

Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Préface

D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir au moins confusément dans l'assemblage. C'est ainsi que la coutume fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps. Ce n'est pas que ce mouvement ne frappe toujours nos organes, et qu'il ne se passe encore quelque chose dans l'âme qui y réponde, à cause de l'harmonie de l'âme et du corps ; mais les impressions qui sont dans l'âme et dans le corps, destituées des attraits de la nouveauté, ne sont pas assez fortes pour s'attirer notre attention et notre mémoire, qui ne s'attachent qu'à des objets plus occupants. Toute attention demande de la mémoire, et quand nous ne sommes point avertis pour ainsi dire de prendre garde à quelques-unes de nos propres perceptions présentes, nous les laissons passer sans réflexion et même sans les remarquer. Mais si quelqu'un nous en avertit incontinent et nous fait remarquer par exemple quelque bruit qu'on vient d'entendre, nous nous en souvenons et nous nous apercevons d'en avoir eu tantôt quelque sentiment. Ainsi c'étaient des perceptions dont nous ne nous étions pas aperçus incontinent, l'aperception ne venant dans ce cas d'avertissement qu'après quelque intervalle, pour petit qu'il soit. Et pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelques petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. D'ailleurs, on ne dort jamais si profondément qu'on n'ait quelque sentiment faible et confus, et on ne serait jamais éveillé par le plus grand bruit du monde, si on n'avait quelque perception de son commencement qui est petit, comme on ne romprait jamais une corde par le plus grand effort du monde, si elle n'était tendue et allongée un peu par des moindres efforts, quoique cette petite extension qu'ils font ne paraisse pas (...) Ce sont ces petites perceptions qui nous déterminent en bien des rencontres sans qu'on y pense, et qui trompent le vulgaire par l'apparence d'une indifférence

d'équilibre, comme si nous étions indifférents de tourner par exemple à droite ou à gauche.

Ibid, II, ch.1

Toutes les impressions ont leur effet, mais tous les effets ne sont pas toujours notables ; quand je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions, dont je ne m'aperçois pas, et qui rendent un mouvement un peu plus malaisé que l'autre. Toutes nos actions indélibérées sont des résultats d'un concours de petites perceptions, et même nos coutumes et passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent : car ces habitudes naissent peu à peu, et par conséquent sans les petites perceptions on ne viendrait point à ces dispositions notables. J'ai déjà remarqué que celui qui nierait ces effets dans la morale imiterait des gens mal instruits qui nient les corpuscules insensibles dans la physique : et cependant je vois qu'il y en a parmi ceux qui parlent de, la liberté qui, ne prenant pas garde à ces impressions insensibles, capables de faire pencher la balance, s'imaginent une entière indifférence dans les actions morales, comme celle de l'âne de Buridan mi-parti entre deux prés (...) En un mot, c'est une grande source d'erreurs de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme que celles dont elle s'aperçoit.

Malebranche *Recherche de la vérité, X^e Eclaircissement*

Il n'y a personne qui ne convienne que tous les hommes sont capables de connaître la vérité ; et les philosophes même les moins éclairés demeurent d'accord que l'homme participe à une certaine Raison qu'ils ne déterminent pas. C'est pourquoi ils le définissent *animal RATIONIS particeps*¹ : car il n'y a personne qui ne sache du moins confusément que la différence essentielle² de l'homme consiste dans l'union nécessaire qu'il a avec la Raison universelle, quoiqu'on ne sache pas ordinairement quel est celui qui renferme cette Raison et qu'on se mette fort peu en peine de le découvrir. Je vois par exemple que deux fois deux font quatre, et qu'il faut préférer son ami à son chien ; et je suis certain qu'il n'y a point d'homme au monde qui ne le puisse voir aussi bien que moi. Or je ne vois point ces vérités dans l'esprit des autres, comme les autres ne les voient point dans le mien. Il est donc nécessaire qu'il y ait une Raison universelle qui m'éclaire, et tout ce qu'il y a d'intelligences. Car si la raison que je consulte n'était pas la même qui répond aux Chinois, il est évident que je ne pourrais pas être aussi assuré que je le suis que les Chinois voient les mêmes vérités que je vois. Ainsi la Raison que nous consultons quand nous rentrons dans nous-mêmes est une Raison universelle. Je dis quand nous rentrons dans nous-mêmes, car je ne parle pas ici de la raison que suit un homme passionné. Lorsqu'un homme préfère la vie de son cheval à celle de son cocher, il a ses raisons, mais ce sont des raisons particulières dont tout homme raisonnable a horreur. Ce sont des raisons qui dans le fond ne sont pas raisonnables, parce qu'elles ne sont pas conformes à la souveraine Raison, ou à la Raison universelle que tous les hommes consultent. Je suis certain que les idées des choses sont immuables, et que les vérités et les lois éternelles sont nécessaires : il est impossible qu'elles ne soient pas telles qu'elles sont. Or je ne vois rien en moi d'immuable ni de nécessaire : je puis n'être point, ou n'être pas tel que je suis ; il peut y avoir des esprits qui ne me ressemblent pas ; et cependant, je suis certain qu'il ne peut y avoir d'esprits qui voient des vérités et des lois différentes de celles que je vois : car tout esprit voit nécessairement que deux fois deux font quatre, et qu'il faut préférer son ami à son chien. Il faut donc conclure que la raison que tous les esprits consultent est une Raison immuable et nécessaire.

De plus il est évident que cette même Raison est infinie. L'esprit de l'homme conçoit clairement qu'il y a ou qu'il peut y avoir un nombre infini de triangles, de tétragones, de pentagones intelligibles, et d'autres semblables figures. Non seulement il conçoit que les idées des figures ne lui manqueront jamais, et qu'il en découvrira toujours de nouvelles, quand même il ne s'appliquerait qu'à ces sortes d'idées pendant toute l'éternité : il aperçoit même l'infini dans l'étendue, car il ne peut douter que l'idée qu'il a de l'espace ne soit inépuisable (...) Je pourrais apporter beaucoup de semblables exemples dont on peut conclure non seulement que l'esprit de l'homme est borné, mais que la Raison qu'il consulte est infinie.

¹ « Animal participant à la RAISON »

² La propriété qui, dans un même genre, différencie l'espèce : ici, « rationnel » dans le genre « animal ».

Je crois que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le soleil, les étoiles, et une infinité d'objets hors de nous ; et il n'est pas vraisemblable que l'âme sorte du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objets. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil par exemple, n'est pas le soleil, mais quelque chose qui est intimement unie à notre âme ; et c'est ce que j'appelle *idée*. Ainsi par ce mot *idée*, je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet.

Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit aperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente, il n'est pas possible d'en douter : mais il n'est pas nécessaire qu'il y ait au-dehors quelque chose de semblable à cette idée.

Car il arrive très souvent que l'on aperçoit des choses qui ne sont point, et qui même n'ont jamais été ; ainsi l'on a souvent dans l'esprit des idées réelles de choses qui ne furent jamais. Lorsqu'un homme, par exemple, imagine une montagne d'or, il est absolument nécessaire que l'idée de cette montagne soit réellement présente à son esprit. Lorsqu'un fou, ou un homme qui a la fièvre chaude ou qui dort, voit comme devant ses yeux quelque animal, il est constant que ce qu'il voit n'est pas rien, et qu'ainsi l'idée de cet animal existe véritablement : mais cette montagne d'or et cet animal ne furent jamais.

Cependant les hommes étant comme naturellement portés à croire qu'il n'y a que les objets corporels qui existent, ils jugent de la réalité et de l'existence des choses tout autrement qu'ils devraient. Car dès qu'ils sentent un objet, ils veulent qu'il soit très certain que cet objet existe, quoiqu'il arrive souvent qu'il n'y ait rien au-dehors. Ils veulent outre cela, que cet objet soit tout de même comme ils le voient, ce qui n'arrive jamais. Mais pour l'idée qui existe nécessairement, et qui ne peut être autre qu'on la voit, ils jugent d'ordinaire sans réflexion que ce n'est rien, comme si les idées n'avaient pas un fort grand nombre de propriétés : comme si l'idée d'un carré, par exemple, n'était pas bien différente de celle d'un cercle ou de quelque nombre, et ne représentait pas des choses tout à fait différentes ; ce qui ne peut jamais arriver au néant, puisque le néant n'a aucune propriété. Il est donc indubitable que les idées ont une existence très réelle. Mais examinons quelle est leur nature et leur essence, et voyons ce qui peut être dans l'âme capable de lui représenter toutes choses.

Malebranche, *Recherche de la vérité*, III-II-1

Antoine Arnaud, *Vraies et fausses idées*, ch.4

Passage à introduire et expliquer : de « nous avons une pente naturelle » (p.2) jusqu'à la fin.

Comme tous les hommes ont été d'abord enfants, et qu'alors ils n'étaient presque occupés que de leur corps, et de ce qui frappait leurs sens, ils ont été longtemps sans connaître d'autre vue que la vue corporelle, qu'ils attribuaient à leurs yeux³. Et ils n'ont pu s'empêcher de remarquer deux choses dans cette vue. L'une, qu'il fallait que l'objet fût devant nos yeux, afin que nous le pussions voir, ce qu'ils ont appelé *présence* ; et c'est ce qui leur a fait regarder cette présence de l'objet comme une condition nécessaire pour voir. L'autre, qu'on voyait aussi quelquefois les choses visibles dans les miroirs, ou dans l'eau, ou d'autres choses qui nous le représentaient ; et alors ils ont cru, quoique par erreur, que ce n'était pas les corps mêmes que l'on voyait mais leurs images. Voilà la seule idée qu'ils ont eue longtemps de ce qu'ils ont appelé voir, d'où il est arrivé qu'ils se sont accoutumés, par une longue habitude, à joindre à l'idée de ce mot l'une ou l'autre de ces deux circonstances : de la présence de l'objet dans la vue directe ; ou de voir seulement l'objet par son image, dans la vue réfléchie par des miroirs. Or on sait assez la peine qu'on a de séparer les idées qui ont accoutumé de se trouver ensemble dans notre esprit, et que c'est une des causes les plus ordinaires de nos erreurs.

Mais les hommes avec le temps se sont aperçus qu'ils connaissaient diverses choses, qu'ils ne pouvaient voir par leurs yeux, ou parce qu'elles étaient trop petites, ou parce qu'elles n'étaient pas visibles, comme l'air, ou parce qu'elles étaient trop éloignées, comme les villes des pays étrangers où nous n'avons jamais été. C'est ce qui les a obligés de croire qu'il y avait des choses que nous voyons par l'esprit, et non par les yeux. Ils eussent mieux fait s'ils eussent conclu qu'ils ne voyaient rien par les yeux, mais tout par l'esprit, quoiqu'en différentes manières. Mais il leur a fallu bien du temps pour en venir jusque là. Quoiqu'il en soit, s'étant imaginé que la vue de l'esprit était à peu près semblable à celle qu'ils avaient attribuée aux yeux, ils n'ont pas manqué, comme c'est l'ordinaire, de transférer ce mot à l'esprit avec les mêmes conditions qu'ils s'étaient imaginé qui l'accompagnaient, quand ils l'appliquaient aux yeux.

La première était la présence de l'objet. Car ils n'ont point douté, et ils ont pris pour un principe certain, aussi bien au regard de l'esprit que des yeux, qu'il fallait qu'un objet fût présent pour être vu. Mais, quand les Philosophes⁴, c'est-à-dire, ceux qui croyaient connaître mieux la nature que le vulgaire, et qui n'avaient pas laissé de se laisser prévenir par ce principe, sans l'avoir jamais bien examiné, ont voulu s'en servir pour expliquer la vue de l'esprit, ils se sont trouvés bien empêchés. Car quelques-uns avaient reconnu que l'âme était immatérielle, et les autres, qui la croyaient corporelle, la regardaient comme une matière subtile, enfermée dans le corps, dont elle ne pouvait pas sortir pour aller trouver les objets de dehors, ni les objets de dehors s'aller joindre à elle. Comment donc les pourra-t-elle voir, puisqu'un objet ne peut être vu s'il n'est présent ? Pour sortir de cette difficulté, ils ont eu recours à l'autre manière de voir, qu'ils avaient aussi accoutumé d'appliquer à ce mot au regard de la vue corporelle, qui est de voir les choses, non par elles-mêmes, mais par leurs images, comme quand on voit les corps dans des miroirs. Car, comme j'ai déjà dit, ils croyaient, et presque tout le monde le croit encore, que ce n'est pas alors les corps que l'on voit, mais seulement leurs images. Ils s'en sont tenus là ; et ce préjugé a eu tant de force sur leur esprit, qu'ils n'ont pas cru qu'il y eût seulement le moindre sujet de douter que cela ne fût ainsi. De sorte que, le supposant comme une vérité certaine et incontestable, ils ne se sont plus mis en peine que de chercher qu'elles pouvaient être ces images ou ces *êtres représentatifs* des corps, dont l'esprit avait besoin pour apercevoir les corps.

Une autre chose, qui revient néanmoins à ce que nous venons de dire, et n'en est guère

³ Allusion au thème cartésien des préjugés de l'enfance : voir par ex. *Principes*, I, art. 1 et 71.

⁴ Probablement les aristotéliens scolastiques. Mais ce développement reste à un tel degré de généralité qu'il est difficile de déterminer si Arnauld pense à des doctrines et des auteurs précis. Il s'agit moins d'une enquête historique que d'une explication génétique qui exhibe les causes de l'erreur de Malebranche. Ce dernier n'a fait que radicaliser des tendances toujours à l'oeuvre et exprimer en contexte cartésien des préjugés en quelque manière invariants.

différente, a encore fortifié ce préjugé. C'est que [nous avons une pente naturelle à vouloir connaître les choses par des exemples et des comparaisons ; parce que, si on y prend garde, on reconnaîtra que l'on a toujours de la peine à croire ce qui est singulier, et dont on ne peut donner d'exemple. Lors donc que les hommes ont commencé à s'apercevoir que nous voyons les choses par l'esprit, au lieu de se consulter eux-mêmes, et de prendre garde à ce qu'ils voyaient clairement se passer dans leur esprit, quand ils connaissaient les choses, ils se sont imaginé qu'ils l'entendraient mieux par quelque comparaison. Et parce que, depuis la plaie du péché⁵, l'amour que nous avons pour le corps nous y applique davantage, ce qui nous fait croire que nous connaissons beaucoup mieux et plus facilement les choses corporelles que les spirituelles, c'est dans les corps qu'ils ont cru devoir chercher quelque comparaison, propre à leur faire comprendre comment nous voyons par l'esprit tout ce que nous concevons, et principalement les choses matérielles. Et ils n'ont pas pris garde que ce n'était pas le moyen d'éclaircir, mais plutôt d'obscurcir, ce qui leur eût été très clair, s'ils se fussent contentés de le considérer en eux-mêmes. Car l'esprit et le corps étant deux natures tout à fait distinctes, et comme opposées, et dont par conséquent les propriétés ne doivent rien avoir de commun, on ne peut que se brouiller en voulant expliquer l'une par l'autre ; et c'est aussi une des sources les plus générales de nos erreurs de ce qu'en mille rencontres nous appliquons au corps les propriétés de l'esprit, et à l'esprit les propriétés du corps.

Quoi qu'il en soit, ils n'ont pas été assez éclairés pour éviter cet écueil. Ils ont voulu à toute force avoir une comparaison prise du corps, pour faire mieux entendre (à ce qu'ils croyaient) et à eux-mêmes et aux autres, comment notre esprit pouvait voir les choses matérielles. Car c'est ce qu'ils trouvaient, et ce qu'on trouve encore, de plus difficile à comprendre. Et ils n'ont pas eu de peine à la trouver. Elle s'est offerte comme d'elle-même, par cette autre prévention qu'il doit y avoir au moins beaucoup de ressemblance entre les choses qui ont un même nom. Or ils avaient donné, comme j'ai déjà remarqué, le même nom à la vue corporelle et à la vue spirituelle, et c'est ce qui les a fait raisonner ainsi : il faut qu'il se passe quelque chose d'à peu près semblable dans la vue de l'esprit que dans la vue du corps ; or dans cette dernière nous ne pouvons voir que ce qui est présent, c'est-à-dire, ce qui est devant nos yeux ; ou si nous voyons quelquefois les choses qui ne sont pas devant nos yeux, ce n'est que par des images qui nous les représentent ; il faut donc que c'en soit de même dans la vue de l'esprit. Il ne leur en a pas fallu davantage pour se faire un principe certain de cette maxime : que nous ne voyons par notre esprit que les objets qui sont présents à notre âme, ce qu'ils n'ont pas entendu d'une *présence objective*, selon laquelle une chose n'est objectivement dans notre esprit que parce que notre

⁵ C'est-à-dire le péché originel. Arnauld donne des conséquences de cet événement une interprétation classique chez les philosophes et théologiens du XVIIe siècle : le règne de la concupiscence se traduit par un intérêt majoré pour les corps, les choses matérielles, et un désintérêt pour les choses spirituelles et divines.

esprit la connaît ; de sorte que ce n'est qu'exprimer la même chose diversement que de dire qu'une chose est objectivement dans notre esprit (et par conséquent *lui est présente*), et qu'elle est connue de notre esprit. Ce n'est pas ainsi qu'ils ont pris ce mot de *présence* ; mais ils l'ont entendu d'une présence préalable à la perception de l'objet, et qu'ils ont jugée nécessaire afin qu'il fût en état de pouvoir être aperçu, comme ils avaient trouvé, à ce qu'il leur semblait, que cela était nécessaire dans la vue. Et de là ils ont passé bien vite dans l'autre principe : que tous les corps, que notre âme connaît, ne pouvant pas lui être présents par eux-mêmes, il fallait qu'ils lui fussent présents par des images qui les représentassent. Et les Philosophes se sont encore plus fortifiés que le peuple dans cette opinion, parce qu'ils avaient la même pensée au regard de la vue corporelle, s'étant imaginé que nos yeux-mêmes n'aperçoivent leurs objets que par des images qu'ils ont appelées des espèces intentionnelles⁶, dont ils croyaient avoir une preuve convaincante, par ce qui arrive dans une chambre, lorsque l'ayant toute fermée à la réserve d'un seul trou, et ayant mis au devant de ce trou un verre en forme de lentille, on étend derrière à certaine distance un linge blanc, sur qui la lumière, qui vient de dehors, forme ces images, qui représentent parfaitement à ceux qui sont dans la chambre les objets de dehors, qui sont vis-à-vis⁷...

⁶ Théorie que les cartésiens attribuaient classiquement aux scolastiques, mais le reproche ici avancé porterait tout aussi bien contre les simulacres des Epicuriens ou les *eidola* de Démocrite (pour la critique cartésienne des espèces intentionnelles, voir par ex. *Dioptrique*, I, AT 6, p.85, *Sixièmes Réponses*, point 9 ; en *RV*, III, II, 2, qu'Arnauld cite plus bas dans ce ch., Malebranche refuse également cette théorie).

⁷ Cette allusion au dispositif de la chambre obscure (dont parle également Descartes : *Dioptrique*, 5, AT 6, p.114-115) ne permet pas davantage de déterminer précisément à qui pense Arnauld : il peut s'agir de philosophes renaissants, souvent praticiens de la *camera obscura*, mais aussi des médiévaux qui (hors la lentille) connaissaient ce dispositif. Voir J. H. Hammond, *The Camera Obscura : A Chronicle*, Bristol, Adam Hilger, 1981, notamment p.1-20 pour la période qui va du XIIIe au XVIIe siècle. Voir aussi les analyses consacrées à la polémique entre Arnauld et Malebranche par P. Hamou, *Voir et connaître à l'âge classique*, Paris, PUF, 2002, p.114-120.

Faire le plan détaillé du texte suivant :

DU PRINCIPE D'INDIVIDUATION.

Mais le même corps peut, à différents moments, être comparé avec lui-même. D'où il émerge une grande controverse entre les philosophes à propos du *principe d'individuation (beginning of individuation)*, à savoir, en quel sens peut-on concevoir qu'un corps est le même à un moment, et non le même qu'il était auparavant à un autre moment. Par exemple, un homme devenu vieux est-il le même homme qu'il était lorsqu'il était jeune, ou un autre homme ? Ou une cité à différentes époques, est-elle la même ou une autre cité ? Certains placent l'individuité (*individuity*) dans l'unité de la *matière* ; d'autres, dans l'unité de *forme* ; d'autres encore disent qu'elle consiste dans l'unité de *l'agrégat de tous les accidents* pris ensemble. En faveur de la *matière*, on invoque qu'un morceau de cire, qu'il soit sphérique ou cubique, est la même cire parce qu'il s'agit de la même matière. En faveur de la *forme*, que lorsqu'un homme, après avoir été un enfant, devient un vieil homme, bien que sa matière soit changée, il est cependant encore numériquement le même homme de sorte que cette *identité*, qui ne peut pas être attribuée à la matière, doit probablement être imputée à la forme. En faveur de *l'agrégat des accidents*, aucun exemple ne peut être proposé ; mais la raison en est que lorsqu'un nouvel accident est généré, un nom nouveau est communément imposé à la chose, de sorte que ceux qui assignaient cette cause à *l'individuité* pensaient que la chose elle-même aussi était devenue autre chose. Selon la première opinion, celui qui commet un crime et celui qui est puni ne devraient pas être le même homme, du fait du flux perpétuel et du changement du corps de l'homme ; pas plus que la cité qui élabore des lois à une époque et les abroge à une autre, ne devrait être la même cité ; ce qui reviendrait à brouiller tous les droits civils. Selon la deuxième opinion, deux corps existant simultanément seraient numériquement un seul et même corps. Considérons, par exemple, la différence – sur laquelle les sophistes d'Athènes avaient coutume de débattre – produite par les réparations incessantes effectuées sur le bateau de Thésée, réparations qui consistaient à enlever de vieilles planches et à en mettre de nouvelles. Si le bateau obtenu, une fois toutes les planches remplacées, était numériquement le même bateau que celui du début, et si un homme avait gardé les vieilles planches à mesure qu'elles étaient enlevées et les avait ensuite assemblées dans le même ordre pour en faire un bateau, celui-ci, sans doute, aurait été lui aussi numériquement le même que celui du départ. De sorte qu'il y aurait eu deux bateaux numériquement le même, ce qui est absurde. Mais selon la troisième opinion, rien ne serait le même qu'il était ; de sorte qu'un homme debout ne serait pas le même que lorsqu'il était assis ; pas plus que l'eau qui est dans un vase ne serait la même que celle qui en est déversée. Le principe *d'individuation* ne doit donc pas toujours être tiré de la matière seule, ou de la

forme seule. Mais nous devons considérer quel nom nous appliquons à une chose lorsque nous nous interrogeons sur son *identité*. Car une chose est de demander concernant Socrate s'il est le même homme, une autre de demander s'il est le même corps ; car son corps, lorsque Socrate est vieux, ne peut pas être le même qu'il était lorsque Socrate était un enfant, en raison de la différence de grandeur ; car un corps a toujours une seule et même grandeur ; cependant, il peut être le même homme. Et par conséquent, chaque fois que le nom, sous lequel il est demandé si la chose est la même qu'elle était est donné en considération de la matière seule, alors si la matière est la même, la chose elle-même est aussi *individuellement* la même ; comme l'eau qui était dans la mer est la même que celle qui est ensuite dans le nuage ; et n'importe quel corps est le même, que ses parties soient mises ensemble ou dispersées ; ou qu'il soit congelé ou dissout. Par ailleurs, si le nom est donné d'après une forme servant de principe du mouvement, il s'agira de la même chose *individuelle* aussi longtemps que ce mouvement subsiste ; ainsi un homme, dont les actions et les pensées procèdent toutes du même principe de mouvement, à savoir, celui qu'il tient de sa génération, sera toujours le même ; et ce sera la même rivière qui coule d'une seule et même source, que ce soit la même eau, ou une autre eau, ou quelque chose d'autre que de l'eau qui coule de cette source ; et la même cité dont les actes procèdent continuellement de la même institution, que les habitants soient les mêmes ou non. Finalement, si le nom est donné d'après un accident quelconque, alors *l'identité* de la chose dépendra de la matière ; car, par la disparition et le remplacement de la matière, les accidents qui étaient présents sont détruits, et d'autres, nouveaux, sont engendrés qui ne peuvent être les mêmes numériquement ; de sorte qu'un bateau, qui signifie la matière ainsi figurée, sera le même aussi longtemps que la matière demeure la même ; mais si aucune partie de la matière n'est la même, alors c'est un bateau numériquement différent ; et si une partie de la matière demeure et une partie est changée, alors le bateau en partie sera le même, et en partie ne sera pas le même. »

Pascal, Pensées sur le « moi »

597 (455)

Le moi est haïssable. Vous Miton le couvrez, vous ne l'ôtez point pour cela. Vous êtes donc toujours haïssable.

Point, car en agissant comme nous faisons obligeamment pour tout le monde on n'a plus sujet de nous haïr. Cela est vrai, si on ne haïssait dans le moi que le déplaisir qui nous en revient.

Mais si je le hais parce qu'il est injuste qu'il se fasse centre de tout, je le haïrai toujours.

En un mot le moi a deux qualités. Il est injuste en soi en ce qu'il se fait centre de tout. Il est incommode aux autres en ce qu'il les veut asservir, car chaque moi est l'ennemi et voudrait être le tyran de tous les autres. Vous en ôtez l'inconfort, mais non pas l'injustice.

Et ainsi vous ne le rendez pas aimable à ceux qui en haïssent l'injustice. Vous ne le rendez aimable qu'aux injustes qui n'y trouvent plus leur ennemi. Et ainsi vous demeurez injuste, et ne pouvez plaire qu'aux injustes.

688 (323)

Qu'est-ce que le moi?

Un homme qui se met à la fenêtre pour voir les passants; si je passe par là, puis-je dire qu'il s'est mis là: pour me voir ? Non; car il ne pense pas à moi en particulier; mais celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non : car la petite vérole, qui tue la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera; plus.

Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on ? moi ? Non, car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce moi, s'il n'est ni dans le corps, ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le moi, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne, abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités.

Qu'on ne se moque donc plus de ceux qui se font honorer pour des charges et des offices, car on n'aime personne que pour des qualités empruntées.

58 (332) La Tyrannie consiste au désir de domination universel et hors de son ordre.

Diverses chambres de forts, de beaux, de bons esprits, de pieux dont chacun règne chez soi, non ailleurs. Et quelquefois ils se rencontrent et le fort et le beau se battent sottement à qui sera le maître l'un de l'autre, car leur maîtrise est de divers genre. Ils ne s'entendent pas. Et leur faute est de vouloir régner partout. Rien ne le peut, non pas même la force : elle ne fait rien au royaume des savants, elle n'est maîtresse que des actions extérieures. - Ainsi ces discours sont faux...

58 (332) Tyrannie.

La tyrannie est de vouloir avoir par une voie ce qu'on ne peut avoir que par une autre. On rend différents devoirs aux différents mérites, devoir d'amour à l'agrément, devoir de crainte à la force, devoir de créance à la science.

On doit rendre ces devoirs-là, on est injuste de les refuser, et injuste d'en demander d'autres. Ainsi ces discours sont faux, et tyranniques : je suis beau, donc on doit me craindre, je suis fort donc on doit m'aimer, je suis... Et c'est de même être faux et tyrannique de dire : il n'est pas fort, donc je ne l'estimerai pas, il n'est pas habile, donc je ne le craindrai pas.