

NICOLAS MALEBRANCHE

DE LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

LIVRE PREMIER

DES ERREURS DES SENS

Chapitres

I - II - III - IV

Chapitre I.

I. De la nature et des propriétés de l'entendement. — II. De la nature et des propriétés de la volonté, et ce que c'est que la liberté.

L'erreur est la cause de la misère des hommes ; c'est le mauvais principe qui a produit le mal dans le monde ; c'est elle qui a fait naître et qui entretient dans notre âme tous les maux qui nous affligent, et nous ne devons point espérer de bonheur solide et véritable qu'en travaillant sérieusement à l'éviter.

L'Écriture Sainte nous apprend que les hommes ne sont misérables que parce qu'ils sont pécheurs et criminels ; et ils ne seraient ni pécheurs, ni criminels, s'ils ne se rendaient point esclaves du péché en consentant à l'erreur.

S'il est donc vrai que l'erreur soit l'origine de la misère des hommes, il est bien juste que les hommes fassent effort pour s'en délivrer. Certainement leur effort ne sera point inutile et sans récompense, quoiqu'il n'ait pas tout l'effet qu'ils pourraient souhaiter. Si les hommes ne deviennent pas infaillibles, ils se tromperont beaucoup moins, et s'ils ne se délivrent pas entièrement de leurs maux ils en éviteront au moins quelques-uns. On ne doit pas en cette vie espérer une entière félicité, parce qu'ici-bas on ne doit pas prétendre à l'infailibilité ; mais on doit travailler sans cesse à ne se point tromper, puisqu'on souhaite sans cesse de se délivrer de ses misères. En un mot, comme on désire avec ardeur un bonheur sans l'espérer, on doit tendre avec effort à l'infailibilité sans y prétendre.

Il ne faut pas s'imaginer qu'il y ait beaucoup à souffrir dans la recherche de la vérité ; il ne faut que se rendre attentif aux idées claires que chacun trouve en soi-même, et suivre exactement quelques règles que nous donnerons dans la suite¹. L'exactitude de l'esprit n'a presque rien de pénible ; ce n'est point une servitude comme l'imagination la représente ; et si nous y trouvons d'abord quelque difficulté, nous en recevons bientôt des satisfactions qui nous

1 Livre 6.

récompensent abondamment de nos peines ; car enfin il n'y a qu'elle qui produise la lumière et qui nous découvre la vérité.

Mais sans nous arrêter davantage à préparer l'esprit des lecteurs, qu'il est bien plus juste de croire assez portés d'eux-mêmes à la recherche de la vérité, examinons les causes et la nature de nos erreurs ; et puisque la méthode qui examine les choses en les considérant dans leur naissance et dans leur origine a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres, tâchons de la mettre ici en usage.

I. L'esprit de l'homme n'étant point matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucune composition de parties ; mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir : l'*entendement* et la *volonté*, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord, car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés, ne sont pas assez nettes ni assez distinctes.

Mais parce que ces idées sont fort abstraites et qu'elles ne tombent point sous l'imagination, il semble à propos de les exprimer par rapport aux propriétés qui conviennent à la matière, lesquelles se pouvant facilement imaginer, rendront les notions qu'il est bon d'attacher à ces deux mots *entendement* et *volonté*, plus distinctes et même plus familières. Il faudra seulement prendre garde que ces rapports de l'esprit et de la matière ne sont pas entièrement justes, et qu'on ne compare ensemble ces deux choses que pour rendre l'esprit plus attentif et faire comme sentir aux autres ce que l'on veut dire.

La matière ou l'étendue renferme en elle deux propriétés ou deux facultés. La première faculté est celle de recevoir différentes figures, et la seconde est la capacité d'être mue. De même l'esprit de l'homme renferme deux facultés : la première qui est l'*entendement*, est celle de recevoir plusieurs *idées*, c'est-à-dire d'apercevoir plusieurs choses ; la seconde, qui est la *volonté*, est celle de recevoir plusieurs *inclinations* ou de vouloir différentes choses. Nous expliquerons d'abord les rapports qui se trouvent entre la première des deux facultés qui appartiennent à la matière, et la première de celles qui appartiennent à l'esprit.

L'étendue est capable de recevoir de deux sortes de figures. Les unes sont seulement extérieures, comme la rondeur à un morceau de cire ; les autres sont intérieures, et ce sont celles qui sont propres à

toutes les petites parties dont la cire est composée ; car il est indubitable que toutes les petites parties qui composent un morceau de cire ont des figures fort différentes de celles qui composent un morceau de fer. J'appelle donc simplement *figure* celle qui est extérieure, et j'appelle *configuration* la figure qui est intérieure et qui est nécessaire à toutes les parties dont la cire est composée, afin qu'elle soit ce qu'elle est.

On peut dire de même que les perceptions que l'âme a des idées sont de deux sortes. Les premières, que l'on appelle perceptions pures, sont pour ainsi dire superficielles à l'âme ; elles ne la pénètrent et ne la modifient pas sensiblement. Les secondes, qu'on appelle sensibles, la pénètrent plus ou moins vivement. Telles sont le plaisir et la douleur, la lumière et les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc. Car on fera voir dans la suite que les sensations ne sont rien autre chose que des manières d'être de l'esprit ; et c'est pour cela que je les appellerai des *modifications* de l'esprit.

On pourrait appeler aussi les inclinations de l'âme des *modifications* de la même âme. Car, puisqu'il est constant que l'inclination de la volonté est une manière d'être de l'âme, on pourrait l'appeler *modification* de l'âme ; ainsi que le mouvement dans les corps étant une manière d'être de ces mêmes corps, on pourrait dire que le mouvement est une *modification* de la matière. Cependant je n'appelle pas les inclinations de la volonté ni les mouvements de la matière des modifications, parce que ces inclinations et ces mouvements ont ordinairementt rapport à quelque chose d'extérieur, car les inclinations ont rapport au bien, et les mouvements ont rapport à quelque corps étranger. Mais les figures et les configurations des corps et les sensations de l'âme n'ont aucun rapport nécessaire au dehors. Car de même qu'une figure est ronde lorsque toutes les parties extérieures d'un corps sont également éloignées d'une de ses parties qu'on appelle le centre, sans aucun rapport à ceux de dehors, ainsi toutes les sensations dont nous sommes capables pourraient subsister sans qu'il y eût aucun objet hors de nous. Leur être n'enferme point de rapport nécessaire avec les corps qui semblent les causer, comme on le prouvera ailleurs ; et elles ne sont rien autre chose que l'âme modifiée d'une telle ou telle façon ; de sorte qu'elles sont proprement les *modifications* de l'âme. Qu'il me soit donc permis de les nommer ainsi pour m'expliquer.

La première et la principale des convenances qui se trouvent entre la faculté qu'a la matière de recevoir différentes *figures* et différentes *configurations*, et celle qu'a l'âme de recevoir différentes *idées* et différentes *modifications*, c'est que de même que la faculté de recevoir différentes figures et différentes configurations dans les corps, est entièrement passive et ne renferme aucune action, ainsi la faculté de recevoir différentes idées et différentes modifications dans l'esprit, est entièrement passive et ne renferme aucune action ; et j'appelle cette faculté ou cette capacité qu'a l'âme de recevoir toutes ces choses, ENTENDEMENT.

D'où il faut conclure que c'est l'entendement qui aperçoit ou qui connaît, puisqu'il n'y a que lui qui reçoive les idées des objets ; car c'est une même chose à l'âme d'apercevoir un objet que de recevoir l'idée qui le représente. C'est aussi l'entendement qui aperçoit les modifications de l'âme ou qui les sent, puisque j'entends par ce mot *entendement*, cette faculté passive de l'âme par laquelle elle reçoit toutes les différentes modifications dont elle est capable. Car c'est la même chose à l'âme de recevoir la manière d'être qu'on appelle la douleur, que d'apercevoir ou de sentir la douleur ; puisqu'elle ne peut recevoir la douleur d'autre manière qu'en l'apercevant. D'où l'on peut conclure que c'est l'entendement qui imagine les objets absents et qui sent ceux qui sont présents ; et que les *sens* et l'*imagination* ne sont que l'entendement apercevant les objets par les organes du corps, ainsi que nous expliquerons dans la suite.

Or, parce que quand on sent de la douleur ou autre chose on l'aperçoit d'ordinaire par l'entremise des organes des sens, les hommes disent ordinairement que ce sont les sens qui l'aperçoivent sans savoir distinctement ce qu'ils entendent par le terme de sens. Ils pensent qu'il y a quelque faculté distinguée de l'âme qui la rend, elle ou le corps, capable de sentir ; car ils croient que les organes des sens ont véritablement part à nos perceptions. Ils s'imaginent que le corps aide tellement l'esprit à sentir que si l'esprit était séparé du corps il ne pourrait jamais rien sentir. Mais ils ne pensent toutes ces choses que par préoccupation et parce que dans l'état où nous sommes nous ne sentons jamais rien sans l'usage des organes des sens, comme nous expliquerons ailleurs plus au long.

C'est pour nous accommoder à la manière ordinaire de parler, que nous dirons dans la suite que les sens sentent ; mais par le mot de

sens nous n'entendons rien autre chose que cette faculté passive de l'âme dont nous venons de parler, c'est-à-dire l'entendement apercevant quelque chose à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de son corps, selon l'institution de la nature, comme on expliquera ailleurs.

L'autre convenance entre la faculté passive de l'âme et celle de la matière, c'est que, comme la matière n'est point véritablement changée par le changement qui arrive à sa figure, je veux dire par exemple que, comme la cire ne reçoit point de changement considérable pour être ronde ou carrée, ainsi l'esprit ne reçoit point de changement considérable par la diversité des idées qu'il a ; je veux dire que l'esprit ne reçoit point de changement considérable, quoiqu'il reçoive l'idée d'un carré ou d'un rond, en apercevant un carré ou un rond.

De plus, comme l'on peut dire que la matière reçoit des changements considérables lorsqu'elle perd la configuration propre aux parties de la cire pour recevoir celle qui est propre au feu et à la fumée, quand la cire se change en feu et en fumée, ainsi l'on peut dire que l'âme reçoit des changements fort considérables lorsqu'elle change ses modifications et qu'elle souffre de la douleur après avoir senti du plaisir. D'où il faut conclure que les perceptions pures sont à l'âme à peu près ce que les figures sont à la matière, et que les configurations sont à la matière à peu près ce que les sensations sont à l'âme. Mais il ne faut pas s'imaginer que la comparaison soit exacte ; je ne la fais que pour rendre sensible la notion de ce mot *entendement*, j'expliquerai dans le troisième livre la nature des idées.

II. L'autre faculté de la matière, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *mouvements*, et l'autre faculté de l'âme, c'est qu'elle est capable de recevoir plusieurs *inclinations*. Comparons ensemble ces facultés.

De même que l'auteur de la nature est la cause universelle de tous les *mouvements* qui se trouvent dans la matière, c'est aussi lui qui est la cause générale de toutes les inclinations naturelles qui se trouvent dans les esprits ; et de même que tous les mouvements se font en ligne droite, s'ils ne trouvent quelques causes étrangères et particulières qui les déterminent et qui les changent en des lignes courbes par leurs oppositions ; ainsi toutes les inclinations que nous avons de Dieu sont droites, et elles ne pourraient avoir d'autre fin que la possession du bien et de la vérité s'il n'y avait une cause étrangère qui déterminât

l'impression de la nature vers de mauvaises fins. Or, c'est cette cause étrangère qui est la cause de tous nos maux et qui corrompt toutes nos inclinations.

Pour la bien comprendre, il faut savoir qu'il y a une différence fort considérable entre l'impression ou le mouvement que l'auteur de la nature produit dans la matière, et l'impression ou le mouvement vers le bien en général, que le même auteur de la nature imprime sans cesse dans l'esprit. Car la matière est toute sans action ; elle n'a aucune force pour arrêter son mouvement, ni pour le déterminer et le détourner d'un côté plutôt que d'un autre. Son mouvement, comme l'on vient de dire, se fait toujours en ligne droite, et lorsqu'il est empêché de se continuer en cette manière, il décrit une ligne circulaire la plus grande qu'il est possible, et par conséquent la plus approchante de la ligne droite, parce que c'est Dieu qui lui imprime son mouvement, et qui règle sa détermination. Mais il n'en est pas de même de la volonté² ; on peut dire en un sens qu'elle est agissante et qu'elle a en elle-même la force de déterminer diversement l'inclination ou l'impression que Dieu lui donne ; car quoiqu'elle ne puisse pas arrêter cette impression, elle peut en un sens la détourner du côté qu'il lui plaît, et causer ainsi tout le dérèglement qui se rencontre dans ses inclinations, et toutes les misères qui sont des suites nécessaires et certaines du péché.

De sorte que par ce mot de VOLONTÉ, je prétends ici désigner l'*impression* ou le *mouvement naturel*, qui nous porte vers le bien indéterminé et en général ; et par celui de LIBERTÉ, je n'entends autre chose que la *force qu'a l'esprit de détourner cette impression vers les objets qui nous plaisent, et faire ainsi que nos inclinations naturelles soient terminées à quelque objet particulier*, lesquelles étaient auparavant vagues et indéterminées vers le bien en général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu qui est seul le bien général, parce qu'il est le seul qui renferme en soi tous les biens.

D'où il est facile de reconnaître que, quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence dont je parle, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent. Car quoique ce soit volontairement et librement que l'on aime le bien en général, puisqu'on

2 Voy. les *Éclaircissements*.

ne peut aimer que par sa volonté et qu'il y a contradiction que la volonté puisse jamais être contrainte, on ne l'aime pourtant pas librement, dans le sens que je viens d'expliquer, puisqu'il n'est pas au pouvoir de notre volonté de ne pas souhaiter d'être heureux.

Mais il faut bien remarquer que l'esprit, considéré comme poussé vers le bien en général, ne peut déterminer son mouvement vers le bien particulier, si le même esprit, considéré comme capable d'idées, n'a la connaissance de ce bien particulier. Je veux dire, pour me servir, des termes ordinaires, que la volonté est une puissance aveugle, qui ne peut se porter qu'aux choses que l'entendement lui représente. De sorte que la volonté ne peut déterminer diversement l'impression qu'elle a pour le bien, et toutes ses inclinations naturelles, qu'en commandant à l'entendement de lui représenter quelque objet particulier³. La force qu'a la volonté de déterminer ses inclinations renferme donc nécessairement celle de pouvoir porter l'entendement vers les objets qui lui plaisent.

Je rends sensible par un exemple ce que je viens de dire de la volonté et de la liberté. Une personne se représente une dignité comme un bien qu'elle peut espérer ; aussitôt sa volonté veut ce bien, c'est-à-dire que l'*impression* que l'esprit reçoit sans cesse vers le bien indéterminé et universel, le porte vers cette dignité. Mais comme cette dignité n'est pas le bien universel, et qu'elle n'est point considérée, par une vue claire et distincte de l'esprit, comme le bien universel (car l'esprit ne voit jamais clairement ce qui n'est pas), l'*impression* que nous avons vers le bien universel n'est point entièrement arrêtée par ce bien particulier. L'esprit a du mouvement pour aller plus loin ; il n'aime point nécessairement ni invinciblement cette dignité, et il est libre à son égard. Or sa *liberté* consiste en ce que n'étant point pleinement convaincu que cette dignité renferme tout le bien qu'il est capable d'aimer, il peut suspendre son jugement et son amour ; et ensuite, comme nous expliquerons dans le troisième livre, il peut, par l'union qu'il a avec l'être universel ou celui qui renferme tout bien, penser à d'autres choses et par conséquent aimer d'autres biens. Enfin il peut comparer tous les biens, les aimer selon l'ordre, à proportion qu'ils sont aimables, et les rapporter tous à celui qui les renferme tous et qui est seul digne de borner notre amour, comme étant seul capable de remplir toute la capacité que nous avons d'aimer.

3 Voy. les *Éclaircissements*.

C'est à peu près la même chose de la connaissance de la vérité que de l'amour du bien. Nous aimons la connaissance de la vérité, comme la jouissance du bien, par une impression naturelle ; et cette impression, aussi bien que celle qui nous porte vers le bien, n'est point invincible ; elle n'est telle que par l'évidence ou par une connaissance parfaite et entière de l'objet ; et nous sommes aussi libres dans nos faux jugements que dans nos amours déréglés, comme nous l'allons faire voir dans le chapitre suivant.

Chapitre II.

I. Des jugements et des raisonnements. — II. Qu'ils dépendent de la volonté. — III. De l'usage qu'on doit faire de sa liberté à leur égard. — IV. Deux règles générales pour éviter l'erreur et le péché. — V. Réflexions nécessaires sur ces règles.

I. On pourrait assez conclure des choses que nous avons dites dans le chapitre précédent que l'entendement ne juge jamais, puisqu'il ne fait qu'apercevoir, ou que les jugements et les raisonnements, même de la part de l'entendement, ne sont que de pures perceptions ; que c'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiesçant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement ; et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur. Mais il faut expliquer ces choses plus au long.

Je dis donc qu'il n'y a point d'autre différence de la part de l'entendement entre une simple perception, un jugement et un raisonnement, sinon que l'entendement aperçoit une chose simple sans aucun rapport à quoi que ce soit, par une simple perception ; qu'il aperçoit les rapports, entre une ou plusieurs choses, dans les jugements ; et qu'enfin il aperçoit des rapports, qui sont entre les rapports des choses, dans les raisonnements ; de sorte que toutes les opérations de l'entendement ne sont que de *pures perceptions*.

Quand on aperçoit, par exemple, deux fois 2 ou 4, ce n'est qu'une *simple perception*. Quand on juge que deux fois 2 sont 4, ou que deux fois 2 ne sont pas 5, l'entendement ne fait encore qu'apercevoir le

rapport d'égalité qui se trouve entre deux fois 2 et 4, ou le rapport d'inégalité qui se trouve entre deux fois 4 et 5. Ainsi le *jugement* de la part de l'entendement n'est que la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses*. Mais le *raisonnement* est la perception du rapport qui se trouve, non pas entre deux ou plusieurs choses, car ce serait un jugement, mais c'est la *perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs rapports de deux ou plusieurs choses*. Ainsi, quand je conclus que 4 étant moins que 6, deux fois 2 étant égaux à 4, ils sont par conséquent moins que 6 ; je n'aperçois pas seulement le rapport d'inégalité entre 2 et 2 et 6, car alors ce ne serait qu'un jugement, mais le rapport d'inégalité qui est entre le rapport de deux fois 2 et 4, et le rapport qui est entre 4 et 6, ce qui est un raisonnement. L'entendement ne fait donc qu'apercevoir, et il n'y a que la volonté qui juge et qui raisonne, en se reposant volontairement dans ce que l'entendement lui représente. comme l'on vient de dire.

II. Mais, cependant, lorsque les choses que nous considérons sont dans une entière évidence, il nous semble que ce n'est plus volontairement que nous y consentons ; de sorte que nous sommes portés à croire que ce n'est point notre volonté, mais notre entendement qui en juge.

Afin de reconnaître notre erreur, il faut savoir que les choses que nous considérons ne nous paraissent entièrement évidentes, que lorsque l'entendement en a examiné tous les côtés et tous les rapports nécessaires pour en juger ; d'où il arrive que la volonté ne pouvant rien vouloir sans connaissance, elle ne peut plus agir dans l'entendement, c'est-à-dire qu'elle ne peut plus désirer qu'il représente quelque chose de nouveau dans son objet, parce qu'il en a déjà considéré tous les côtés qui ont rapport à la question que l'on veut décider. Elle est donc obligée de se reposer dans ce qu'il a déjà représenté, et de cesser de l'agiter et de l'appliquer à des considérations inutiles ; et c'est ce repos qui est proprement ce qu'on appelle jugement et raisonnement. Ainsi ce repos ou ce jugement n'étant pas libre, quand les choses sont dans la dernière évidence, il nous semble aussi qu'il n'est pas volontaire.

Mais tant qu'il y a quelque chose d'obscur dans le sujet que nous considérons, ou que nous ne sommes pas entièrement assurés que nous ayons découvert tout ce qui est nécessaire pour résoudre la question, comme il arrive presque toujours dans celles qui sont difficiles et qui renferment plusieurs rapports, il nous est libre de ne

pas consentir, et la volonté peut encore commander à l'entendement de s'appliquer à quelque chose de nouveau ; ce qui fait que nous ne sommes pas si éloignés de croire que les jugements que nous formons sur ces sujets soient volontaires.

Cependant la plupart des philosophes prétendent que ces jugements mêmes que nous formons sur des choses obscures ne sont pas volontaires, et ils veulent généralement que le consentement à la vérité soit une action de l'entendement, ce qu'ils appellent acquiescement, *assensus*, à la différence du consentement au bien qu'ils attribuent à la volonté, et qu'ils appellent consentement, *consensus*. Mais voici la cause de leur distinction et de leur erreur.

C'est que dans l'état où nous sommes souvent nous voyons évidemment des vérités sans aucune raison d'en douter, et ainsi la volonté n'est point indifférente dans le consentement qu'elle donne à ces vérités évidentes, comme nous venons d'expliquer ; mais il n'en est pas de même des biens, et nous n'en connaissons aucun sans quelque raison de douter que nous le devons aimer. Nos passions et les inclinations que nous avons naturellement pour les plaisirs sensibles sont des raisons confuses, mais très-fortes à cause de la corruption de notre nature, lesquelles nous rendent froids et indifférents dans l'amour même de Dieu ; et ainsi nous sentons manifestement notre indifférence, et nous sommes intérieurement convaincus que nous faisons usage de notre liberté quand nous aimons Dieu.

Mais nous n'apercevons pas de même que nous faisons usage de notre liberté quand nous consentons à la vérité, principalement lorsqu'elle nous paraît entièrement évidente ; et cela nous fait croire que le consentement, à la vérité, n'est pas volontaire. Comme s'il fallait que nos actions fussent indifférentes pour être volontaires, et comme si les bienheureux n'aimaient pas Dieu très-volontairement sans en être détournés par quoi que ce soit, de même que nous consentons à cette proposition évidente que deux fois 2 sont 4, sans être détournés de la croire par quelque apparence de raison contraire.

Mais afin que l'on reconnaisse distinctement la différence qu'il y a entre le consentement de la volonté à la vérité et son consentement à la bonté, il faut savoir la différence qui se trouve entre la vérité et la bonté prise dans le sens ordinaire et par rapport à nous. Cette différence consiste en ce que la bonté nous regarde et nous touche, et que la vérité ne nous touche pas ; car la vérité ne consiste que dans le

rapport que deux ou plusieurs choses ont entre elles, mais la bonté consiste dans le rapport de convenance que les choses ont avec nous⁴. Ce qui fait qu'il n'y a qu'une seule action de la volonté au regard de la vérité, qui est son acquiescement ou son consentement à la représentation du rapport qui est entre les choses, et qu'il y en a deux au regard de la bonté, qui sont son acquiescement ou son consentement au rapport de convenance de la chose avec nous, et son amour ou son mouvementt vers cette chose, lesquelles actions sont bien différentes, quoiqu'on les confonde ordinairement. Car il y a bien de la différence entre acquiescer simplement et se porter par amour à ce que l'esprit représente, puisqu'on acquiesce souvent à des choses que l'on voudrait bien qui ne fussent pas et que l'on fuit.

Or, si on considère bien ces choses, on reconnaîtra visiblement que c'est toujours la volonté qui acquiesce, non pas aux choses si elles ne lui sont agréables, mais à la représentation des choses ; et que la raison pour laquelle la volonté acquiesce toujours à la représentation des choses qui sont dans la dernière évidence est, comme nous l'avons déjà dit, qu'il n'y a plus dans ces choses aucun rapport qu'il ait fallu considérer que l'entendement ne l'ait aperçu. De sorte qu'il est comme nécessaire que la volonté cesse de s'agiter et de se fatiguer inutilement, et qu'elle acquiesce avec une pleine assurance qu'elle ne s'est pas trompée, puisqu'il n'y a plus rien vers quoi elle puisse tourner son entendement.

Il faut principalement remarquer que dans l'état où nous sommes, nous ne connaissons les choses qu'imparfaitement, et que par conséquent, il est absolument nécessaire que nous ayons cette liberté d'indifférence par laquelle nous pouvons nous empêcher de consentir.

Pour en reconnaître la nécessité, il faut considérer que nous sommes portés par nos inclinations naturelles vers la vérité et vers la bonté ; de sorte que la volonté ne se portant qu'aux choses dont l'esprit a quelque connaissance, il faut qu'elle se porte à ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté. Mais parce que tout ce qui a l'apparence de la vérité et de la bonté, n'est pas toujours tel qu'il paraît ; il est visible que si la volonté n'était pas libre, et si elle se portait infailliblement et nécessairement à tout ce qui a ces apparences de bonté et de vérité, elle se tromperait presque toujours. D'où on pourrait conclure que l'auteur de son être serait aussi l'auteur de ses égarements et de ses

4 Les géomètres n'aiment pas la vérité, mais la connaissance de la vérité, quoiqu'on le dise autrement.

erreurs.

III. La liberté nous est donc donnée de Dieu afin que nous nous empêchions de tomber dans l'erreur, et dans tous les maux qui suivent de nos erreurs, en ne nous reposant jamais pleinement dans les vraisemblances, mais seulement dans la vérité, c'est-à-dire en ne cessant jamais d'appliquer l'esprit, et de lui commander qu'il examine jusqu'à ce qu'il ait éclairci, et développé tout ce qu'il y a à examiner. Car la vérité ne se trouve presque jamais qu'avec l'évidence, et l'évidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties, et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré.

L'usage donc que nous devons faire de notre liberté, c'est de *nous en servir autant que nous le pouvons* ; c'est-à-dire de ne consentir jamais à quoi que ce soit, jusqu'à ce que nous y soyons comme forcés par des reproches intérieurs de notre raison.

C'est se faire esclave contre la volonté de Dieu que de se soumettre aux fausses apparences de la vérité ; mais c'est obéir à la voix de la vérité éternelle, qui nous parle intérieurement, que de nous soumettre de bonne foi à ces reproches secrets de notre raison qui accompagnent le refus que l'on fait de se rendre à l'évidence. Voici donc deux règles établies sur ce que je viens de dire, lesquelles sont les plus nécessaires de toutes pour les sciences spéculatives et pour la morale, et que l'on peut regarder comme le fondement de toutes les sciences humaines.

IV. Voici la première qui regarde les sciences : *On ne doit jamais donner de consentement entier qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies, qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison* ; c'est-à-dire sans que l'on connaisse clairement qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne voulait pas consentir, ou si l'on voulait étendre son pouvoir sur des choses sur lesquelles elle n'en a plus.

La seconde pour la morale est telle : *On ne doit jamais aimer absolument un bien si l'on peut sans remords ne le point aimer*. D'où il s'ensuit qu'on ne doit rien aimer que Dieu absolument et sans rapport, car il n'y a que lui seul qu'on ne puisse s'abstenir d'aimer de cette sorte sans remords ; c'est-à-dire sans qu'on sache évidemment qu'on fait mal, supposé qu'on le connaisse par la raison ou par la foi.

V. Mais il faut remarquer ici que quand les choses que nous apercevons nous paraissent fort vraisemblables, nous nous trouvons extrêmement portés à les croire ; nous sentons même de la peine quand nous ne nous en laissons pas persuader ; de sorte que si nous n'y prenons bien garde, nous sommes fort en danger d'y consentir, et par conséquent de nous tromper ; car c'est un grand hasard que la vérité se trouve entièrement conforme à la vraisemblance. Et c'est pour cela que j'ai mis expressément dans ces deux règles, qu'il ne faut consentir à rien jusqu'à ce que l'on voie évidemment qu'on ferait mauvais usage de sa liberté, si l'on ne consentait pas.

Or quoi que l'on se sente extrêmement porté à consentir à la vraisemblance, si toutefois on prend le soin de faire réflexion si l'on voit évidemment qu'on est obligé d'y consentir, on trouvera sans doute que non. Car si la vraisemblance est appuyée sur les impressions de nos sens, vraisemblance néanmoins qui n'en mérite pas le nom, alors on se trouvera fort incliné à s'y rendre ; mais on n'en reconnaîtra point d'autre cause que quelque passion, ou l'affection générale que l'on a pour ce qui touche les sens, comme on le verra assez dans la suite.

Mais si la vraisemblance vient de quelque conformité avec la vérité, comme d'ordinaire les connaissances vraisemblables sont vraies, prises dans un certain sens, alors si on fait réflexion sur soi-même, l'on se sentira porté à faire deux choses ; l'une à croire, et l'autre à examiner encore ; mais on ne se trouvera jamais si persuadé, qu'on croie évidemment mal faire, si l'on ne consent pas tout à fait.

Or ces deux inclinations que l'on a à l'égard des choses vraisemblables, sont fort bonnes. Car on peut et on doit donner son consentement aux choses vraisemblables, prises au sens qui porte l'image de la vérité : mais on ne doit pas donner encore un consentement entier, comme nous avons mis dans la règle ; et il faut examiner les côtés et les faces inconnues, afin d'entrer pleinement dans la nature de la chose, et bien distinguer le vrai d'avec le faux ; et alors consentir entièrement si l'évidence nous y oblige.

Il faut donc bien s'accoutumer à distinguer la vérité d'avec la vraisemblance, en s'examinant intérieurement comme je viens d'expliquer : car c'est faute d'avoir eu soin de s'examiner de cette sorte, que nous nous sentons touchés presque de la même manière de deux choses si différentes. Car enfin il est de la dernière conséquence de faire bon usage de sa liberté, en s'abstenant toujours de consentir

aux choses et de les aimer, jusqu'à ce qu'on se sente comme forcé de le faire par la voix puissante de l'auteur de la nature, que j'ai appelée auparavant les reproches de notre raison et les remords de notre conscience.

Tous les devoirs des êtres spirituels, tant des anges que des hommes, consistent principalement dans ce bon usage ; et l'on peut dire sans crainte, que s'ils se servent avec soin de leur liberté, sans se rendre mal à propos esclave du mensonge et de la vanité, ils sont dans le chemin de la plus grande perfection dont ils soient naturellement capables : pourvu néanmoins que leur entendement ne demeure point oisif, qu'ils aient soin de l'exciter continuellement à de nouvelles connaissances, et qu'ils le rendent capable des plus grandes vérités, par des méditations continuelles sur des sujets dignes de son attention.

Car afin de se perfectionner l'esprit, il ne suffit pas de faire toujours usage de sa liberté, en ne consentant jamais à rien, comme ces personnes qui font gloire de ne rien savoir, et de douter de toutes choses. Il ne faut pas aussi consentir à tout, comme plusieurs autres qui ne craignent rien tant que d'ignorer quelque chose, et qui prétendent tout savoir. Mais il faut faire un si bon usage de son entendement, par des méditations continuelles, qu'on se trouve souvent en état de pouvoir consentir à ce qu'il nous représente sans aucune crainte de se tromper.

Chapitre III.

I. Réponse à quelques objections. — II. Remarques sur ce qu'on a dit de la nécessité de l'évidence.

I. Il n'est pas fort difficile de deviner que la pratique de la première règle, dont je viens de parler dans le chapitre précédent, ne plaira pas à tout le monde, mais principalement à ces savants imaginaires qui prétendent tout savoir et qui ne savent jamais rien, qui se plaisent à parler hardiment des choses les plus difficiles, et qui certainement ne connaissent pas les plus faciles.

Ils ne manqueront pas de dire avec Aristote, que ce n'est que dans les mathématiques qu'il faut chercher une entière certitude ; mais que la morale et la physique sont des sciences où la seule probabilité suffit, que Descartes a eu grand tort de vouloir traiter de la physique, comme de la géométrie, et que c'est pour cette raison qu'il n'y a pas réussi, qu'il est impossible aux hommes de connaître la nature ; que ses ressorts et ses secrets sont impénétrables à l'esprit humain ; et une infinité d'autres belles choses, qu'ils débitent avec pompe et magnificence, et qu'ils appuient de l'autorité d'une foule d'auteurs, dont ils font gloire de savoir les noms, et de citer quelque passage.

Je voudrais fort prier ces messieurs de ne parler plus de ce qu'ils avouent eux-mêmes qu'ils ne savent pas ; et d'arrêter les mouvements ridicules de leur vanité, en cessant de composer de si gros volumes sur des matières qui, selon leur propre aveu, leur sont inconnues.

Mais que ces personnes examinent sérieusement, s'il n'est pas absolument nécessaire, ou de tomber dans l'erreur, ou de ne donner jamais un consentement entier, qu'à des choses entièrement évidentes : si la vérité n'accompagne pas toujours la géométrie, à cause que les géomètres observent cette règle ; et si les erreurs où quelques-uns sont tombés touchant la quadrature du cercle, la duplication du cube, et quelques autres problèmes fort difficiles, ne viennent pas de quelque précipitation et de quelque entêtement, qui leur a fait prendre la vraisemblance pour la vérité.

Qu'ils considèrent aussi d'un autre côté, si la fausseté et la confusion ne règnent pas dans la philosophie ordinaire, à cause que les philosophes se contentent d'une vraisemblance fort facile à trouver, et si commode pour leur vanité et pour leurs intérêts. N'y trouve-t-on pas presque partout une infinie diversité de sentiments sur les mêmes sujets, et par conséquent une infinité d'erreurs ? Cependant un très-grand nombre de disciples se laissent séduire, et se soumettent aveuglément à l'autorité de ces philosophes, sans comprendre même leurs sentiments.

Il est vrai qu'il y en a quelques-uns qui reconnaissent, après vingt ou trente années de temps perdu, qu'ils n'ont rien appris dans leur lectures, mais il ne leur plaît pas de nous le dire avec sincérité. Il faut auparavant qu'ils aient prouvé à leur mode qu'on ne peut rien savoir, et puis après ils le confessent, parce qu'alors ils croient le pouvoir faire, sans qu'on se moque de leur ignorance.

On aurait toutefois assez de sujet de s'en divertir et d'en rire, si on leur faisait avec adresse des demandes sur le progrès de leur belle érudition ; et s'ils se mettaient en humeur de nous déclarer en détail toutes les fatigues qu'ils ont endurées pour l'acquérir.

Mais quoique cette docte et profonde ignorance mérite d'être raillée, il semble plus à propos de l'épargner et d'avoir compassion de ceux qui ont consumé tant d'années pour ne rien apprendre, que cette fausse proposition ennemie de toute science et de toute vérité, qu'*on ne peut rien savoir*.

Puis donc que la règle que j'ai établie est si nécessaire dans la recherche de la vérité, comme nous venons de voir, que l'on ne trouve point à redire qu'on la propose. Et que ceux qui ne veulent pas prendre la peine de l'observer ne condamnent pas au moins un auteur aussi illustre qu'est M. Descartes, à cause qu'il l'a suivie ou qu'il a fait tous ses efforts pour la suivre. Ils ne le condamneraient pas si hardiment s'ils connaissaient celui de qui ils portent un jugement si téméraire, et s'ils ne lisaient point ses ouvrages comme des fables et des romans, qu'on lit pour se divertir, et sur lesquels on ne médite pas pour s'instruire. S'ils méditaient avec cet auteur, ils trouveraient encore dans eux-mêmes quelques notions et quelques semences des vérités qu'il enseigne, qui pourraient se développer malgré le poids incommode de leur fausse érudition.

Le maître qui nous enseigne intérieurement veut que nous l'écoutions plutôt que l'autorité des plus grands philosophes ; il se plaît à nous instruire, pourvu que nous soyons appliqués à ce qu'il nous dit. C'est par la méditation, et par une attention fort exacte, que nous l'interrogeons, et c'est par une certaine conviction intérieure, et par ces reproches secrets qu'il fait à ceux qui ne rendent pas, qu'il nous répond.

Il faut lire de telle sorte les ouvrages d'hommes qu'on n'attende point d'être instruit par les hommes. Il faut interroger celui qui éclaire le monde afin qu'il nous éclaire avec le reste du monde ; et s'il ne nous

éclaire pas après que nous l'aurons interrogé, ce sera sans doute que nous l'aurons mal interrogé.

Soit donc qu'on lise Aristote, soit qu'on lise Descartes, il ne faut croire d'abord ni Aristote ni Descartes ; mais il faut seulement méditer comme ils ont fait ou comme ils ont dû faire, avec toute l'attention dont on est capable, et ensuite obéir à la voix de notre maître commun, et nous soumettre de bonne foi à la conviction intérieure, et à ces mouvemens que l'on sent en méditant.

C'est après cela qu'il est permis de former un jugement pour ou contre les auteurs. Mais c'est après avoir ainsi digéré les principes de la philosophie de Descartes et d'Aristote, qu'on rejette l'un et qu'on approuve l'autre ; que l'on peut même assurer du dernier qu'on n'expliquera jamais aucun phénomène de la nature, par les principes qui lui sont particuliers, comme ils n'y ont encore de rien servi depuis deux mille ans, quoique sa philosophie ait été l'étude des plus habiles gens dans presque toutes les parties du monde : et qu'au contraire, on peut dire hardiment de l'autre, qu'il a pénétré ce qui paraissait le plus caché aux yeux des hommes, et qu'il leur a montré un chemin très-sûr pour découvrir toutes les vérités qu'un entendement limité peut comprendre.

Mais, sans nous arrêter au sentiment qu'on peut avoir de ces deux philosophes et de tous les autres, regardons-les toujours comme des hommes, et que les sectateurs d'Aristote ne trouvent pas à redire, si après avoir marché pendant tant de siècles dans les ténèbres, sans se trouver plus avancé qu'on était auparavant, on veut enfin voir clair à ce qu'on fait, et si après s'être laissé mener comme des aveugles on se souvient que l'on a des yeux avec lesquels on veut essayer de se conduire.

Soyons donc pleinement convaincus que cette règle : *qu'il ne faut jamais donner un consentement entier, qu'aux choses qu'on voit avec évidence*, est la plus nécessaire de toutes les règles dans la recherche de la vérité ; et n'admettons dans notre esprit pour vrai que ce qui nous paraît dans l'évidence qu'elle demande. Il faut que nous en soyons persuadés pour nous défaire de nos préjugés ; et il est absolument nécessaire que nous soyons entièrement délivrés de nos préjugés pour entrer dans la connaissance de la vérité ; parce qu'il faut absolument que l'esprit soit purifié avant que d'être éclairé : *Sapientia prima stultitia caruisse*.

II. Mais avant que de finir ce chapitre il faut remarquer trois choses. La première est que je ne parle point ici des choses de la foi que l'évidence n'accompagne pas, comme les sciences naturelles, dont il semble que la raison est que nous ne pouvons apercevoir les choses que par les idées que nous en avons. Or Dieu ne nous a donné des idées que selon les besoins que nous en avons pour nous conduire dans l'ordre naturel des choses, selon lequel il nous a créés. De sorte que les mystères de la foi étant d'un ordre surnaturel, il ne faut pas s'étonner si nous n'en avons pas l'évidence puisque nous n'en avons pas même d'idées : parce que nos âmes sont créées en vertu du décret général, par lequel nous avons toutes les notions qui nous sont nécessaires, et les mystères de la foi n'ont été établis que par l'ordre de la grâce qui, selon notre manière ordinaire de concevoir, est un décret postérieur à cet ordre de la nature⁵.

Il faut donc distinguer les mystères de la foi des choses de la nature. Il faut se soumettre également à la foi et à l'évidence ; mais dans les choses de la foi il ne faut point chercher d'évidence, comme dans celles de la nature il ne faut point s'arrêter à la foi, c'est-à-dire à l'autorité des philosophes. En un mot, pour être fidèle, il faut croire aveuglément, mais pour être philosophe il faut voir évidemment.

On ne laisse pas de tomber d'accord qu'il y a encore des vérités outre celles de la foi, dont on aurait tort de demander des démonstrations incontestables, comme sont celles qui regardent des faits d'histoire, et d'autres choses qui dépendent de la volonté des hommes. Car il y a deux sortes de vérités, les unes sont *nécessaires* et les autres *contingentes*. J'appelle vérités nécessaires celles qui sont immuables par leur nature et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu, laquelle n'est point sujette aux changements. Toutes les autres sont des vérités *contingentes*. Les mathématiques, la métaphysique, et même une grande partie de la physique et de la morale contiennent des vérités nécessaires. L'histoire, la grammaire, le droit particulier ou les coutumes, et plusieurs autres qui dépendent de la volonté changeante des hommes, ne contiennent que des vérités *contingentes*.

On demande donc qu'on observe exactement la règle que l'on vient d'établir dans la recherche des vérités nécessaires, dont la connaissance peut être appelée science, et l'on doit se contenter de la plus grande vraisemblance dans l'histoire qui comprend les choses

5 Voy. les *Éclaircissements*.

contingentes. Car on peut généralement appeler du nom d'histoire la connaissance des langues, des coutumes et même celles des différentes opinions des philosophes, quand on ne les a apprises que par mémoire et sans en avoir eu d'évidence ni de certitude.

La seconde chose qu'il faut remarquer, est que dans la morale, la politique, la médecine et dans toutes les sciences qui sont de pratique, on est obligé de se contenter de la vraisemblance, non pour toujours, mais pour un temps ; non parce qu'elle satisfait l'esprit, mais parce que le besoin presse, et que si l'on attendait pour agir qu'on se fit entièrement assuré du succès, souvent l'occasion se perdrait. Mais quoiqu'il arrive qu'il faille agir, l'on doit en agissant douter du succès des choses que l'on exécute, et il faut tâcher de faire de tels progrès dans ces sciences, qu'on puisse dans les occasions agir avec plus de certitude ; car ce devrait être là la fin ordinaire de l'étude et de l'emploi de tous les hommes qui font usage de leur esprit.

La troisième chose enfin, c'est qu'il ne faut pas mépriser absolument les vraisemblances, parce qu'il arrive ordinairement que plusieurs, jointes ensemble, ont autant de force pour convaincre que des démonstrations très-évidentes. Il s'en trouve une infinité d'exemples dans la physique et dans la morale, de sorte qu'il est souvent à propos d'en amasser un nombre suffisant sur les matières qu'on ne peut démontrer autrement, afin de pouvoir trouver la vérité qu'il serait impossible de découvrir d'une autre manière.

Il faut que j'avoue encore ici que la loi que j'impose est bien rigoureuse, qu'une infinité de gens aimeront mieux ne raisonner jamais que de raisonner à ces conditions ; qu'on ne courra pas si vite avec des circonspections si incommodes. Mais il faut aussi que l'on m'accorde qu'on marchera avec sûreté en la suivant ; que jusqu'à présent pour avoir couru trop vite on a été obligé de retourner sur ses pas ; et même un grand nombre de personnes conviendront avec moi, que puisque M. Descartes a découvert en trente années plus de vérités que tous les autres philosophes, à cause qu'il s'est soumis à cette loi ; si plusieurs personnes philosophaient comme lui, on pourrait savoir avec le temps la plupart des choses qui sont nécessaires pour vivre heureux, autant qu'on le peut sur une terre que Dieu a maudite.

Chapitre IV.

I. Des causes occasionnelles de l'erreur, et qu'il y en a cinq principales. — II. Dessein général de tout l'ouvrage, et dessein particulier du premier livre.

Nous venons de voir qu'on ne tombe dans l'erreur, que parce que l'on ne fait pas l'usage qu'on devrait faire de sa liberté ; que c'est faute de modérer l'empressement et l'ardeur de la volonté pour les seules apparences de la vérité, qu'on se trompe, et que l'erreur ne consiste que dans un consentement de la volonté qui a plus d'étendue que la perception de l'entendement, puisqu'on ne se tromperait point si l'on ne jugeait simplement que de ce que l'on voit.

I. Mais, quoiqu'à proprement parler il n'y ait que le mauvais usage de la liberté qui soit cause de l'erreur, on peut dire néanmoins que nous avons beaucoup de facultés qui sont cause de nos erreurs, non pas causes véritables, mais causes qu'on peut appeler *occasionnelles*. Toutes nos manières d'apercevoir nous sont autant d'occasions de nous tromper. Car puisque nos faux jugements renferment deux choses, le consentement de la volonté, et la perception de l'entendement ; il est bien clair que toutes nos manières d'apercevoir nous peuvent donner quelque occasion de nous tromper, puisqu'elles nous peuvent porter à des consentements précipités !

Or, parce qu'il est nécessaire de faire d'abord sentir à l'esprit ses faiblesses et ses égarements, afin qu'il entre dans de justes désirs de s'en délivrer, et qu'il se défasse avec plus de facilités de ses préjugés, on va tâcher de faire une division exacte de ses manières d'apercevoir, qui seront comme autant de chefs à chacun desquels on rapportera dans la suite les différentes erreurs auxquelles nous sommes sujets.

L'âme peut apercevoir les choses en trois manières, par

l'entendement pur, par *l'imagination*, par les *sens*.

Elle aperçoit par *l'entendement pur* les choses spirituelles, les universelles, les notions communes, l'idée de la perfection, celle d'un être infiniment parfait, et généralement toutes ses pensées lorsqu'elle les connaît par la réflexion qu'elle fait sur soi. Elle aperçoit même par *l'entendement pur* les choses matérielles, l'étendue avec ses propriétés ; car il n'y a que *l'entendement pur* qui puisse apercevoir un cercle et un carré parfait, une figure de mille côtés, et choses semblables. Ces sortes de perceptions s'appellent *pures intellections*, ou pures perceptions, parce qu'il n'est point nécessaire que l'esprit forme des images corporelles dans le cerveau pour se représenter toutes ces choses.

Par *l'imagination*, l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsqu'étant absents, elle se les rend présents en s'en formant des images dans le cerveau. C'est de cette manière qu'on imagine toutes sortes de figures, un cercle, un triangle, un visage, un cheval, des villes et des campagnes, soit qu'on les ait déjà vues ou non. Ces sortes de perceptions se peuvent appeler *imaginations*, parce que l'âme se représente ces objets en s'en formant des images dans le cerveau ; et parce qu'on ne peut pas se former des images des choses spirituelles, il s'ensuit que l'âme ne les peut pas imaginer ; ce que l'on doit bien remarquer.

Enfin l'âme n'aperçoit par les *sens* que les objets sensibles et grossiers, lorsqu'étant présents ils font impression sur les organes extérieurs de son corps et que cette impression se communique jusqu'au cerveau, ou, lorsqu'étant absents, le cours des esprits animaux fait dans le cerveau une semblable impression. C'est ainsi qu'elle voit des plaines et des rochers présents à ses yeux, qu'elle connaît la dureté du fer, et la pointe d'une épée et choses semblables ; et ces sortes de sensations s'appellent *sentiments* ou *sensations*.

L'âme n'aperçoit donc rien qu'en ces trois manières ; ce qu'il est facile de voir si l'on considère que les choses que nous apercevons sont spirituelles ou matérielles. Si elles sont spirituelles, il n'y a que *l'entendement pur* qui les puisse connaître ; que si elles sont matérielles, elles seront présentes ou absentes. Si elles sont absentes, l'âme ne se les représente ordinairement que par *l'imagination* ; mais si elles sont présentes, l'âme peut les apercevoir par les impressions qu'elles font sur ses sens ; et ainsi nos âmes n'aperçoivent les choses

qu'en trois manières, par l'*entendement pur*, par l'*imagination* et par les *sens*.

On peut donc regarder ces trois facultés comme de certains chefs auxquels on peut rapporter les erreurs des hommes et les causes de ces erreurs, et éviter ainsi la confusion où leur grand nombre nous jetterait infailliblement si nous voulions en parler sans ordre.

Mais nos *inclinations* et nos *passions* agissent encore très-fortement sur nous ; elles éblouissent notre esprit par de fausses lueurs, et elles le couvrent et le remplissent de ténèbres. Ainsi nos inclinations et nos passions nous engagent dans un nombre infini d'erreurs lorsque nous suivons ce faux jour et cette lumière trompeuse qu'elles produisent en nous. On doit donc les considérer, avec les trois facultés de l'esprit, comme des sources de nos égarements et de nos fautes, et joindre aux erreurs des sens, de l'imagination et de l'entendement pur celles que l'on peut attribuer aux passions et aux inclinations naturelles. Ainsi l'on peut rapporter toutes les erreurs des hommes et leurs causes à cinq chefs, et on les traitera selon cet ordre.

II. Premièrement, on parlera des *erreurs des sens* : secondement, des *erreurs de l'imagination* : en troisième lieu, des *erreurs de l'entendement pur* ; en quatrième lieu, des *erreurs des inclinations* ; en cinquième lieu, des *erreurs des passions* ; enfin, après avoir essayé de délivrer l'esprit des erreurs auxquelles il est sujet, on donnera une *méthode générale* pour se conduire dans la recherche de la vérité.

III. Nous allons commencer à expliquer les erreurs de nos sens, ou plutôt les erreurs où nous tombons en ne faisant pas l'usage que nous devrions faire de nos sens, et nous ne nous arrêterons pas tant aux erreurs particulières, qui sont presque infinies, qu'aux causes générales de ces erreurs et aux choses que l'on croit nécessaires pour la connaissance de la nature de l'esprit humain.