mieux que celui de *singe* ou de *Pompée*; deux noms qu'on suppose signifier des idées différentes de celles qu'emportent les mots d'*homme*, ou de *César*. Mais lorsqu'un Miroir Cylindrique placé comme il faut par rapport à ce tableau, a fait paroître ces traits irréguliers dans leur ordre, & dans leur juste proportion, la confusion disparoît dès ce moment, & l'œil aperçoit aussi-tôt que ce portrait est un *homme* ou *César*, c'est-à-dire, que ces noms-là lui conviennent véritablement & qu'il est suffisamment distingué d'un *singe* ou de *Pompée*, c'est-à-dire, des idées que ces deux noms signifient. Il en est justement de même à l'égard de nos idées qui sont comme les peintures des choses. Nulle de ces *peintures mentales*, si j'ose m'exprimer ainsi, ne peut

être appellée confuse, de quelque maniere que leurs parties soient jointes ensemble; car telles qu'elles sont, elles peuvent être distinguées évidemment de toute autre, jusqu'à ce qu'elles soient rangées sous quelque nom ordinaire auquel on ne sauroit voir qu'elles appartiennent plutôt qu'à quelqu'autre nom qu'on reconnoît avoir une signification différente.

Troisième
cause de la
confusion de
nos idées;
elles sont in-
certaines &
indétermi-
nées.

§. 9. Un troisième défaut qui fait souvent regarder nos idées comme confuses, c'est quand elles sont incertaines & indéterminées. Ainsi l'on voit tous les jours des gens qui ne faisant pas difficulté de se servir des mots usités dans leur Langue maternelle, avant que d'en avoir appris la signification précise, changent l'idée qu'ils attachent à tel ou tel mot, presque aussi souvent qu'ils le font entrer dans leurs discours. Suivant cela, l'on peut dire, par exemple, qu'un homme a une idée confuse de l'*Eglise* & de l'*Idolâtrie*, lorsque par l'incertitude où il est de ce qu'il doit exclure de l'idée de ces deux mots, ou de ce qu'il doit y faire entrer toutes les fois qu'il pense à l'une ou à l'autre, il ne se fixe point constamment à une certaine combinaison précise d'idées qui composent chacune de ces idées; & cela pour la même raison qui vient d'être proposée dans le Paragraphe précédent, savoir, parce qu'une idée changeante (si l'on veut la faire passer pour une seule idée) n'appartient pas plutôt à un nom qu'à un autre; & perd par conséquent la distinction

pour laquelle les noms distincts ont été inventés.

§. 10. On peut voir par tout ce que nous venons de dire, combien les noms contribuent à cette dénomination d'*idées distinctes & confuses*, si on les regarde comme autant de signes fixes des choses, lesquels selon qu'ils sont différens signifient des choses distinctes, & conservent de la distinction entre celles qui sont effectivement différentes, par un rapport secret & imperceptible que l'esprit met entre ses idées & ces noms-là. C'est ce que l'on comprendra peut-être mieux après avoir lu & examiné ce que je dis des *mots* dans le *troisième* Livre de cet ouvrage. Du reste, si l'on ne fait aucune attention au rapport que les idées ont des noms distincts considérés comme des signes de choses distinctes, il sera bien mal-aité de dire ce que c'est qu'une idée confuse. C'est pourquoi lorsqu'un homme désigne par un certain nom une espèce de choses ou une certaine chose particulière distincte de toute autre, l'idée complexe qu'il attache à ce nom, est d'autant plus distincte que les idées sont plus particulières, & que le nombre & l'ordre des idées dont elle est composée, est plus grand & plus déterminé. Car plus elle renferme de ces idées particulières, plus elle a de différences sensibles par où elle se conserve distincte & séparée de toutes les idées qui appartiennent à d'autres noms, de celles-là même qui lui

 CHAP.
XXIX.

La confusion regarde toujours deux idées.

ressemblent le plus, ce qui fait qu'elle ne peut être confondue avec elles.

§. 11. La *confusion*, qui rend difficile la séparation de deux choses qui devroient être séparées, *concerne toujours deux idées*, & celles-là sur-tout qui sont le plus approchantes l'une de l'autre. C'est pourquoi toutes les fois que nous soupçonnons que quelque idée soit confuse, nous devons examiner quelle est l'autre idée qui peut être confondue avec elle, ou dont elle ne peut être aisément séparée & l'on trouvera toujours que cette autre idée est désignée par un autre nom, & doit être par conséquent une chose différente, dont elle n'est pas encore assez distincte parce que c'est ou la même, ou qu'elle en fait partie, ou du moins qu'elle est aussi proprement désignée par le nom sous lequel cette autre est rangée, & qu'ainsi elle n'en est pas si différente que leurs divers noms le donnent à entendre.

§. 12. C'est-là, je pense, la confusion qui convient aux idées, & qui a toujours un secret rapport aux noms. Et s'il y a quelqu'autre confusion d'idées, celle-là du moins contribue plus qu'aucune autre à mettre du désordre dans les pensées, & dans les discours des hommes; car la plupart des idées dont les hommes raisonnent en eux-mêmes, & celles qui sont le continuel sujet de leurs entretiens avec les autres hommes, ce sont celles à qui l'on a

donné des noms. C'est pourquoi toutes les fois qu'on suppose deux idées différentes, désignées par deux différens noms, mais qu'on ne peut pas distinguer si facilement que les sons même qu'on emploie pour les désigner ; dans de telles rencontres il ne manque jamais d'y avoir de la confusion : & au contraire lorsque deux idées sont aussi distinctes que les idées des deux sons par lesquels on les désigne, il ne peut y avoir aucune confusion entr'elles. Le moyen de prévenir cette confusion, c'est d'assembler & de réunir dans notre idée complexe, d'une manière aussi précise qu'il est possible, tout ce qui peut servir à la faire distinguer de toute autre idée ; & d'appliquer constamment le même nom à cet amas d'idées, ainsi unies en nombre fixe, & dans un ordre déterminé. Mais comme cela n'accommode, ni la paresse ni la vanité des hommes, & qu'il ne peut servir à autre chose qu'à la découverte & à la défense de la vérité, qui n'est pas toujours le but qu'ils se proposent, une telle exactitude est une de ces choses qu'on doit plutôt souhaiter qu'espérer. Car comme l'application vague des noms à des idées indéterminées, variables & qui sont presque de purs néants, sert d'un côté à couvrir notre propre ignorance, & de l'autre à confondre & embarrasser les autres, ce qui passe pour véritable savoir & pour marque de supériorité en fait de connoissance, il ne faut pas s'étonner que la

plupart des hommes fassent un tel usage des mots pendant qu'ils le blâment en autrui. Mais quoique je crois qu'une bonne partie de l'obscurité qui se rencontre dans les notions des hommes, pourroit être évitée si l'on s'attachoit à parler d'une manière plus exacte & plus sincère ; je suis pourtant fort éloigné de conclure que tous les abus qu'on commet sur cet article soient volontaires. Certaines idées sont si complexes & composées de tant de parties, que la mémoire ne sauroit aisément retenir au juste la même combinaison d'idées simples sous le même nom : moins encore sommes-nous capables de deviner constamment quelle est précisément l'idée complexe qu'un tel nom signifie dans l'usage qu'en fait une autre personne. La première de ces choses, met de la confusion dans nos propres sentimens & dans les raisonnemens que nous faisons en nous-mêmes, & la dernière dans nos discours & dans nos entretiens avec les autres hommes. Mais comme j'ai traité plus au long, dans le Livre suivant, des mots & de l'abus qu'on en fait, je n'en dirai pas d'avantage dans cet endroit.

Nos idées complexes peuvent être claires d'un côté, & confuses de l'autre.

§. 13. Comme nos idées complexes consistent en autant de combinaisons de diverses idées simples, elles peuvent être fort claires & fort distinctes d'un côté, & fort obscures & fort confuses de l'autre. Par exemple si un homme parle d'une figure

de

de mille côtés, l'idée de cette figure peut être fort obscure dans son esprit, quoique celle du nombre y soit fort distincte; de sorte que pouvant discourir & faire des démonstrations sur cette partie de son *idée complexe* qui roule sur le nombre de mille, il est porté à croire qu'il a aussi une idée distincte d'une figure de mille côtés, quoiqu'il soit certain qu'il n'en a point d'idée précise, de sorte qu'il puisse distinguer cette figure d'avec une autre qui n'a que neuf cent nonante-neuf côtés. Il s'est introduit d'assez grandes erreurs dans les pensées des hommes, & beaucoup de confusion dans leurs discours, faute d'avoir observé cela.

§. 14. Que si quelqu'un s'imagine avoir une idée distincte d'une figure de mille côtés, qu'il en fasse l'épreuve en prenant une autre partie de la même matière uniforme, comme d'or ou de cire, qui soit d'une égale grosseur, & qu'il en fasse une figure de neuf cent nonante-neuf côtés. Il est hors de doute qu'il pourra distinguer ces deux idées, l'une de l'autre par le nombre des côtés, & raisonner distinctement sur leurs différentes propriétés, tandis qu'il fixera uniquement ses pensées & ses raisonnemens sur ce qu'il a dans ses idées qui regarde le nombre, comme que les côtés de l'une peuvent être divisés en deux nombres égaux, & non ceux de l'autre, &c. Mais s'il veut venir à distinguer ces idées par leur figure,

Il peut arriver bien du désordre dans nos raisonnemens pour ne pas prendre garde à cela.

il se trouvera d'abord hors de route, & dans l'impuissance, à mon avis, de former deux idées qui soient distinctes l'une de l'autre, par la simple figure que ces deux pièces d'or présentent à son esprit, comme il ferait, si les mêmes pièces d'or étoient formées l'une en cube, & l'autre dans une figure de cinq côtés. Du reste nous sommes fert sujets à nous tremper nous-mêmes, & à nous engager d. ns de vaines disputes avec les autres au sujet de ces idées incomplètes, & sur-tout lorsqu'elles ont des noms particuliers & généralement connus. Car étant convaincus en nous-mêmes de ce que nous voyons de clair dans une partie de l'idée ; & le nom de cette idée, qui nous est familier, étant appliqué à toute l'idée, à la partie imparfaite & obscure aussi-bien qu'à celle qui est claire & distincte, nous sommes portés à nous servir de ce nom pour exprimer cette partie confuse, & à en tirer des conclusions par rapport à ce qu'il ne signifie que d'une manière obscure, avec autant de confiance que nous le faisons à l'égard de ce qu'il signifie clairement.

Exemple de
cela dans l'é-
ternité.

§. 15. Ainsi, comme nous avons souvent dans la bouche le mot d'éternité, nous sommes portés à croire, que nous en avons une idée positive & complète, ce qui est autant que si nous disions, qu'il n'y a aucune partie de cette durée qui ne soit clairement contenue dans notre idée. Il est vrai

que celui qui se figure une telle chose , peut avoir une idée claire de la durée. Il peut avoir , outre cela , une idée fort évidente d'une très-grande étendue de durée , comme aussi de la comparaison de cette grande étendue avec une autre encore plus grande. Mais comme il ne lui est pas possible de renfermer tout-à-la-fois dans son idée de la durée , quelque vaste qu'elle soit , toute l'étendue d'une durée qu'il suppose sans bornes ; cette partie de son idée qui est toujours au-delà de cette vaste étendue de durée , & qu'il se représente en lui-même dans son esprit , est fort obscure & fort indéterminée. De-là vient que dans les disputes & les raisonnemens qui regardent l'éternité , ou quelque'autre *infini* , nous sommes sujets à nous embarrasser nous-mêmes dans de manifestes absurdités.

§. 16. Dans la matiere nous n'avons guere d'idée claire de la petitesse de ses parties au-delà de la plus petite qui puisse frapper quelqu'un de nos sens ; & c'est pour cela que lorsque nous parlons de la *divisibilité de la matiere à l'infini* , quoique nous ayons des idées claires de *division* & de *divisibilité* , aussi-bien que de parties détachées d'un tout par voie de division , nous n'avons pourtant que des idées fort obscures & fort confuses des corpuscules qui peuvent être ainsi divisés , après que par des divisions précédentes ils ont été une fois réduits à une petitesse

Autre Exemple , dans la divisibilité de la Matiere.

qui va beaucoup au-delà de la perception de nos sens. Ainsi, tout ce dont nous avons des idées claires & distinctes, c'est de ce qu'est la division en général ou par abstraction, & le rapport de *tout* & de *partie*. Mais pour ce qui est de la grosseur du corps en tant qu'il peut être ainsi divisé à l'infini après certaines progressions; c'est de quoi je pense que nous n'avons point d'idée claire & distincte. Car je demande, si un homme prend le plus petit atome de poussière qu'il ait jamais vu, aura-t-il quelque idée distincte (j'excepte toujours le nombre qui ne concerne point l'étendue) entre la 100, 000^{me} & la 1, 000, 000^{me} particule de cet atome? Et s'il croit pouvoir *subtiliser* ses idées jusqu'à ce point, sans perdre ces deux particules de vue, qu'il ajoute dix chiffres à chacun de ces nombres. La supposition d'un tel degré de petitesse ne doit pas paroître déraisonnable puisque par une telle division, cet atome ne se trouve pas plus près de la fin d'une division infinie que par une division en deux parties. Pour moi, j'avoue ingénument que je n'ai aucune idée claire & distincte de la différente grosseur ou étendue de ces petits corps, puisque je n'en ai même qu'une fort obscure de chacun d'eux pris à part & considéré en lui-même. Ainsi je crois que, lorsque nous parlons de la division des corps à l'infini, l'idée que nous avons de leur grosseur dis-

tincte, qui est le sujet & le fondement de la division, se confond après une petite progression, & se perd presque entièrement dans une profonde obscurité. Car une telle idée qui n'est destinée qu'à nous représenter la grosseur, doit être bien obscure & bien confuse, puisque nous ne saurions la distinguer d'avec l'idée d'un corps dix fois aussi grand, que par les moyens du nombre; en sorte que tout ce que nous pouvons dire, c'est que nous avons des idées claires & distinctes d'*un* & de *dix*, mais nullement de deux pareilles étendues. Il s'ensuit clairement de-là, que lorsque nous parlons de l'infinie divisibilité du corps ou de l'étendue, nos idées claires & distinctes ne tombent que sur les nombres; mais que nos idées claires & distinctes d'étendue se perdant entièrement après quelques degrés de division, sans qu'il nous reste aucune idée distincte de telles & telles parcelles, notre idée se termine comme toutes celles que nous pouvons avoir de l'infini, à l'idée du nombre susceptible de continuelles additions, sans arriver jamais à une idée distincte des parties actuellement infinies. Nous avons, il est vrai, une idée claire de la division aussi souvent que nous y voulons penser; mais par-là nous n'avons non plus d'idée claire de parties infinies dans la matière, que nous en avons d'un nombre infini, dès-là que nous pouvons ajouter de nouveaux nombres à tout

nombre donné qui est présent à notre esprit ; car la *divisibilité à l'infini* ne nous donne pas plutôt une idée claire & distincte de parties actuellement infinies , que cette *addibilité sans fin* , si j'ose m'exprimer ainsi , nous donne une idée claire & distincte d'un nombre actuellement infini ; puisque l'une & l'autre n'est autre chose qu'une capacité de recevoir sans cesse une augmentation de nombre , que le nombre soit déjà si grand qu'on voudra. De sorte que pour ce qui reste à ajouter (en quoi que consiste l'infinité) nous n'en avons qu'une idée obscure , imparfaite & confuse , sur laquelle nous ne saurions non plus raisonner avec aucune certitude ou clarté , que nous pouvons raisonner dans l'Arithmétique sur un nombre dont nous n'avons pas une idée aussi distincte que de *quatre* ou de *cent* , mais seulement une idée obscure & purement relative , qui est que ce nombre comparé à quelqu'autre que ce soit , est toujours plus grand : car lorsque nous disons , ou que nous concevons qu'il est plus grand que 400 , 000 , 000 , nous n'en avons pas une idée plus claire & plus positive que si nous disons qu'il est plus grand que 40 ou que quatre : parce que 400 , 000 , 000 , n'a pas une plus prochaine proportion avec la fin de l'addition ou du nombre , que 4. Car celui qui ajoute seulement 4 à 5 , & avance de cette manière , arrivera aussi-tôt à la fin de toute

addition, que celui qui ajoute 400, 000, 000, à 400, 000, 000. Il en est de même à l'égard de l'éternité; celui qui a une idée de 4 ans seulement, a une idée de l'éternité aussi positive & aussi complète, que celui qui en a une de 400, 000, 000 d'années; car ce qui reste de l'éternité au-delà de l'un & de l'autre de ces deux nombres d'années, est aussi clair à l'égard de l'une de ces personnes qu'à l'égard de l'autre; c'est-à-dire, que nul d'eux n'en a absolument aucune idée claire & positive. En effet, celui qui ajoute seulement 4 à 4, & continue ainsi, parviendra aussi-tôt à l'éternité, que celui qui ajoute 400, 000, 000 d'années & ainsi de suite, ou qui, s'il le trouve à propos, double le produit aussi souvent qu'il lui plaira, l'abyme qui reste à remplir, étant toujours autant au-delà de la fin de toutes ces progressions qu'il surpasse la longueur d'un jour ou d'une heure. Car rien de ce qui est fini, n'a aucune proportion avec l'infini, & par conséquent cette proportion ne se trouve point dans nos idées qui sont toutes finies. Ainsi lorsque nous augmentons notre idée de l'étendue par voie d'addition, & que nous voulons comprendre par nos pensées un espace infini, il nous arrive la même chose que lorsque nous diminuons cette idée par le moyen de la division. Après avoir doublé peu de fois les idées d'étendue les plus vastes que nous ayons accoutumé d'avoir,

 CHAP.
XXIX.

nous perdons de vue l'idée claire & distincte de cet espace : ce n'est plus qu'une grande étendue que nous concevons confusément avec un reste d'étendue encore plus grand sur lequel , toutes les fois que nous voudrions raisonner , nous nous trouverons toujours *désorientés* & tout-à-fait hors de route ; les idées confuses ne manquant jamais d'embrouiller les raisonnemens & les conclusions que nous voulons déduire du côté confus de ces idées.



CHAPITRE XXX.

 Des idées réelles & chimériques.

 CHAP.
XXX.

Les idées réelles sont conformes à leurs Archétypes.

§. I. **I**L reste encore quelques réflexions à faire sur les idées , par rapport aux choses d'où elles sont déduites , ou qu'on peut supposer qu'elles représentent ; & à cet égard je crois qu'on peut les considérer sous cette triple distinction :

1. Comme *réelles* ou *chimériques* :
2. Comme *complettes* ou *incomplettes* ;
3. Comme *vraies* ou *fausses*.

Et premièrement , par *idées réelles* j'entends celles qui ont du fondement dans la nature : qui sont conformes à un être réel , à l'existence des choses ou à leurs Archétypes. Et j'appelle *idées fantastiques*

ou chimériques celles qui n'ont point de fondement dans la nature, ni aucune conformité avec la réalité des choses auxquelles elles se rapportent tacitement comme à leurs Archétypes.

CHAP
XXX.

§. 2. Si nous examinons les différentes sortes d'idées dont nous avons parlé ci-devant, nous trouverons en premier lieu, *Que nos idées simples sont toutes réelles & conviennent toutes avec la réalité des choses.* Ce n'est pas qu'elles soient toutes des images ou représentations de ce qui existe; nous avons déjà * fait voir le contraire à l'égard de toutes ces idées, excepté les premières qualités des corps. Mais quoique la blancheur & la froideur ne soient non plus dans la neige que la douleur, cependant comme ces idées de blancheur, de froideur, de douleur, &c. sont en nous des effets d'une puissance attachée aux choses extérieures, établie par l'Auteur de notre être pour nous faire avoir telles & telles sensations, ce sont en nous des idées réelles par où nous distinguons les qualités qui sont réellement dans des choses même. Car ces diverses apparences étant destinées à être les marques par où nous puissions connoître & distinguer les choses dont nous avons affaire, nos idées nous servent également pour cette fin, & sont des caractères également propres à nous faire distinguer les choses, soit que ce ne soient que des effets constants, ou bien des ima-

Les idées simples sont toutes réelles.

* Chap: VIII. §. 2. 10, & suiv. jusqu'à la fin du Chapitre.

ges exactes de quelque chose qui existe dans les choses même ; la réalité de ces idées consistant dans cette continuelle & variable correspondance qu'elles ont avec les constitutions distinctes des êtres réels. Mais il n'importe qu'elles répondent à ces constitutions comme à des causes ou à des modèles ; il suffit qu'elles soient constamment produites par ces constitutions. Et ainsi nos idées simples sont toutes réelles & véritables parce qu'elles répondent toutes à ces puissances que les choses ont de les produire dans notre esprit ; car c'est-là tout ce qu'il faut pour faire qu'elles soient réelles , & non de vaines fictions forgées à plaisir. Car dans les idées simples , l'esprit est uniquement borné aux opérations que les choses font sur lui , comme nous l'avons déjà montré ; & il ne peut se produire à soi-même aucune idée simple au-delà de celles qu'il a reçues.

Les idées complexes sont des combinaisons volontaires.

§. 3. Mais quoique l'esprit soit purement passif à l'égard de ses idées simples, nous pouvons dire, à mon avis, qu'il ne l'est pas à l'égard de ses idées complexes. Car comme ces dernières sont des combinaisons d'idées simples, jointes ensemble & unies sous un seul nom général, il est évident que l'esprit de l'homme prend quelque liberté en formant ces idées complexes. Autrement d'où vient que l'idée qu'un homme a de l'or ou de la justice est différente de celle qu'un autre se fait de

ces deux choses, si ce n'est de ce que l'un admet ou n'admet pas dans son idée complexe des idées simples que l'autre n'a pas admis ou qu'il a admis dans la sienne. La question est donc de savoir, quelles de ces combinaisons sont réelles, & quelles purement imaginaires; quelles collections sont conformes à la réalité des choses, & quelles n'y sont pas conformes?

§. 4. A cela je dis, en second lieu: Que les *modos mixtes* & les *relations* n'ayant d'autre réalité que celles qu'ils ont dans l'esprit des hommes, tout ce qui est requis pour faire que ces sortes d'idées soient réelles, c'est la possibilité d'exister & de compatir ensemble. Comme ces idées sont elles-mêmes des Archétypes, elles ne fauroient différer de leur originaux, & par conséquent être chimériques, à moins qu'on ne leur associe des idées incompatibles. A la vérité, comme ces idées ont des noms usités dans les langues vulgaires qu'on leur a assignés & par lesquels celui qui a ces idées dans l'esprit, peut les faire connoître à d'autres personnes, une simple possibilité d'exister ne suffit pas, il faut d'ailleurs qu'elles aient de la conformité avec la signification ordinaire du nom qui leur est donné, de peur qu'on ne les croie chimériques, comme on feroit, par exemple, si un homme donnoit le nom de *justice* à cette vertu qu'on appelle communément *libéralité*: mais ce qu'on appelleroit chimérique en cette

CHAP.
XXX.

Les modes mixtes composés d'idées qui peuvent compatir ensemble, sont réels.

CHAP.
XXX.

rencontre, se rapporte plutôt à la propriété du langage qu'à la réalité des idées. Car être tranquille dans le danger pour considérer de sang froid ce qu'il est à propos de faire, & pour l'exécuter avec fermeté, c'est un mode mixte ou une idée complexe d'une action qui peut exister. Mais de se troubler dans le péril sans faire aucun usage de sa raison, de ses forces, ou de son industrie, c'est aussi une chose fort possible, & par conséquent une idée aussi réelle que la précédente. Cependant la première étant une fois désignée par le nom de *courage* qu'on lui donne communément, peut être une idée juste ou fautive par rapport à ce nom-là; au lieu que si l'autre n'a point de nom commun & usité dans quelque langue connue, elle ne peut être durant tout ce tems-là, susceptible d'aucune (1) difformité, puisqu'elle n'est formée par rapport à aucune autre chose qu'à elle-même.

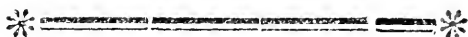
Les idées des substances sont réelles lorsqu'elles conviennent avec l'existence des choses.

§. 5. III. Pour nos idées complexes des substances, comme elles sont toutes formées par rapport aux choses qui sont hors de nous, & pour représenter les substances telles qu'elles existent réellement, elles ne sont réelles qu'en tant que ce sont des combinaisons simples d'idées réellement unies & *coexistantes* dans les choses qui existent hors

(1) *Deformity*: c'est le mot Anglois, que M. Locke a trouvé bon d'employer ici.

de nous. Au contraire, celles-là sont *chimériques* qui sont composées de telles collections d'idées simples qui n'ont jamais été réellement unies, qu'on n'a jamais trouvé ensemble dans aucune substance; par exemple une créature raisonnable avec une tête de cheval jointe à un corps de forme humaine ou telle qu'on représente les *Centaures*; ou bien, un corps jaune fort malléable, fusible & *fixe*, mais plus léger que l'eau; ou un corps uniforme, non organisé, tout composé, à en juger par les sens de parties similaires, qui ait de la perception & une motion volontaire. Mais quoiqu'il en soit, ces idées de substances n'étant conformes à aucun patron actuellement existant qui nous soit connu, & étant composées de tels amas d'idées qu'aucune substance ne nous a jamais fait voir jointes ensemble, elles doivent passer dans notre esprit pour des idées purement imaginaires: mais ce nom convient sur-tout à ces idées complexes qui sont composées de parties incompatibles, ou contradictoires.





C H A P I T R E X X X I .

*Des Idées complètes & incomplètes.*C H A P .
XXXI.

Les idées complètes représentent parfaitement leurs Archétypes.

§. I. **E**NTRE nos idées réelles quelques-unes sont (1) *complètes*, & quelques autres (2) *incomplètes*. J'appelle idées complètes celles qui représentent parfaitement leurs Originaux, d'où l'esprit suppose qu'elles sont tirées, qu'il prétend qu'elles représentent, & auxquels il les rapporte. Les idées incomplètes sont celles qui ne représentent qu'une partie des Originaux auxquels elles se rapportent.

Toutes les idées simples sont complètes.

§. 2. Cela posé, il est évident en premier lieu *Que toutes nos idées simples sont complètes*. Parce que n'étant autre chose que des effets de certaines Puissances que Dieu a mises dans les choses pour produire telles & telles sensations en nous, elles ne peuvent qu'être conformes & correspondre entièrement à ces puissances; & nous sommes assurés qu'elles s'accordent avec la réalité des choses. Car si le *sucre* produit en nous les idées que nous appelons *blancheur* & *douceur*, nous sommes assurés qu'il y a dans le sucre une puissance de produire ces idées dans

(1) En Latin *adaquata*.

(2) *Inadaquata*.

notre esprit, ou qu'autrement le sucre n'auroit pu les produire. Ainsi chaque sensation répondant à la puissance qui opere sur quelqu'un de nos sens, l'idée produite par ce moyen est une idée réelle, & non une fiction de notre esprit; car il ne sauroit se produire à lui-même aucune idée simple, comme nous l'avons déjà prouvé; & cette idée ne peut qu'être complète, puisqu'il suffit pour cela qu'elle réponde à cette puissance: d'où il s'ensuit que *toutes les idées simples sont complètes*. A la vérité, parmi les choses qui produisent en nous ces idées simples, il y en a peu que nous désignons par des noms qui nous les fassent regarder comme de simples causes de ces idées; nous les considérons au contraire comme des sujets où ces idées sont inhérentes comme autant d'être réels. Car quoique nous disions que le feu est (1) *douloureux* lorsqu'on le touche, par où nous désignons la puissance qu'il a de produire en nous une idée de douleur, on l'appelle aussi *chaud & lumineux*, comme si dans le feu la chaleur & la lumière étoient des choses réelles, différentes de la puissance d'exciter ces idées en nous; d'où vient qu'on les nomme des qualités du feu, ou qui existent dans le feu. Mais comme ce ne sont effectivement que des puissances de produire en nous telles & telles idées, on

(1) Qui cause de la douleur. C'est ainsi que Mrs. de l'Académie Française ont expliqué ce mot dans leur Dictionnaire, & c'est dans ce sens que je l'emploie en cet endroit.

doit se souvenir que c'est ainsi que j'en entends lorsque je parle des *secondes qualités*, comme si elles existoient dans les choses, ou de leurs idées, comme si elles étoient dans les objets qui les excitent en nous. Ces façons de parler quoiqu'accommodées aux notions vulgaires, sans lesquelles on ne sauroit se faire entendre, ne signifient pourtant rien dans le fond que cette puissance qui est dans les choses d'exciter certaines sensations ou idées en nous. Car s'il n'y avoit point d'organes propres à recevoir les impressions du feu sur la vue & sur l'attouchement, & qu'il n'y eût point d'ame unie à ces organes pour recevoir des idées de lumière & de chaleur, par le moyen des impressions du feu ou du soleil, il n'y auroit non plus de lumière, ou de chaleur dans le monde, que de douleur, s'il n'y avoit aucune créature capable de la sentir, quoique le soleil fût précisément le même qu'il est à présent & que le mont *Cibel* vomît des flammes plus haut & avec plus d'impétuosité qu'il n'a jamais fait. Pour la *solidité*, l'*étendue*, la *figure*, le *mouvement* & le *repos*, toutes choses dont nous avons des idées, elles existeroient réellement dans le monde telles qu'elles sont, soit qu'il y eût quelque être capable de sentiment pour les appercevoir, ou qu'il n'y en eût aucun : c'est pourquoi nous avons raison de les regarder comme des modifications réelles de la matière, & comme les causes de toutes les diverses sensations que nous recevons des corps. Mais sans

m'engager plus avant dans cette recherche qu'il n'est pas à propos de poursuivre dans cet endroit, je vais continuer de faire voir quelles idées complexes sont, ou ne sont pas complètes.

§. 3. En second lieu, comme nos idées complexes des Modes sont des assemblages volontaires d'idées simples que l'esprit joint ensemble, sans avoir égard à certains Archétypes ou modèles réels & actuellement existans, elles sont complètes, & ne peuvent être autrement; parce que n'étant pas regardées comme des copies de choses réellement existantes, mais comme des Archétypes que l'esprit forme pour s'en servir à ranger les choses sous certaines dénominations, rien ne sauroit leur manquer, puisque chacune renferme telle combinaison, d'idées que l'esprit a voulu former, & par conséquent telle perfection qu'il a eu dessein de lui donner; de sorte qu'il en est satisfait & n'y peut trouver rien à dire. Ainsi, lorsque j'ai l'idée d'une figure de trois côtés qui forment trois angles, j'ai une idée complète, où je ne vois rien qui manque pour la rendre parfaite. Que l'esprit, dis-je, soit content de la perfection d'une telle idée, c'est ce qui paroît évidemment en ce qu'il ne conçoit pas que l'entendement de qui que ce soit ait, ou puisse avoir une idée plus complète ou plus parfaite de la chose qu'il désigne par le mot de *triangle*, supposé qu'elle existe, que celle qu'il trouve

Tous les
Modes sont
complètes.

dans cette idée complexe de trois côtés, & de trois angles, dans laquelle est contenu tout ce qui est ou peut être essentiel à cette idée, ou qui peut être nécessaire à la rendre complète, dans quelque lieu ou de quelque manière qu'elle existe. Mais il en est autrement de nos idées des substances. Car comme par ces idées, nous nous proposons de copier les choses telles qu'elles existent réellement, & de nous représenter à nous-mêmes cette constitution d'où dépendent toutes leurs propriétés, nous appercevons que nos idées n'atteignent point la perfection que nous avons en vue, nous trouvons qu'il leur manque toujours quelque chose que nous serions bien aises d'y voir; & par conséquent elles sont toutes incomplètes. Mais les *Modes mixtes* & les *rappports* étant des Archétypes, sans aucun modèle, ils n'ont à représenter autre chose qu'eux-mêmes, & ainsi ils ne peuvent être que *complets*; car chaque chose est complète à l'égard d'elle-même. Celui qui assembla le premier l'idée d'un danger qu'on apperçoit, l'exemption du trouble que produit la peur, une considération tranquille de ce qu'il feroit raisonnable de faire dans une telle rencontre, & une application actuelle à l'exécuter sans se défaire ou s'épouvanter par le péril où l'on s'engage; celui-là, dis-je, qui réunit le premier toutes ces choses, avoit sans doute dans son esprit une idée complexe,

composée de cette combinaison d'idées : & comme il ne vouloit pas que ce fût autre chose que ce qu'elle est, ni qu'elle contînt d'autres idées simples que celles qu'elle contient, ce ne pouvoit être qu'une idée complete; de sorte que la conservant dans sa mémoire en lui donnant le nom de *courage* pour la désigner aux autres & pour s'en servir à dénoter toute action qu'il verroit être conforme à cette idée, il avoit par-là une regle par où il pouvoit mesurer & désigner les actions qui s'y rapportoient. Une idée ainsi formée, & établie pour servir de modele, doit nécessairement être complete; puisqu'elle ne se rapporte à aucune autre chose qu'à elle-même, & qu'elle n'a point d'autre origine que le bon plaisir de celui qui forma le premier cette combinaison particulière.

§. 4. A la vérité, si après cela un autre vient à apprendre de lui dans la conversation le mot de *courage*, il peut former une idée qu'il désigne aussi par ce nom de *courage*, qui soit différente de ce que le premier Auteur marque par ce terme-là & qu'il a dans l'esprit lorsqu'il l'emploie. Et en ce cas-là s'il prétend que cette idée qu'il a dans l'esprit, soit conforme à celle de cette autre personne, ainsi que le nom dont il se sert dans le discours est conforme, quant au son, à celui qu'emploie la personne dont il l'a appris; en ce cas-là, dis-je, son idée peut

Les Modes peuvent être incomplets, par rapport à des noms qu'on leur a attaché.

être très-fausse & très-incomplète ; parce qu'alors prenant l'idée d'un autre homme pour le patron de l'idée qu'il a lui-même dans l'esprit , tout ainsi que le mot ou le son employé par un autre lui sert de modele en parlant , son idée est autant *défectueuse* & incomplète , qu'elle est éloignée de l'Archétype & du modele auquel il la rapporte , & qu'il prétend exprimer & faire connoître par le nom qu'il emploie pour cela & qu'il voudroit faire passer pour un signe de l'idée de cette autre personne (à laquelle idée ce nom a été originairement attaché) & de sa propre idée qu'il prétend lui être conforme. Mais si dans le fond son idée ne s'accorde pas exactement avec celle-là , elle est dès-là *défectueuse* & incomplète.

§. 5. Lors donc que nous rapportons dans notre esprit ces idées complexes des modes à des idées de quelqu'autre être intelligent , exprimées par les noms que nous leur appliquons , prétendant qu'elles y répondent exactement , elles peuvent être en ce cas-là très-défectueuses , fausses & incomplètes ; parce qu'elles ne s'accordent pas avec ce que l'esprit se propose pour leur Archétype ou modele. Et c'est à cet égard seulement qu'une idée de modes peut être fausse , imparfaite ou incomplète. Sur ce pied-là nos idées des *modes mixtes* sont plus sujettes qu'aucune autre à être fausses & défectueuses. Mais cela a plus de rap-

port à la propriété du Langage qu'à la justesse des connoissances.

CHAP.
XXXI.

§. 6. J'ai déjà montré * quelles idées nous avons des substances, il me reste à remarquer, en troisieme lieu, que ces idées ont un double rapport dans l'esprit. 1. Quelquefois elles se rapportent à une essence, supposée réelle, de chaque espece de choses. 2. Et quelquefois elles sont uniquement regardées comme des peintures & des représentations des choses qui existent :

Les idées des substances en tant qu'elles se rapportent à des essences réelles, ne sont pas complètes.

* Chap. XXIII. pag. 238.

peintures qui se forment dans l'esprit par les idées des qualités qu'on peut découvrir dans ces choses-là. Et dans ces deux cas, les copies de ces originaux sont imparfaites & incomplettes.

Je dis en premier lieu, que les hommes sont accoutumés à regarder les noms des substances comme des choses qu'ils supposent avoir certaines essences réelles qui les font être de telle ou de telle espece : & comme ce qui est signifié par les noms, n'est autre chose que les idées qui sont dans l'esprit des hommes, il faut par conséquent qu'ils rapportent leurs idées à ces essences réelles comme à leurs Archétypes. Or que les hommes & sur-tout ceux qui ont été imbus de la doctrine qu'on enseigne dans nos écoles, supposent certaines essences *spécifiques* des substances, auxquelles les individus se rapportent & participent, chacun dans son espece différente, c'est ce qu'il est si peu nécessaire de prouver,

qu'il paroîtra étrange que quelqu'un parmi nous veuille s'éloigner de cette méthode. Ainsi, l'on applique ordinairement les noms spécifiques sous lesquels on range les substances particulieres, aux choses en tant que distinguées en especes par ces sortes d'essences qu'on suppose exister réellement. Et en effet on auroit de la peine à trouver un homme qui ne fût choqué de voir qu'on doutât qu'il se donne le nom d'*homme* sur quelque autre fondement que sur ce qu'il a l'essence réelle d'un homme. Cependant, si vous demandez, qu'elles sont ces essences réelles, vous verrez clairement que les hommes sont dans une entière ignorance à cet égard, & qu'ils ne savent absolument point ce que c'est. D'où il s'ensuit que les idées qu'ils ont dans l'esprit, étant rapportées à des essences réelles comme à des Archétypes qui leur sont inconnus, doivent être si éloignées d'être *completes*, qu'on ne peut pas même supposer qu'elle soient en aucune maniere des représentations des essences. Les idées complexes que nous avons des substances, sont comme j'ai déjà montré, certaines collections d'idées simples qu'on a observé ou supposé exister constamment ensemble. Mais une telle idée complexe ne sauroit être l'essence réelle d'aucune substance; car si cela étoit, les propriétés que nous découvrons dans tel ou tel corps, dépendroient de cette idée complexe; elles en pourroient être dédui-

tes, & l'on connoîtroit la connexion nécessaire qu'elles auroient avec cette idée, ainsi que toutes les propriétés d'un triangle dépendent, & peuvent être déduites autant qu'on peut les connoître, de l'idée complexe de trois lignes qui enferment un espace. Mais il est évident que nos idées complexes des substances ne renferment point de telles idées d'où dépendent toutes les autres qualités qu'on peut rencontrer dans les substances. Par exemple, l'idée commune que les hommes ont du *fer*, c'est un corps d'une certaine couleur, d'un certain poids, & d'une certaine dureté : & une des propriétés qu'ils regardent appartenir à ce corps, c'est la *malléabilité*. Cependant cette propriété n'a point de liaison nécessaire avec une telle idée complexe, ou avec aucune de ses parties : car il n'y a pas plus de raison de juger que la *malléabilité* dépend de cette couleur, de ce poids & de cette dureté, que de croire que cette couleur ou ce poids dépendent de sa malléabilité. Mais, quoi que nous ne connoissions point ces essences réelles, rien n'est pourtant plus ordinaire que de voir des gens qui rapportent les différentes especes de choses à de telles essences. Ainsi la plupart des hommes supposent hardiment que cette partie particulière de matiere dont est composé l'anneau que j'ai au doigt, a une essence réelle qui le fait être de l'*or*, & que c'est de là que procedent les qualités que j'y re-

marque , favoir , sa couleur particulière ; son poids , sa dureté , sa *fusibilité* , sa *fixité* , comme parlent les Chymistes , & le changement de couleur qui lui arrive dès qu'elle est touchée légèrement par du vif-argent , &c. Mais quand je veux entrer dans la recherche de cette essence d'où découlent toutes ces propriétés, je vois nettement que je ne saurois la découvrir. Tout ce que je puis faire , c'est de présumer que cet anneau n'étant autre chose que corps, son essence réelle ou sa constitution intérieure d'où dépendent ces qualités, ne peut être autre chose que la figure , la grosseur & la liaison de ses parties solides ; mais comme je n'ai absolument point de perception distincte d'aucune de ces choses , je ne puis avoir aucune idée de son essence réelle qui fait que cet anneau a une couleur jaune qui lui est particulière , une plus grande pesanteur qu'aucune chose que je connoisse d'un pareil volume , & une disposition à changer de couleur par l'attouchement du vif-argent. Que si quelqu'un dit que l'essence réelle & la constitution intérieure d'où dépendent ces propriétés , n'est pas la figure , la grosseur & l'arrangement ou la contexture de ses parties solides , mais quelque'autre chose qu'il nomme sa *forme* particulière ; je me trouve plus éloigné d'avoir aucune idée de son essence réelle, que je n'étois auparavant. Car j'ai en gé-
néral

néral une idée de figure, de grosseur, & de situation de parties solides, quoique je n'en aye aucune en particulier de la figure, de la grosseur, ou de la liaison des parties, par où les qualités dont je viens de parler, sont produites : qualités que je trouve dans cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, & non dans une autre portion de matiere dont je me fers pour tailler la plume avec quoi j'écris. Mais quand on me dit que son essence est quelqu'autre chose que la figure, la grosseur & la situation des parties solides de ce corps, quelque chose qu'on nomme *forme substantielle*; c'est de quoi j'avoue que je n'ai absolument aucune idée, excepté celle du son de ces deux syllabes, *forme*, ce qui est bien loin d'avoir une idée de son essence ou constitution réelle. Je n'ai pas plus de connoissance de l'essence réelle de toutes les autres substances naturelles, que j'en ai de celle de l'or dont je viens de parler. Leurs essences me sont également inconnues, je n'en ai aucune idée distincte; & je suis porté à croire que les autres se trouveront dans la même ignorance sur ce point, s'ils prennent la peine d'examiner leurs propres connoissances.

§. 7. Cela posé, lorsque les hommes appliquent à cette portion particuliere de matiere que j'ai au doigt, un nom général qui est déjà en usage, & qu'ils l'ap-

Les idées des substances en tant qu'elles sont rapportées à des essences réelles

CHAP.
XXXI.
Ils ne sont pas
complètes.

pellent *Or*, ne lui donnent - ils pas, ou ne suppose-t-on pas ordinairement qu'ils lui donnent ce nom comme appartenant à une espèce particulière de corps qui a une essence réelle & intérieure, en sorte que cette substance particulière soit rangée sous cette espèce & désignée par ce nom-là, parce qu'elle participe à l'essence réelle & intérieure de cette espèce particulière ? Que si cela est ainsi, comme il l'est visiblement, il s'enfuit de là que les noms par lesquels les choses sont désignées comme ayant cette essence, doivent être originairement rapportés à cette essence, & par conséquent que l'idée à laquelle ce nom est attribué, doit être aussi rapporté à cette essence, & regardée comme en étant la représentation. Mais comme cette essence est inconnue à ceux qui se servent ainsi des noms, il est visible que toutes leurs idées des substances doivent être incomplètes à cet égard, puisqu'au fond elles ne renferment point en elles-mêmes l'essence réelle que l'esprit suppose y être contenue.

En tant que
des collec-
tions de leurs
qualités elles
sont toutes
incomplètes.

§. 8. En second lieu, d'autres négligeant cette supposition inutile d'essences réelles inconnues, par où sont distinguées les différentes espèces de substances, tâchent de représenter les substances en rassemblant les idées des qualités sensibles qu'on y trouve exister ensemble. Bien que ceux-là soient beaucoup plus près de s'en faire de justes images, que ceux qui se figurent je ne

fais quelles essences spécifiques qu'ils ne connoissent pas, ils ne parviennent pourtant point à se former des idées tout-à-fait completes des substances dont ils voudroient se faire par-là des copies parfaites dans l'esprit : & ces copies ne contiennent pas pleinement & exactement tout ce qu'on peut trouver dans leurs originaux ; parce que les qualités & *puissances* dont nos idées complexes des substances sont composées , sont si diverses & en si grand nombre , que personne ne les renferme toutes dans l'idée complexe qu'il s'en forme en lui-même.

Et premièrement, que nos idées abstraites des substances ne contiennent pas toutes les idées simples qui sont unies dans les choses mêmes , c'est ce qui paroît visiblement en ce que les hommes font entrer rarement dans leur idée complexe d'aucune substance , toutes les idées simples qu'ils savent exister actuellement dans cette substance : parce que tâchant de rendre la signification des noms spécifiques des substances aussi claire & aussi peu embarrassée qu'ils peuvent, ils composent pour l'ordinaire les idées spécifiques qu'ils ont de diverses sortes de substances , d'un petit nombre de ces idées simples qu'on peut remarquer. Mais comme celles-ci n'ont originairement aucun droit de passer devant , ni de composer l'idée spécifique , plutôt que les autres qu'on en exclut , il est évi-

dent qu'à ces deux égards nos idées des substances sont défectueuses & incomplètes.

D'ailleurs, si vous exceptez dans certaines especes de substances, la figure & la grosseur, toutes les idées simples dont nous formons nos idées complexes des substances, sont de pures puissances : & comme ces puissances sont des relations à d'autres substances, nous ne pouvons jamais être assurés de connoître toutes les puissances qui sont dans un corps jusqu'à ce que nous ayions éprouvé quels changemens il est capable de produire dans d'autres substances, ou de recevoir de leur part dans les différentes applications qui en peuvent être faites. C'est ce qui n'est pas possible d'essayer sur aucun corps en particulier, moins encore sur tous ; & par conséquent il nous est impossible d'avoir des idées *complètes* d'aucune substance, qui comprennent une collection parfaite de toutes leurs propriétés.

§. 9. Celui qui le premier trouva une piece de cette espece de substance que nous désignons par le mot d'*Or*, ne put pas supposer raisonnablement que la grosseur & la figure qu'il remarqua dans ce morceau, dépendoient de son essence réelle ou constitution intérieure. C'est pourquoi ces choses n'entrèrent point dans l'idée qu'il eut de cette espece de corps, mais peut-être, sa couleur particuliere & son poids furent les premières qu'il en déduisit pour former l'idée complexe de cette espece : deux

choses qui ne sont que de simples puissances, l'une de frapper nos yeux d'une telle manière, & de produire en nous l'idée que nous appellons *jaune* ; & l'autre de faire tomber en bas un autre corps d'une égale grosseur, si l'on les met dans les deux bassins d'une balance en équilibre. Un autre ajouta peut-être à ces idées, celles de *fusibilité* & de *fixité* : deux autres puissances passives qui se rapportent à l'opération du feu sur l'or. Un autre y remarqua la *ductilité* & capacité d'être dissous dans de l'eau régale : deux autres puissances qui se rapportent à ce que d'autres corps opèrent en changeant sa figure extérieure, ou en le divisant en parties insensibles. Ces idées, ou une partie, jointes ensemble, forment ordinairement dans l'esprit des hommes l'idée complexe de cette espèce de corps que nous appellons *or*.

§. 10. Mais quiconque a fait quelques réflexions sur les propriétés des corps en général, ou sur cette espèce en particulier, ne peut douter que ce corps que nous nommons *or*, n'ait une infinité d'autres propriétés, qui ne sont pas contenues dans cette idée complexe. Quelques-uns qui l'ont examiné plus exactement, pourroient compter, je m'assure, dix fois plus de propriétés dans l'or, toutes aussi inséparables de sa constitution intérieure que sa couleur ou son poids. Et il y a apparence que si quelqu'un connoissoit toutes les propriétés

tés que différentes personnes ont découvert dans le métal, il entreroit dans l'idée complexe de l'or cent fois autant d'idées qu'un homme ait encore admis dans l'idée complexe qu'il s'en est formé en lui-même : & cependant ce ne seroit peut-être pas la millieme partie des propriétés qu'on peut découvrir dans l'or. Car les changemens que ce seul corps est capable de recevoir & de produire sur d'autres corps, surpassent de beaucoup non-seulement ce que nous en connoissons, mais tout ce que nous saurions imaginer. C'est ce qui ne paroitra pas un si grand paradoxe à quiconque voudra prendre la peine de considérer, combien les hommes sont encore éloignés de connoître toutes les propriétés du *triangle*, qui n'est pas une figure fort composée; quoique les Mathématiciens en aient déjà découvert un grand nombre.

§. II. Soit donc conclu que toutes nos idées complexes des substances, sont imparfaites & incomplètes. Il en seroit de même à l'égard des figures de Mathématique si nous n'en pouvions acquérir des idées complexes qu'en rassemblant leurs propriétés par rapport à d'autres figures. Combien par exemple, nos idées d'une Ellipse seroient incertaines & imparfaites, si l'idée que nous en aurions, se réduisoit à quelques-unes de ses propriétés ? Au lieu que renfermant toute l'essence de cette figure dans l'idée claire & nette, que nous en

avons, nous en déduisons ses propriétés, & nous voyons démonstrativement comment elles en découlent, & y sont inséparablement attachées.

CHAP.
XXVII.

§. 12. Ainsi l'esprit a trois sortes d'idées abstraites ou essences nominales.

Les Idées simples sont complètes, quoique ce soient des copies.

Premièrement des *idées simples* qui sont certainement complètes, quoique ce ne soient que des copies; parce que n'étant destinées qu'à exprimer la puissance qui est dans les choses de produire une telle sensation dans l'esprit, cette sensation une fois produite ne peut qu'être l'effet de cette puissance. Ainsi, le papier sur lequel j'écris, ayant la puissance, étant exposé à la *lumière*, (je parle de la lumière selon les notions communes) de produire en moi la sensation que je nomme *blanc*, ce ne peut être que l'effet de quelque chose qui est hors de l'esprit; puisque l'esprit n'a pas la puissance de produire en lui-même aucune semblable idée: de sorte que cette sensation ne signifiant autre chose que l'effet d'une telle puissance, cette idée simple est réelle & complète. Car la sensation du *blanc* qui se trouve dans mon esprit, étant l'effet de la puissance qui est dans le papier, de produire cette sensation, (1) répond

(1) *Huius potentia perfecta adaequata est.* C'est ce qu'emporte l'Anglois, mot pour mot, & qu'on ne sauroit, je crois, traduire en François que comme je l'ai traduit dans le Texte. Je pourrais me tromper; & j'aurai obligation à quiconque voudra prendre la peine de m'en convaincre, en me fournissant une

 C H A P.
XXXI.

Les Idées
des substances
sont des co-
pies, & in-
complètes.

parfaitement à cette puissance, ou autrement cette puissance produiroit une autre idée.

§. 13. En second lieu, les idées complexes des *substances* sont aussi des copies, mais qui ne sont point entièrement complètes. C'est de quoi l'esprit ne peut douter, puisqu'il apperçoit évidemment que de quelqu'amas d'idées simples dont il compose l'idée de quelque substance qui existe, il ne peut s'assurer que cet amas contienne exactement tout ce qui est dans cette substance. Car, comme il n'a pas éprouvé toutes les opérations que toutes les autres substances peuvent produire sur celle-là, ni découvert toutes les altérations qu'elle peut recevoir des autres substances, ou qu'elle y peut causer, il ne sauroit se faire une collection exacte & complète de toutes ses *capacités actives & passives*, ni avoir par conséquent une idée complète des puissances d'aucune substance existante & de ses relations, à quoi se réduit l'idée complexe que nous avons des substances. Mais après tout, si nous pouvions avoir, & si nous avions actuellement dans notre idée complexe une collection exacte de toutes les *secondes qualités* ou puissances d'une certaine substance, nous n'aurions pourtant pas par ce moyen une idée de l'essence de cette chose. Car, puisque les puissances ou qualités que nous y pouvons observer, ne sont pas l'essen-

traduction plus directe & plus juste de cette expression Latine.

ce réelle de cette substance , mais en dépendent & en découlent comme de leur principe ; un amas de ces qualités (quelque nombreux qu'il soit) ne peut être l'essence réelle de cette chose : ce qui montre évidemment que nos idées des substances ne sont point complètes , qu'elles ne sont pas ce que l'esprit prétend qu'elles soient. Et d'ailleurs l'homme n'a aucune idée de la substance en général , & ne fait ce que c'est que la *substance* en elle-même.

§. 14. En troisième lieu , *les idées complexes des Modes & des Relations sont des Archétypes ou originaux.* Ce ne sont point des copies ; elles ne sont point formées d'après le patron de quelque existence réelle , à quoi l'esprit ait en vue qu'elles soient conformes & qu'elles répondent exactement. Comme ce sont des collections d'idées simples que l'esprit assemble lui-même , & des collections dont chacune contient précisément tout ce que l'esprit a dessein qu'elle renferme , ce sont des Archétypes & des Essences de *Modes* qui peuvent exister ; & ainsi elles sont uniquement destinées à représenter ces sortes de *modes* , qui , lorsqu'ils existent , ont une exacte conformité avec ces idées complexes. Par conséquent , *les idées des modes & des relations ne peuvent qu'être complètes.*

Les idées des Modes & des Relations sont des Archétypes , & ne peuvent qu'être complètes.



T A B L E
DES CHAPITRES.

T O M E I I.

CHAP. XIV.	<i>D</i> E la durée & de ses modes simples. Pag. I	
XV.	De la Durée & de l'Expansion, considérées ensemble.	33
XVI.	Du Nombre.	51
XVII.	De l'Infinité.	61
XVIII.	De quelques autres Modes simples.	92
XIX.	Des Modes qui regardent la Pensée.	98
XX.	Des Modes du plaisir & de la Douleur.	103
XXI.	De la Puissance.	112
XXII.	Des Modes Mixtes.	219
XXIII.	De nos Idées Complexes des Substances.	233
XXIV.	Des Idées Collectives de Substances.	280
XXV.	De la Relation.	283
XXVI.	De la Cause & de l'Effet ; & de quelques autres Relations.	293
XXVII.	Ce que c'est qu'Identité, & Diversité,	301
XXVIII.	De quelques autres Relations, & sur tout des Relations Morales.	347

T A B L E

XXIX. <i>Des Idées claires & obscures , distinctes & confuses.</i>	373
XXX. <i>Des Idées réelles & Chimériques.</i>	392
XXXI. <i>Des Idées complètes & incomplètes.</i>	398

Fin de la Table des Chapitres.







