

ÉVIDENCE, s. f. (*Métaphysiq.*) Le terme *évidence* signifie une certitude si claire et si manifeste par elle-même, que l'esprit ne peut s'y refuser.

Il y a deux sortes de certitude ; la foi, et l'*évidence*.

La foi nous apprend des vérités qui ne peuvent être connues par les lumières de la raison. L'*évidence* est bornée aux connaissances naturelles.

Cependant la foi est toujours réunie à l'*évidence* ; car sans l'*évidence*, nous ne pourrions reconnaître aucun motif de crédibilité, et par conséquent nous ne pourrions être instruits des vérités surnaturelles.

La foi nous est enseignée par la voie des sens ; ses dogmes ne peuvent être exposés que par l'entremise des connaissances naturelles. On ne pourrait avoir aucune idée des mystères de la foi les plus ineffables, sans les idées même des objets sensibles ; on ne pourrait pas même, sans l'*évidence*, comprendre ce que c'est que *certitude*, ce que c'est que *vérité*, ni ce que c'est que la *foi* : car sans les lumières de la raison, les vérités révélées seraient inaccessibles aux hommes.

L'*évidence* n'est pas dans la foi ; mais les vérités que la foi nous enseigne sont inséparables des connaissances évidentes. Ainsi la foi ne peut contrarier la certitude de l'*évidence* ; et l'*évidence*, bornée aux connaissances naturelles, ne peut contrarier la foi.

L'*évidence* résulte nécessairement de l'observation intime de nos propres sensations : comme on le verra par le détail suivant.

Ainsi j'entends par *évidence*, *une certitude à laquelle il nous est aussi impossible de nous refuser, qu'il nous est impossible d'ignorer nos sensations actuelles*. Cette définition suffit pour apercevoir que le pyrrhonisme général est de mauvaise foi.

Les sensations séparées ou distinctes de l'image des objets, sont purement affectives ; telles sont les odeurs, le son, les saveurs, la chaleur, le froid, le plaisir, la douleur, la lumière, les couleurs, le sentiment de résistance, etc. Celles qui sont représentatives des objets nous font apercevoir la grandeur de ces objets, leur forme, leur figure, leur mouvement, et leur repos ; elles sont toujours réunies à quelques sensations affectives, surtout à la lumière, aux couleurs, à la résistance, et souvent à des sentiments d'attrait ou d'aversion, qui nous les rendent agréables ou désagréables. De plus, si on examine rigoureusement la nature des sensations représentatives, on apercevra qu'elles ne sont elles-mêmes que des sensations affectives réunies et ordonnées de manière qu'elles forment des sensations de continuité ou d'étendue. En effet, ce sont les sensations simultanées de lumière, de couleurs, de résistance, qui produisent l'idée d'étendue. Lorsque j'aperçois, par exemple, une étendue de lumière par une fenêtre, cette idée n'est autre chose que les sensations affectives que me causent chacun en particulier, et tous ensemble en même temps, les rayons de lumière qui passent par cette fenêtre. Il en est de même lorsque j'aperçois l'étendue des corps rouges, blancs, jaunes, bleus, etc.,

car ces idées représentatives ne sont produites aussi que par les sensations affectives que me causent ensemble les rayons colorés de lumière que ces corps réfléchissent. Si j'applique ma main sur un corps dur, j'aurai des sensations de résistance qui répondront à toutes les parties de ma main, et qui pareillement composent ensemble une sensation représentative d'étendue. Ainsi les idées représentatives d'étendue ne sont composées que de sensations affectives de lumière ou de couleurs, ou de résistance, rassemblées intimement, et senties les unes comme hors des autres, de manière qu'elles semblent former une sorte de continuité qui produit l'idée représentative d'étendue, quoique cette idée elle-même ne soit pas réellement étendue. En effet, il n'est pas nécessaire que les sensations qui la forment soient étendues ; il suffit qu'elles soient senties chacune en particulier distinctement, et conjointement toutes ensemble dans un ordre de continuité.

Nous connaissons nos sensations en elles-mêmes, parce qu'elles sont des affections de nous-mêmes, des affections qui ne sont autre chose que sentir. Ainsi nous devons apercevoir que sentir n'est pas la même chose qu'une étendue réelle, telle que celle qui nous est indiquée hors de nous par nos sensations : car on conçoit assez la différence qu'il y a entre sentir et étendue réelle. Il n'est donc pas de la nature du mode sensitif d'étendue, d'être réellement étendu : c'est pourquoi l'idée que j'ai de l'étendue d'une chambre représentée dans un miroir, et l'idée que j'ai de l'étendue d'une chambre réelle, me représentent également de l'étendue ; parce que dans l'une et l'autre de ces deux idées, il n'y a également que l'apparence de l'étendue. Aussi les idées représentatives de l'étendue nous en imposent-elles parfaitement dans le rêve, dans le délire, etc. Ainsi cette apparence d'étendue doit être distinguée de toute étendue réelle, c'est-à-dire de l'étendue des objets qu'elle nous représente. D'où il faut conclure aussi que nous ne voyons point ces objets en eux-mêmes, et que nous n'apercevons jamais que nos idées ou sensations.

De l'idée représentative d'étendue, résultent celles de figure, de grandeur, de forme, de situation, de lieu, de proximité, d'éloignement, de mesure, de nombre, de mouvements, de repos, de succession de temps, de permanences, de changements, de rapports, etc. *Voyez SENSATIONS.*

Nous reconnâmes que ces deux sortes de sensations, je veux dire les sensations simplement affectives et les sensations représentatives, forment toutes nos affections, toutes nos pensées, et toutes nos connaissances naturelles et évidentes.

Nous ne nous arrêterons pas aux axiomes auxquels on a recours dans les écoles, pour prouver la certitude de l'évidence ; tels sont ceux-ci : *on est assuré que le tout est plus grand que sa partie ; que deux et deux font quatre ; qu'il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps.* Ces axiomes sont plutôt des résultats que des connaissances primitives ; et ils ne sont certains que

parce qu'ils ont un rapport nécessaire avec d'autres vérités évidentes par elles-mêmes.

*Connaissances naturelles primitives, évidentes.* Il est certain, 1°. que nos sensations nous indiquent nécessairement un être en nous qui a la propriété de sentir ; car il est évident que nos sensations ne peuvent exister que dans un sujet qui a la propriété de sentir.

2°. Que la propriété de sentir est une propriété passive, par laquelle notre être sensitif se sent lui-même, et par laquelle il est assuré de son existence, lorsqu'il est affecté de sensations.

3°. Que cette propriété passive est radicale et essentielle à l'être sensitif : car, rigoureusement parlant, c'est lui-même qui est cette propriété, puisque c'est lui-même qui se sent, lorsqu'il est affecté de sensations. Or il ne peut pas se sentir soi-même, qu'il ne soit lui-même celui qui peut se sentir : ainsi sa propriété de se sentir est radicalement et essentiellement inséparable de lui, n'étant pas lui-même séparable de soi-même. De plus, un sujet ne peut recevoir immédiatement aucune forme, aucun accident, qu'autant qu'il en est susceptible par son essence. Ainsi des formes ou des affections accidentelles ne peuvent ajouter à l'être sensitif que des qualités accidentelles, qu'on ne peut confondre avec lui-même, c'est-à-dire avec sa propriété de sentir, par laquelle il est sensible ou sensitif par essence.

Cette propriété ne peut donc pas résulter de l'organisation du corps, comme l'ont prétendu quelques philosophes : l'organisation n'est pas un état primitif de la matière ; car elle ne consiste que dans des formes que la matière peut recevoir. L'organisation du corps n'est donc pas le principe constitutif de la capacité passive de recevoir des sensations. Il est seulement vrai que dans l'ordre physique nous recevons toutes nos sensations par l'entremise de l'organisation de notre corps, c'est-à-dire par l'entremise du mécanisme des sens et de la mémoire, qui sont les causes conditionnelles des sensations des animaux ; mais il ne faut pas confondre les causes, ni les formes accidentelles, avec les propriétés passives radicales des êtres.

4°. Que les sensations ne sont point essentielles à l'être sensitif, parce qu'elles varient, qu'elles se succèdent, qu'elles diminuent, qu'elles augmentent, qu'elles cessent : or ce qui est séparable d'un être n'est point essentiel à cet être.

5°. Que les sensations sont les formes ou les affections dont l'être sensitif est susceptible par sa faculté de sentir ; car cette propriété n'est que la capacité de recevoir des sensations.

6°. Que les sensations n'existent dans l'être sensitif qu'autant qu'elles l'affectent actuellement et sensiblement ; parce qu'il est de l'essence des sensations d'affecter sensiblement l'être sensitif.

7°. Qu'il n'y a que nos sensations qui nous soient connues en elles-mêmes ; que toutes les autres connaissances que nous pouvons acquérir avec *évidence* ne

nous sont procurées que par indication, c'est-à-dire par les rapports essentiels ou par les rapports nécessaires qu'il y a entre nos sensations et notre être sensitif, entre les sensations et les objets de nos sensations, et entre les causes et les effets ; car nous ne connaissons notre être sensitif que parce qu'il nous est indiqué par nos sensations. Nous ne connaissons les causes de nos sensations que parce que nos sensations nous assurent qu'elles sont produites par ces causes ; nous ne connaissons les objets de nos sensations que parce qu'ils nous sont représentés par nos sensations. Deux sortes de rapports constituent l'*évidence* indicative ; les rapports essentiels, et les rapports nécessaires. Les rapports essentiels consistent dans les liaisons des choses qui ne peuvent exister les unes sans les autres : tel est le rapport qu'il y a entre les effets et leurs causes, par exemple, entre le mouvement et la cause motrice, et pareillement aussi entre le mouvement et le mobile. Mais ces rapports essentiels ne se trouvent pas entre les causes et les effets, ni entre les sujets sur lesquels s'opèrent les effets et ces effets mêmes, ni entre le sujet et la cause ; car le mobile peut n'être pas mû, et la cause motrice peut aussi ne pas mouvoir : mais quand le mouvement existe, il établit au moins alors un rapport nécessaire entre les uns et les autres ; et ce rapport nécessaire forme ainsi une *évidence* à laquelle nous ne pouvons nous refuser.

8°. Que nous ne connaissons avec *évidence* les êtres qui nous sont indiqués par nos sensations que par leurs propriétés, qui ont une liaison essentielle ou nécessaire avec nos sensations ; parce que ne connaissant que nos sensations en elles-mêmes, et que les êtres qui nous sont indiqués par nos sensations n'étant pas eux-mêmes nos sensations, nous ne pouvons pas connaître ces êtres en eux-mêmes.

9°. Que la simple faculté passive par laquelle l'être sensitif peut être affecté de sensations n'est point elle-même la propriété active ou la cause qui lui produit les sensations dont il est affecté. Car une propriété purement passive n'est pas une propriété active.

10°. Qu'en effet, l'être sensitif ne peut se causer à lui-même aucune sensation : il ne peut, par exemple, quand il sent du froid, se causer par lui-même la sensation de chaleur.

11°. Que l'être sensitif a des sensations désagréables dont il ne peut se délivrer ; qu'il voudrait en avoir d'agréables qu'il ne peut se procurer. Il n'est donc que le sujet passif de ses sensations.

12°. Que l'être sensitif ne pouvant se causer à lui-même ses sensations, elles lui sont causées par une puissance qui agit sur lui, et qui est réellement distincte de lui-même.

13°. Que l'être sensitif est dépendant de la puissance qui agit sur lui, et qu'il lui est assujetti.

14°. Qu'il n'y a nulle intelligence, ou nulle combinaison d'idées du présent et du passé, sans la mémoire ; parce que sans la mémoire, l'être sensitif n'aurait que la sensation de l'instant présent, et ne pourrait réunir à cette sensation aucune de celles qu'il a déjà reçues. Ainsi nulle liaison, nul rapport mutuel, nulle combinaison d'idées ou sensations remémoratives, et par conséquent nulle appréhension consécutive, ou nulle fonction intellectuelle de l'être sensitif.

15°. Que l'être sensitif ne tire point de lui les idées ou les sensations dont il se ressouvient ; parce qu'il n'existe en lui d'autres sensations que celles dont il est affecté actuellement et sensiblement. Ainsi on ne peut, dans l'ordre naturel, attribuer à l'être sensitif des idées permanentes, habituelles, innées, qui puissent subsister dans l'oubli actuel de ces idées ; car l'oubli d'une idée ou sensation est le néant de cette même sensation, et le ressouvenir d'une sensation est la reproduction de cette sensation : ce qui indique nécessairement une cause active qui reproduit les sensations dans l'exercice de la mémoire.

16°. Que nous éprouvons que les objets que nous appelons *corps* ou *matière* sont eux-mêmes dans l'ordre naturel les causes physiques de toutes les différentes idées représentatives, des différentes affections, du bonheur, du malheur, des volontés, des passions, des déterminations de notre être sensitif, et que ces objets nous instruisent et nous affectent selon des lois certaines et constantes. Ces mêmes objets, quels qu'ils soient, et ces lois sont donc dans l'ordre naturel des causes nécessaires de nos sentiments, de nos connaissances, et de nos volontés.

17°. Que l'être sensitif ne peut par lui-même ni changer, ni diminuer, ni augmenter, ni défigurer les sensations qu'il reçoit par l'usage actuel des sens.

18°. Que les sensations représentatives que l'âme reçoit par l'usage des sens ont entre elles des différences essentielles et constantes qui nous instruisent sûrement de la diversité des objets qu'elles représentent. La sensation représentative d'un cercle, par exemple, diffère essentiellement, et toujours de la même manière, de la sensation représentative d'un carré.

19°. Que l'être sensitif distingue les sensations les unes des autres par les différences que les sensations elles-mêmes ont entre elles. Ainsi le discernement, ou la fonction par laquelle l'âme distingue les sensations et les objets représentés par les sensations, s'exécute par les sensations mêmes.

20°. Que le jugement s'opère de la même manière ; car juger n'est autre chose qu'apercevoir et reconnaître les rapports, les quantités, et les qualités ou façons d'être des objets : or ces attributs font partie des sensations représentatives des objets ; une porte fermée fait naître la sensation d'une porte fermée ; un ruban blanc, la sensation d'un ruban blanc ; un grand bâton et un petit bâton vus ensemble, font naître la sensation du grand bâton et la sensation du petit bâton : ainsi juger qu'une porte est fermée, qu'un ruban est blanc, qu'un bâton est plus grand qu'un autre, n'est autre chose que sentir ou apercevoir ces sensations telles qu'elles sont. Il est donc évident que ce sont les sensations elles-mêmes qui

produisent les jugements. Ce qu'on appelle *conséquences* dans une suite de jugements, n'est que l'accord des sensations, aperçu relativement à ces jugements. Ainsi toutes ces appréhensions ou apperceptions ne sont que des fonctions purement passives de l'être sensitif. Il paraît cependant que les affirmations, les négations et les argumentations marquent de l'action dans l'esprit : mais c'est notre langage, et surtout les fausses notions puisées dans la logique scholastique, qui nous en imposent. La logique des collèges a encore d'autres défauts, et surtout celui d'apprendre à convaincre par la forme des syllogismes. Une bonne logique ne doit être que l'art de faire apercevoir dans les sensations ce que l'on veut apprendre aux autres ; mais ordinairement le syllogisme n'est pas, pour cet effet, la forme de discours la plus convenable. Tout l'art de la vraie Logique ne consiste donc qu'à rappeler les sensations nécessaires, à réveiller et à diriger l'attention, pour faire découvrir dans ces sensations ce qu'on veut y faire apercevoir. Voyez SENSASTIONS, §. *Déduction*.

21°. Qu'il n'y a pas de sensations représentatives simples ; par exemple, la sensation d'un arbre renferme celle du tronc, des branches, des feuilles, des fleurs : et celles-ci renferment les sensations d'étendue, de couleurs, de figures, etc.

22°. Que de plus, les sensations ont entre elles par la mémoire une multitude de rapports que l'âme aperçoit, qui lient diversement toutes les sensations les unes aux autres, et qui, dans l'exercice de la mémoire, les rappellent à l'âme, selon l'ordre dans lequel elles l'intéressent actuellement ; ce qui règle ses recherches, ses examens, et ses jugements. Il est certain que la remémoration suivie et volontaire dépend de la liaison intime que les idées ont entre elles, et que cette appréhension consécutive est suscitée et dirigée par l'intérêt même que nous causent les sensations ; car c'est l'intérêt qui rend l'esprit attentif aux liaisons par lesquelles il passe d'une sensation à une autre. Si l'idée actuelle d'un fusil intéresse relativement à la chasse, l'esprit est aussitôt affecté de l'idée de la chasse ; si elle l'intéresse relativement à la guerre, il sera affecté de l'idée de la guerre, et ne pensera pas à la chasse. Si l'idée de la guerre l'intéresse relativement à un ami qui a été tué à la guerre, il pense aussitôt à cet ami. Si l'idée de son ami l'intéresse relativement à un bienfait qu'il en a reçu, il sera dans l'instant affecté de l'idée de ce bienfait, etc. Ainsi chaque sensation en rappelle une autre, par les rapports qu'elles ont ensemble, et par l'intérêt qu'elles réveillent ; en sorte que l'induction et l'ordre de la remémoration ne sont que les effets des sensations mêmes.

La contemplation ou l'examen n'est qu'une remémoration volontaire, dirigée par quelque doute intéressant : alors l'esprit ne peut se décider qu'après avoir acquis par les différentes sensations qui lui sont rappelées les connaissances dont il a besoin pour s'instruire, ou pour apercevoir le résultat ou la totalité des avantages ou des désavantages qui peuvent, dans les délibérations, le décider ou le déterminer à acquiescer ou à se désister.

La conception ou la combinaison des idées ou sensations qui affectent en même temps l'esprit, et qui l'intéressent assez pour fixer son attention aux unes et aux autres, n'est qu'une remémoration simultanée et une contemplation soutenue par l'intérêt que ces sensations lui causent. Alors toutes ces sensations concourent, par les rapports intéressants et instructifs que l'esprit y aperçoit, à former un jugement ou une décision ; mais cette décision sera plus ou moins juste, selon que l'esprit a saisi ou aperçu plus ou moins exactement l'accord et le produit qui doivent résulter de ces sensations. L'être sensitif n'a donc encore, dans tous ces exercices, d'autre fonction que celle de découvrir dans ses sensations ce que les sensations qui l'intéressent lui font elles-mêmes apercevoir ou sentir exactement et distinctement.

On a de la peine à comprendre comment le mécanisme corporel de la mémoire fait renaître régulièrement à l'âme, selon son attention, les sensations par lesquelles elle exerce dans la remémoration ses fonctions intellectuelles. Cependant ce mécanisme de la mémoire peut devenir intelligible, en le comparant à celui de la vision. Les rayons de lumière qui frappent l'œil en même temps peuvent faire voir d'un même regard une multitude innombrable d'objets, quoique l'âme n'aperçoive distinctement, dans chaque instant, que ceux qui fixent son attention. Mais aussitôt qu'elle est déterminée de même par son attention vers d'autres objets, elle les aperçoit distinctement, et se détache de ceux qu'elle voyait auparavant. Ainsi, de tous les rayons de lumière qui partent des objets et qui se réunissent sur l'œil, il n'y en a que fort peu qui aient leur effet par rapport à la vision actuelle : mais comme ils sont tous également en action sur l'œil, ils peuvent tous également se prêter dans l'instant à l'attention de l'âme, et lui procurer distinctement des sensations qu'elle n'avait pas, ou qu'elle n'avait que confusément auparavant. Les radiations des esprits animaux établies par l'usage des sens dans les nerfs, et qui forment un confluent au siège de l'âme où elles sont toujours en action, peuvent de même procurer à l'âme, selon son attention, toutes les sensations qu'elle reçoit, ou ensemble, ou successivement dans l'exercice de la remémoration.

23°. Que les sensations successives que nous pouvons recevoir par l'usage des sens et de la mémoire se correspondent ou se réunissent les unes aux autres, conformément à la représentation des objets corporels qu'elles nous indiquent. Si j'ai une sensation représentative d'un morceau de glace, je suis assuré que si je touche cette glace, j'aurai une sensation de dureté ou de résistance, et une sensation de froid.

24°. Qu'il y a entre les sensations et les objets, et entre les sensations mêmes, des rapports certains et constants, qui nous instruisent sûrement des rapports que les objets ont entre eux, et des rapports qu'il y a entre ces objets et nous ; que la sensation, par exemple, que nous avons d'un corps en mouvement, change continuellement de relations à l'égard des sensations que nous avons aussi des corps qui environnent ce corps qui est en mouvement, et que par son mouvement,

ce même corps produit dans les autres corps des effets conformes aux sensations que nous avons de ces corps ; c'est-à-dire que nous sommes assurés par l'expérience que les corps agissent les uns sur les autres, conformément aux sensations que nous avons de leur grosseur, de leur figure, de leur pesanteur, de leur consistance, de leur souplesse, de leur rigidité, de leur proximité ou de leur éloignement, de la vitesse et de la direction de leur mouvement ; qu'un corps mou, par exemple, cédera à l'action d'un corps dur et fort pesant qui appuiera sur lui ; qu'un corps mû rapidement cassera un corps fragile qu'il rencontrera ; qu'un corps dur et aigu percera un corps tendre contre lequel il sera poussé fortement ; qu'un corps chaud me causera une sensation de chaleur, etc. En sorte qu'il y a une correspondance certaine entre les corps et les sensations qu'ils nous procurent, entre nos sensations et les divers effets que les corps peuvent opérer les uns sur les autres, et entre les sensations présentes et les sensations qui peuvent naître en nous par tous les différents mouvements et les différents effets des corps : d'où résulte une *évidence* ou une certitude de connaissances à laquelle nous ne pouvons nous refuser, et par laquelle nous sommes continuellement instruits des sensations agréables que nous pouvons nous procurer, et des sensations désagréables que nous voulons éviter. C'est dans cette correspondance que consistent, dans l'ordre naturel, les règles de notre conduite, nos intérêts, notre science, notre bonheur, notre malheur, et les motifs qui forment et dirigent nos volontés.

25°. Que nous distinguons les sensations que nous retenons, ou qui nous sont rappelées par la mémoire, de celles que nous recevons par l'usage actuel des sens. C'est par la distinction de ces deux sortes de sensations que nous jugeons de la présence des objets qui affectent actuellement nos sens, et de l'absence de ceux qui nous sont rappelés par la mémoire. Ces deux sortes de sensations nous affectent différemment, lorsque les sens et la mémoire agissent ensemble régulièrement pendant la veille ; ainsi nous les distinguons sûrement par la manière dont les unes et les autres nous affectent en même temps. Mais pendant le sommeil, lorsque nous rêvons, nous ne recevons des sensations que par la mémoire dont l'exercice est en grande partie intercepté, et nous n'avons pas, par l'usage actuel des sens, de sensations opposées à celles que nous recevons par la mémoire ; celles-ci fixent toute l'attention de l'esprit, et le tiennent dans l'illusion, de manière qu'il croit apercevoir les objets mêmes de ses sensations.

26°. Que dans le concours de l'exercice des sens et de l'exercice de la mémoire, nous sommes affectés par les sensations que nous retenons, ou qui nous sont rappelées par la mémoire, de manière que nous reconnaissons que nous avons déjà eu ces sensations ; en sorte qu'elles nous instruisent du passé, qu'elles nous indiquent l'avenir, qu'elles nous font apercevoir la durée successive de notre existence et celle des objets de nos sensations, et qu'elles nous assurent que nous les avons toutes reçues primitivement par l'usage des sens, et par l'entremise des objets qu'elles nous rappellent, et qui ont agi sur nos sens. En effet nous éprouvons continuellement, par l'exercice alternatif des sens et de la mémoire sur les mêmes

objets, que la mémoire ne nous trompe pas, lorsque nous nous ressouvenons que ces objets nous sont connus par la voie des sens. La mémoire, par exemple, me rappelle fréquemment le ressouvenir du lit qui est dans ma chambre, et ce ressouvenir est vérifié par l'usage de mes sens toutes les fois que j'entre dans cette chambre. Mes sens m'assurent donc alors de la fidélité de ma mémoire, et il n'y a réellement que l'exercice de mes sens qui puisse m'en assurer : ainsi l'exercice de nos sens est le principe de toute certitude et le fondement de toutes nos connaissances. La certitude de la mémoire dans laquelle consiste toute notre intelligence, ne peut donc être prouvée que par l'exercice des sens. Ainsi les causes sensibles qui agissent sur nos sens, et qui sont les objets de nos sensations, sont eux-mêmes les objets de nos connaissances et la source de notre intelligence, puisque ce sont eux qui nous procurent les sensations par lesquelles nous sommes assurés de l'existence et de la durée de notre être sensitif, et de l'*évidence* de nos raisonnements. En effet, c'est par la mémoire que nous connaissons notre existence successive ; et c'est par le retour des sensations que nous procurent les objets sensibles, par l'exercice actuel des sens, que nous sommes assurés de la fidélité de notre mémoire. Ces objets sont donc la source de toute *évidence*.

27°. Que la mémoire ou la faculté qui rappelle ou fait renaître les sensations, n'appartient pas essentiellement à l'être sensitif ; que c'est une faculté ou cause corporelle et conditionnelle, qui consiste dans l'organisation des corps des animaux : car la mémoire peut être troublée, affaiblie, ou abolie par les maladies ou dérangements de ces corps.

28°. Que l'intelligence de l'être sensitif est assujettie aux différents états de perfection et d'imperfection de la mémoire.

29°. Que les rêves, les délires, la folie, l'imbécillité, ne consistent que dans l'exercice imparfait de la mémoire. Un homme couché à Paris, qui rêve qu'il est à Lyon, qu'il y voit la chapelle de Versailles, qu'il parle au vicomte de Turenne, est dans l'oubli de beaucoup d'idées qui dissiperaient ses erreurs : il ne se ressouvient pas alors qu'il s'est couché le soir à Paris, qu'il est dans son lit, qu'il est privé de la lumière du jour, que la chapelle de Versailles est fort éloignée de Lyon, que le vicomte de Turenne est mort, etc. Ainsi sa mémoire qui lui rappelle Lyon, la chapelle de Versailles, le vicomte de Turenne, est alors en partie en exercice et en partie interceptée : mais à son réveil, et aussitôt que sa mémoire est en plein exercice, il reconnaît toutes les absurdités de son rêve.

Il en est de même du délire et de la folie : car ces états de dérèglement des fonctions de l'esprit ne consistent aussi que dans l'absence ou privation d'idées intermédiaires dont on ne se ressouvient pas, ou qui ne sont pas rappelées régulièrement par le mécanisme de la mémoire. Dans la folie de cet homme qui se croyait le père éternel, la mémoire ne lui rappelait point, ou faiblement, les connaissances de son père, de sa mère, de son enfance, de sa constitution humaine, qui auraient pu prévenir ou dissiper une idée si absurde et si dominante, rappelée fortement et fréquemment par la mémoire. Toute prévention opiniâtre dépend de

la même cause, c'est-à-dire d'un dérèglement ou d'une imperfection du mécanisme de la mémoire, qui ne rappelle pas régulièrement, et avec une égale force, les idées qui doivent concourir ensemble à produire et à régler nos jugements. Les écarts de l'esprit, dans les raisonnements de bonne foi, ne consistent encore que dans une privation d'idées intermédiaires oubliées ou méconnues ; et alors nous ne nous apercevons pas même que ces connaissances nous manquent.

L'imbécillité dépend aussi de la mémoire, dont l'exercice est si lent et si défectueux, que l'intelligence ne peut être que très bornée et très imparfaite.

Le dérèglement moral, qui est une espèce de folie, résulte d'un mécanisme à peu près semblable : car lorsque le mécanisme des sens et de la mémoire cause quelques sensations affectives trop vives et trop dominantes, ces sensations forment des goûts, des passions, des habitudes, qui subjuguent la raison ; on n'aspire à d'autre bonheur qu'à celui de satisfaire des goûts dominants et des passions pressantes. Ceux qui ont le malheur d'être, par la mauvaise organisation de leur corps, livrés à des sentiments ou sensations affectives trop vives ou habituelles, s'abandonnent à des dérèglements de conduite que leur raison ni leur intérêt bien entendu ne peuvent réprimer. Leur intelligence n'est uniquement occupée qu'à découvrir les ressources et les moyens de satisfaire leurs passions. Ainsi le dérèglement moral est toujours accompagné du dérèglement d'intelligence.

30°. Que la mémoire peut nous rappeler les sensations dans un autre ordre et sous d'autres formes que nous ne les avons reçues par l'usage des sens.

Les peintres qui représentent des tritons, des naïades, des sphinx, des lynx, des centaures, des satyres, réunissent, par la mémoire, des parties de corps humain à des parties de corps de bêtes, et forment des objets imaginaires. Les physiciens qui entreprennent d'expliquer des phénomènes dont le mécanisme est inconnu, se représentent des enchaînements de causes et d'effets dont ils se forment des idées représentatives du mécanisme de ces phénomènes, lesquelles n'ont pas plus de réalité que celles des tritons et des naïades.

31°. Que les sensations changées ou variées, ou diversement combinées par la mémoire, ne produisent que des idées factices, formées de sensations que nous avons déjà reçues par l'usage des sens. C'est pourquoi les poètes n'ont pu nous représenter le Tartare, les Champs Élysées, les Dieux, les Puissances infernales, etc., que sous des formes corporelles ; parce qu'il n'y a pas d'autres idées représentatives que celles que nous avons reçues par la voie des sens. Il en est de même de toutes les abstractions morales : telles sont les idées abstraites factices de bonheur, de malheur, de passions en général ; elles ne sont compréhensibles que par le secours des sensations affectives que nous avons éprouvées par l'usage des sens. Il en est de même encore de toutes les abstractions relatives, morales ou physiques : telles sont la bonté, la clémence, la justice, la cruauté, l'estime, le

mépris, l'aversion, l'amitié, la complaisance, la préférence, le plus, le moins, le meilleur, le pire, etc., car elles tiennent et se rapportent toutes à des objets corrélatifs sensibles. La bonté, par exemple, tient à ceux qui font du bien, et se rapporte à ceux qui le reçoivent, et aux bienfaits qui sont les effets de la bonté. Or tous ces objets ne sont connus que par les sensations, et c'est de ces objets même que se tire l'idée abstraite factice de bonté en général. Les idées factices de projets, de conjectures, de probabilités, de moyens, de possibilités, ne sont encore formées que d'objets sensibles diversement combinés, et dont l'esprit ne peut pas toujours saisir sûrement tous les rapports réels qu'ils ont entre eux. Il est donc évident qu'il ne peut naître en nous aucunes idées factices qui ne soient formées par le ressouvenir des sensations que nous avons reçues par la voie des sens.

32°. Que ces idées factices, produites volontairement ou involontairement, sont la source de nos erreurs.

33°. Qu'il n'y a que les sensations telles que nous les recevons, ou que nous les avons reçues par l'usage des sens, qui nous instruisent sûrement de la réalité et des propriétés des objets qui nous procurent ou qui nous ont procuré ces sensations ; car il n'y a qu'elles qui soient complètes, régulières, immuables, et absolument conformes aux objets.

34°. Que des idées innées ou des idées que l'âme se produirait elle-même sans l'action d'aucune cause extrinsèque, ne procureraient à l'âme aucune *évidence* de la réalité d'aucun être, ou d'aucune cause distincte de l'âme même ; parce que l'âme serait elle-même le sujet, la source et la cause de ces idées, et qu'elle n'aurait par de telles idées aucun rapport nécessaire avec aucun être distinct d'elle-même. Ces idées seraient donc à cet égard destituées de toute *évidence*. Ainsi les idées innées ou essentielles qu'on a voulu attribuer aux parties de la matière ne leur procureraient aucune apperception d'objets extrinsèques ni aucunes connaissances réelles.

35°. Qu'une sensation abstraite générale n'est que l'idée particulière d'un attribut commun à plusieurs objets, déjà connus par des sensations complètes et représentatives de ces objets ; or chacun ayant cet attribut, qui leur est commun par similitude ou ressemblance, on s'en forme une idée factice et sommaire d'unité, quoiqu'il soit réellement aussi multiple ou aussi nombreux qu'il y a d'êtres à qui il appartient. La blancheur de la neige, par exemple, n'est pas une seule blancheur ; car chaque particule de la neige a réellement et séparément sa blancheur particulière. L'esprit qui ne peut être affecté que de fort peu de sensations distinctes à la fois, réunit et confond ensemble les qualités qui l'affectent de la même manière, et se forme de ces qualités, qui existent réellement et séparément dans chaque être, une idée uniforme et générale. Ainsi l'esprit ne conçoit les idées sommaires ou générales que pour éviter un détail d'idées particulières dont il ne peut pas être affecté distinctement en même temps. C'est donc l'imperfection ou la capacité trop bornée de l'esprit qui le force à avoir des idées abstraites générales. Il en est de même des idées abstraites particulières ou

bornées à un seul objet. Un homme fort attentif, par exemple, à la saveur d'un fruit, cesse de penser dans cet instant à la figure, à la grosseur, à la couleur, et aux autres qualités de ce fruit ; parce que l'esprit ne peut être en même temps affecté attentivement que de très peu de sensations. Il n'y a que l'intelligence par essence, l'Être suprême, qui exclue les idées abstraites, et qui réunisse dans chaque instant et toujours les connaissances détaillées, distinctes et complètes de tous les êtres réels et possibles, et de toutes leurs dépendances.

36°. Qu'on ne peut rien déduire sûrement et avec *évidence* d'une sensation sommaire ou générale, qu'autant qu'elle est réunie aux sensations complètes, représentatives et exactes des objets auxquels elle appartient. Par exemple, l'idée abstraite, générale, factice de justice, qui renferme confusément les idées abstraites de justice rétributive, distributive, attributive, arbitraire, etc., n'établit aucune connaissance précise d'où l'on puisse déduire exactement, sûrement et évidemment d'autres connaissances, qu'autant qu'elle sera réduite aux sensations claires et distinctes des objets auxquels cette idée abstraite et relative doit se rapporter. De là il est facile d'apercevoir le vice du système de Spinoza. Selon cet auteur, la substance est ce qui existe nécessairement ; *exister nécessairement* est une idée abstraite, générale, factice, d'où il déduit son système. La substance, autre idée abstraite, n'est exprimée que par ces mots *ce qui*, lesquels ne signifient aucune sensation claire et distincte : ainsi tout ce qu'il établit n'est qu'un tissu d'abstractions générales, qui n'a aucun rapport exact et évident avec les objets réels auxquels appartiennent les idées abstraites, générales, factices, de substance et d'existence nécessaire.

37°. Que nos sensations nous font apercevoir deux sortes de vérités : des vérités réelles, et des vérités purement spéculatives ou idéales. Les vérités réelles sont celles qui consistent dans les rapports exacts et évidents qu'ont les objets réels avec les sensations qu'ils procurent. Les vérités purement idéales sont celles qui ne consistent que dans les rapports que les sensations ont entre elles : telles sont les vérités métaphysiques, géométriques, logiques, conjecturales, qu'on déduit d'idées factices ou d'idées abstraites générales. Les rêves, le délire, la folie produisent aussi des vérités idéales ; parce que dans ces cas l'esprit n'est décidé de même que par les rapports que les sensations dont il est affecté alors ont entre elles. Un homme qui en rêvant croit être dans un bois où il voit un lion, est saisi de la peur, et se détermine idéalement à monter sur un arbre pour se mettre en sûreté ; l'esprit de cet homme tire des conséquences justes de ses sensations, mais elles n'en sont pas moins fausses relativement aux objets de ces mêmes sensations. Les vérités idéales ne consistent donc que dans les rapports que les sensations ont entre elles, séparément des objets réels de ces sensations.

Telles sont les vérités qui résultent des idées factices, et celles qui résultent des idées sommaires ou générales, lesquelles ne sont aussi elles-mêmes que des idées factices. En effet il est évident que ces idées factices n'ont aucun rapport avec les objets tels qu'on les a aperçus par l'usage des sens : ainsi les vérités

qu'elles présentent ne peuvent nous instruire de la réalité et des propriétés des objets, ni des propriétés et des fonctions de l'être sensitif, qu'autant que nous saisissons des rapports réels et exacts entre les objets mêmes et nos sensations, et entre nos sensations et notre être sensitif. La certitude de nos connaissances naturelles ne consiste donc que dans l'*évidence* des vérités réelles.

38°. Que ce sont les idées factices et les idées abstraites générales qui font méconnaître l'*évidence* et qui favorisent le pyrrhonisme ; parce que les hommes livrés sans discernement à des idées factices, à des idées abstraites générales, et à des idées telles qu'ils les ont reçues par l'usage des sens, tirent de ces diverses idées des conséquences qui se contrarient : d'où il semble qu'il n'y a aucune certitude dans nos connaissances. Mais tous ceux qui seront assujettis dans la déduction des vérités réelles aux sensations telles qu'ils les ont reçues par l'usage des sens, conviendront toujours de la certitude de ces vérités. Une règle d'arithmétique soumet décidivement les hommes dans les disputes qu'ils ont entre eux sur leurs intérêts ; parce qu'alors leur calcul a un rapport exact et évident avec les objets réels qui les intéressent. Les hommes ignorants et les bêtes se bornent ordinairement à des vérités réelles, parce que leurs fonctions sensitives ne s'étendent guère au-delà de l'usage des sens : mais les savants beaucoup plus livrés à la méditation se forment une multitude d'idées factices et d'idées abstraites générales qui les égarent continuellement. Ainsi on ne peut les ramener à l'*évidence* qu'en les assujettissant rigoureusement aux vérités réelles, c'est-à-dire aux sensations des objets telles qu'on les a reçues par l'usage des sens. Alors toute idée factice disparaît, et toute idée sommaire ou générale se réduit en sensations particulières ; car nous ne recevons par la voie des sens que des sensations d'objets particuliers. L'idée générale n'est qu'un résultat ou un ressouvenir imparfait et confus de ces sensations, qui sont trop nombreuses pour affecter l'esprit toutes ensemble et distinctement. Une similitude ou quelque autre rapport commun à une multitude de sensations différentes forme tout l'objet de l'idée générale ou du ressouvenir confus de ces sensations. C'est pourquoi il faut revenir à ces mêmes sensations en détail et distinctement, pour les reconnaître telles que nous les avons reçues par la voie des sens, qui est l'unique source de nos connaissances naturelles et l'unique principe de l'*évidence* des vérités réelles.

Il est vrai cependant que relativement aux bornes de l'esprit, les idées sommaires sont nécessaires ; elles classent et mettent en ordre les sensations particulières, elles favorisent et règlent l'exercice de la mémoire : mais elles ne nous instruisent point ; leurs causes organiques sont, dans le mécanisme corporel de la mémoire, ce que sont les liasses de papier bien arrangées dans les cabinets des gens d'affaires ; l'étiquette ou le titre de chaque liasse marque celles où l'on doit trouver les pièces que l'on a besoin d'examiner. Les noms et les idées sommaires d'être, de substance, d'accident, d'esprit, de corps, de minéral, de végétal, d'animal, etc., sont les étiquettes et les liasses où sont arrangées les radiations des esprits animaux qui reproduisent les sensations particulières des

objets : ainsi elles renaissent avec ordre lorsque nous voulons examiner ces objets pour les connaître exactement.

39°. Que nous ne connaissons les rapports nécessaires entre nos sensations et les objets réels de nos sensations, qu'autant que nous en sommes suffisamment instruits par la mémoire ; car, sans le ressouvenir du passé, nous ne pouvons juger sûrement de l'absence ou de la présence des objets qui nous sont indiqués par nos sensations actuelles. Nous ne pouvons pas même distinguer les sensations que nous recevons par la mémoire, de celles qui nous sont procurées par la présence actuelle des objets. Par exemple, dans le rêve, dans le délire, dans la folie, nous croyons que les objets absents, qui nous sont rappelés par la mémoire, sont présents ; que nous les apercevons par l'usage actuel de nos sens, que nous les voyons, que nous les touchons, que nous les entendons ; parce que nous n'avons alors aucune connaissance du passé qui nous instruisse sûrement de l'absence de ces objets. Nous n'avons que le ressouvenir de leur présence et de leur aperception par la voie des sens ; car soit que la mémoire nous les rappelle distinctement sous la forme que nous les avons aperçus par les sens, soit qu'elle les confonde sous différentes formes qui les diversifient, elle ne nous rappelle dans tous ces cas que des idées que nous avons reçues par la voie des sens. Ainsi dans l'oubli des connaissances qui peuvent nous instruire de l'absence des objets dont nous nous ressouvenons, nous jugeons que ces objets sont présents, et que nous les apercevons par l'usage actuel des sens ; parce que nous ne les connaissons effectivement que par la voie des sens, et que nous n'avons aucune connaissance actuelle qui nous instruisse de leur absence. Les rêves nous jettent fréquemment dans cette erreur. Mais nous la reconnaissons sûrement à notre réveil, lorsque la mémoire est rétablie dans son exercice complet. Nous reconnaissons aussi que l'illusion des rêves ne contredit point la certitude des connaissances que nous avons acquises par l'usage des sens ; puisque cette illusion ne consiste que dans des idées représentatives d'objets que nous n'avons connus que par cette voie. Si les rêves nous trompent, ce n'est donc pas relativement à la réalité de ces objets ; car nous sommes assurés que notre erreur n'a existé alors que par l'oubli de quelques connaissances, qui nous auraient instruits de la présence ou de l'absence de ces mêmes objets. En effet nous sommes forcés à notre réveil de reconnaître que dans les rêves, l'exercice corporel de la mémoire est en partie intercepté par un sommeil imparfait.

Cet état nous découvre plusieurs vérités : 1°. que le sommeil suspend l'exercice de la mémoire, et qu'un sommeil parfait l'intercepte entièrement ; 2°. que l'exercice de la mémoire s'exécute par le mécanisme du corps, puisqu'il est suspendu par le sommeil ou l'inaction des facultés organiques du corps ; 3°. que dans l'état naturel, l'âme ne peut suppléer en rien par elle-même aux idées dont elle est privée par l'interception de l'exercice corporel de la mémoire ; puisqu'elle est absolument assujettie à l'erreur pendant les rêves, et qu'elle ne peut ni s'en apercevoir, ni s'en délivrer ; 4°. que l'âme ne peut se procurer aucune idée, et

qu'elle n'a point d'idées innées, puisqu'elle n'a en elle aucune faculté, aucune connaissance, aucune intelligence par lesquelles elle puisse par elle-même se désabuser de l'illusion des rêves ; 5°. qu'il lui est inutile de penser pendant le sommeil, puisqu'elle ne peut avoir alors que des idées erronées et chimériques, qui changent son état, et forment un autre homme qui ignore dans ce moment s'il a déjà existé et ce qu'il était auparavant.

40°. Que nous sommes aussi assurés de l'existence, de la durée, de la diversité, et de la multiplicité des corps ou des objets de nos sensations, que nous sommes assurés de l'existence et de la durée de notre être sensitif. Car les objets sensibles sont le fondement de nos connaissances, de notre mémoire, de notre intelligence, de nos raisonnements, et la source de toute *évidence*. En effet nous ne parvenons à la connaissance de l'existence de notre être sensitif que par les sensations que nous procurent les objets sensibles par l'usage des sens, et nous ne sommes assurés de la fidélité de notre mémoire que par le retour des sensations qui nous sont procurées de nouveau par l'exercice actuel des sens ; car c'est l'exercice alternatif de la mémoire et des sens sur les mêmes objets qui nous sont représentés par nos sensations, qui nous assurent que la mémoire ne nous trompe point, lorsqu'elle nous rappelle le ressouvenir de ces objets. C'est donc par les sensations qui nous sont procurées par les objets, que ces objets eux-mêmes et leur durée nous sont indiqués, que nous avons acquis les connaissances qui nous sont rappelées par la mémoire, et que la fidélité de la mémoire nous est prouvée avec certitude. Or sans la certitude de la fidélité de la mémoire, nous n'aurions aucune *évidence* de l'existence successive de notre être sensitif, ni aucune certitude dans nos jugements. Nous ne pourrions pas même distinguer sûrement l'existence actuelle de notre être sensitif, d'avec celle de nos sensations, ni d'avec celle des causes de nos sensations, ni d'avec celle des objets de nos sensations. Nous ne pourrions pas non plus déduire une vérité d'une autre vérité, car la déduction suppose des idées consécutives qui exigent certitude de la mémoire. Sans la mémoire, l'être sensitif n'aurait que la sensation ou l'idée de l'instant actuel ; il ne pourrait pas tirer de cette sensation la conviction de sa propre existence ; car il ne pourrait pas développer les rapports de cette suite d'idées, *je pense, donc je suis*. Il sentirait, mais il ne connaîtrait rien ; parce que sans la mémoire il ne pourrait réunir le premier commencement avec le premier progrès d'une sensation ; il serait dans un état de stupidité, qui exclurait toute attention, tout discernement, tout jugement, toute intelligence, toute *évidence* de vérités réelles ; il ne pourrait ni s'instruire, ni s'assurer, ni douter de son existence, ni de l'existence de ses sensations, ni de l'existence des causes de ses sensations, puisqu'il ne pourrait rien observer, rien démêler, rien reconnaître ; toutes ses idées seraient dévorées par l'oubli, à mesure qu'elles naîtraient ; tous les instants de sa durée seraient des instants de naissance et des instants de mort ; il ne pourrait pas vérifier attentivement son existence par le sentiment même de son existence, ce ne serait qu'un sentiment confus et rapide, qui se déroberait continuellement à l'*évidence*.

Il est évident aussi que nous ne pouvons pas plus douter de la durée de l'existence des corps, ou des objets de nos sensations, que de la durée de notre propre existence ; car nous ne pouvons être assurés de la durée de notre existence que par la mémoire, et nous ne pouvons être instruits avec certitude par la mémoire, qu'autant que nous sommes certains qu'elle ne nous trompe pas : or nous ne sommes assurés de la fidélité de notre mémoire que parce que nous l'avons vérifiée par le retour des sensations que les mêmes objets nous procurent de nouveau par l'exercice actuel des sens. Ainsi la certitude de la fidélité de notre mémoire suppose nécessairement la durée de l'existence de ces mêmes objets, qui nous procurent en différents temps les mêmes sensations par l'exercice des sens. Nous ne sommes donc assurés de la durée de notre existence que parce que nous sommes assurés par l'exercice alternatif de la mémoire et des sens de la durée de l'existence des objets de nos sensations ; nous ne pouvons donc pas plus douter de la durée de leur existence que de la durée de notre existence propre. L'*égoïsme*, ou la rigueur de la certitude réduite à la connaissance de moi-même, ne serait donc qu'une abstraction captieuse, qui ne pourrait se concilier avec la certitude même que j'ai de mon existence : car cette certitude ne consiste que dans mes sensations qui m'instruisent de l'existence des corps ou des objets de mes sensations avec la même *évidence* qu'elles m'instruisent de mon existence. En effet, l'*évidence* avec laquelle nos sensations nous indiquent notre être sensitif, et l'*évidence* avec laquelle les mêmes sensations nous indiquent les corps, est la même ; elle se borne de part et d'autre à la simple indication, et n'a d'autre principe que nos sensations, ni d'autre certitude que celle de nos sensations mêmes : mais cette certitude nous maîtrise et nous soumet souverainement.

Cependant ne pourrait-on pas alléguer encore quelques raisons en faveur de l'*égoïsme* métaphysique ? Ne m'est-il pas évident, me dira-t-on, qu'il y a un rapport essentiel entre mes sensations et mon être sensitif ? Ne m'est-il pas évident aussi qu'il n'y a pas un rapport aussi décisif entre mes sensations et les objets de mes sensations ? J'avoue néanmoins qu'il m'est évident aussi que je ne suis pas moi-même la cause de mes sensations. Mais ne me suffit-il pas de reconnaître une cause qui agisse sur mon être sensitif, indépendamment d'aucun objet sensible, et qui me cause des sensations représentatives d'objets qui n'existent pas ? N'en suis-je pas même assuré par mes rêves, où je crois voir et toucher les objets de mes sensations ? car j'ai reconnu ensuite que ces sensations étaient illusoires : cependant j'étais persuadé que je voyais et que je touchais ces objets. Ne puis-je pas quand je veille être trompé de même par mes sensations ? Je suis donc plus assuré de mon existence que de l'existence des objets de mes sensations : je ne connais donc avec *évidence* que l'existence de mon être sensitif et celle de la cause active de mes sensations.

Voilà, je crois, les raisons les plus fortes qu'on puisse alléguer en faveur de l'*égoïsme*. Mais avant qu'elles puissent conduire à cette *évidence* exclusive, qui borne sincèrement un *égoïste* à la seule certitude de l'existence de son être sensitif

et de l'existence de la cause active de ses sensations, il faut qu'il soit assuré évidemment par sa mémoire de son existence successive ; car sans la certitude de la durée de son existence, il ne peut pas avoir une connaissance sûre et distincte des rapports essentiels qu'il y a entre ses sensations et son être sensitif, et entre ses sensations et la cause active de ses sensations ; il ne pourra pas s'apercevoir qu'il a eu des sensations qui l'ont trompé dans ses rêves, et il ne sera pas plus assuré de son existence successive que de l'existence des objets de ses sensations : ainsi il ne peut pas plus douter de l'existence de ces objets que de son existence successive. S'il doutait de son existence successive, il anéantirait par ce doute toutes les raisons qu'il vient d'alléguer en faveur de son *égoïsme* ; s'il ne doute pas de son existence successive, il reconnaît les moyens par lesquels il s'est assuré de la fidélité de sa mémoire : ainsi il ne doutera pas plus de l'existence des objets sensibles que de son existence successive et de son existence actuelle. Ceux qui opinent en faveur de l'*égoïsme* doivent donc au moins s'apercevoir que le temps même qu'ils emploient à raisonner contredit leurs raisonnements.

Mon âme, vous direz-vous, ne peut-elle pas être toujours dans un état de pure illusion, où elle serait réduite à des sensations représentatives d'objets qui n'existent point ? Ne peut-elle pas aussi avoir sans l'entremise d'aucun objet réel des sensations affectives qui l'intéressent et qui la rendent heureuse ou malheureuse ? Ces sensations ne seraient-elles pas les mêmes que celles que je suppose qu'elle reçoit par l'entremise des objets qu'elles me représentent ? Ne suffiraient-elles pas pour exciter mon attention, pour exercer mon discernement et mon intelligence, pour me faire apercevoir les rapports que ces sensations auraient entre elles et les rapports qu'elles auraient avec moi-même ? d'où résulterait du moins une *évidence* idéale, à laquelle je ne pourrais me refuser. Mais vous ne pouvez vous dissimuler qu'en vous supposant dans cet état, vous ne pouvez avoir aucune *évidence* réelle de votre durée, ni de la vérité de vos jugements, et que vous ne pouvez pas même vous en imposer par les raisonnements que vous faites actuellement ; car ils supposent non seulement des rapports actuels, mais aussi des rapports successifs entre vos idées, lesquels exigent une durée que vous ne pouvez vérifier, et dont vous n'auriez aucune *évidence* réelle : ainsi vous ne pouvez pas sérieusement vous livrer à ces raisonnements. Mais si votre pyrrhonisme vous conduit jusqu'à douter de votre durée, ne soyez pas moins attentif à éviter les dangers que vos sensations vous rappellent, de crainte d'en éprouver trop cruellement la réalité ; leurs rapports avec vous sont des preuves bien prévenantes de leur existence et de la vôtre.

Mais toujours il n'est pas moins vrai, dira-t-on, qu'il n'y a point de rapport essentiel entre mes sensations et les objets sensibles, et qu'effectivement les sensations nous trompent dans les rêves : cette objection se détruit elle-même. Comment savez-vous que vos sensations vous ont trompé dans les rêves ? N'est-ce pas par la mémoire ? Or la mémoire vous assure aussi que vos sensations ne vous ont point trompé relativement à la réalité des objets, puisqu'elles ne vous ont

représenté que des objets qui vous ont auparavant procuré ces mêmes sensations par la voie des sens. S'il n'y a pas de rapport essentiel entre les objets et les sensations, les connaissances que la mémoire vous rappelle vous assurent au moins que dans notre état actuel il y a un rapport conditionnel et nécessaire. Vous ne connaissez pas non plus de rapport essentiel entre l'être sensitif et les sensations, puisqu'il n'est pas évident que l'être sensitif ne puisse pas exister sans les sensations. Vous avouerez aussi, par la même raison, qu'il n'y a pas de rapport essentiel entre l'être sensitif et la cause active de nos sensations. Mais toujours est-il évident par la réalité des sensations qu'il y a au moins un rapport nécessaire entre notre être sensitif et nos sensations, et entre la cause active de nos sensations et notre être sensitif. Or un rapport nécessaire connu nous assure évidemment de la réalité des corrélatifs. Le rapport nécessaire que nous connaissons entre nos sensations et les objets sensibles nous assure donc avec *évidence* de la réalité de ces objets, quels qu'ils soient ; je dis *quels qu'ils soient*, car je ne les connais point en eux-mêmes, mais je ne connais pas plus mon être sensitif : ainsi je ne connais pas moins les corps ou les objets sensibles que je me connais moi-même. De plus nos sensations nous découvrent aussi entre les corps des rapports nécessaires qui nous assurent que les propriétés de ces corps ne se bornent pas à nous procurer des sensations ; car nous reconnaissons qu'ils sont eux-mêmes des causes sensibles qui agissent réciproquement les unes sur les autres ; en sorte que le système général des sensations est une démonstration du système général du mécanisme des corps.

La même certitude s'étend jusqu'à la notion que j'ai des êtres sensitifs des autres hommes ; parce que les instructions vraies que j'en ai reçues, et que j'ai vérifiées par l'exercice de mes sens, établissent un rapport nécessaire entre les êtres sensitifs de ces hommes et mon être sensitif. En effet je suis aussi assuré de la vérité de ces instructions que j'ai confirmées par l'exercice de mes sens, que de la fidélité de ma mémoire, que de la connaissance de mon existence successive, et que de l'existence des corps ; puisque c'est par la même *évidence* que je suis assuré de la vérité de toutes ces connaissances. En effet la vérification des instructions que j'ai reçues des hommes me prouve que chacun d'eux a, comme moi, un être sensitif qui a reçu les sensations ou les connaissances qu'il m'a communiquées et que j'ai vérifiées par l'usage de mes sens.

41°. Qu'un être sensitif, qui est privativement et exclusivement affecté de sensations bornées à lui, et qui ne sont senties que par lui-même, est réellement distinct de tout autre être sensitif. Vous êtes assuré, par exemple, que vous ignorez ma pensée ; je suis assuré aussi que j'ignore la vôtre : nous connaissons donc avec certitude que nous pensons séparément, et que votre être sensitif et le mien sont réellement et individuellement distincts l'un de l'autre. Nous pouvons, il est vrai, nous communiquer nos pensées par des paroles, ou par d'autres signes corporels, convenus, et fondés sur la confiance ; mais nous n'ignorons pas qu'il n'y a aucune liaison nécessaire entre ces signes et les sensations, et qu'ils sont également le

véhicule du mensonge et de la vérité. Nous n'ignorons pas non plus quand nous nous en servons, que nous n'y avons recours que parce que nous savons que nos sensations sont incommunicables par elles-mêmes : ainsi l'usage même de tels moyens est un aveu continu de la connaissance que nous avons de l'incommunicabilité de nos sensations et de l'individualité de nos âmes. On est convaincu par-là de la fausseté de l'idée de Spinoza sur l'unité de substance dans tout ce qui existe.

42°. Que les êtres sensitifs ont leurs sensations à part, qui ne sont qu'à eux, et qui sont renfermées dans les bornes de la réalité de chaque être sensitif qui en est affecté ; parce qu'un être qui se sent soi-même ne peut se sentir hors de lui-même, et qu'il n'y a que lui qui puisse se sentir soi-même : d'où il s'ensuit évidemment que chaque être sensitif est simple et réellement distinct de tout autre être sensitif. Les bêtes mêmes sont assurées de cette vérité ; elles savent par expérience qu'elles peuvent s'entre-causer de la douleur, et chacune d'elles éprouve qu'elle ne sent point celle qu'elle cause à une autre : c'est par cette connaissance qu'elles se défendent, qu'elles se vengent, qu'elles menacent, qu'elles attaquent, qu'elles exercent leurs cruautés dans les passions qui les animent les unes contre les autres ; et celles qui ont besoin pour leur nourriture d'en dévorer d'autres, ne redoutent pas la douleur qu'elles vont leur causer.

43°. Qu'on ne peut supposer un assemblage d'êtres qui aient la propriété de sentir, sans reconnaître qu'ils ont chacun en particulier cette propriété ; que chacun d'eux doit sentir en son particulier, à part, privativement et exclusivement à tout autre ; que leurs sensations sont réciproquement incommunicables par elles-mêmes de l'un à l'autre ; qu'un tout composé de parties sensitives ne peut pas former une âme ou un être sensitif individuel ; parce que chacune de ces parties penserait séparément et privativement les unes aux autres ; et que les sensations de chacun de ces êtres sensitifs n'étant pas communicables de l'un à l'autre, il ne pourrait y avoir de réunion ou de combinaisons intimes d'idées dans un assemblage d'êtres sensitifs dont les divers états ou positions varieraient les sensations et dont les diverses sensations de chacun d'eux seraient inconnues aux autres. De là il est évident qu'une portion de matière composée de parties réellement distinctes, placées les unes hors des autres, ne peut pas former une âme. Or toute matière étant composée de parties réellement distinctes les unes des autres, les êtres sensitifs individuels ne peuvent pas être des substances matérielles.

44°. Que les objets corporels qui occasionnent les sensations agissent sur nos sens par le mouvement.

45°. Que le mouvement n'est pas un attribut essentiel de ces objets ; car ils peuvent avoir plus ou moins de mouvement, et ils peuvent en être privés entièrement ; or ce qui est essentiel à un être en est inséparable et n'est susceptible ni d'augmentation, ni de diminution, ni de cessation.

46°. Que le mouvement est une action ; que cette action indique une cause ; et que les corps sont les sujets passifs de cette action.

47°. Que le sujet passif, et la cause qui agit sur ce sujet passif, sont essentiellement distincts l'un de l'autre.

48°. Que nous sommes assurés en effet par nos sensations, qu'un corps ne se remet point par lui-même en mouvement lorsqu'il est en repos, et n'augmente jamais par lui-même le mouvement qu'il a reçu : qu'un corps qui en meut un autre perd autant de son mouvement que celui-ci en reçoit ; ainsi, rigoureusement parlant, un corps n'agit pas sur un autre corps ; l'un est mis en mouvement, par le mouvement qui se sépare de l'autre ; un corps qui communique son mouvement à d'autres corps n'est donc pas lui-même le mouvement ni la cause du mouvement qu'il communique à ces corps.

49°. Que les corps n'étant point eux-mêmes la cause du mouvement qu'ils reçoivent, ni de l'augmentation du mouvement qui leur survient, ils sont réellement distincts de cette cause.

50°. Que les corps ou les objets qui occasionnent nos sensations par le mouvement, n'étant eux-mêmes ni le mouvement ni la cause du mouvement, ils ne sont pas la cause primitive de nos sensations ; car ce n'est que par le mouvement qu'ils sont la cause conditionnelle de nos sensations.

51°. Que notre âme ou notre être sensitif ne pouvant se causer lui-même ses sensations, et que les corps ou les objets de nos sensations n'en étant pas eux-mêmes la cause primitive, cette première cause est réellement distincte de notre être sensitif et des objets de nos sensations.

52°. Que nous sommes assurés par nos sensations que ces sensations elles-mêmes, tous les effets et tous les changements qui arrivent dans les corps, sont produits par une première cause ; que c'est l'action de cette même cause qui vivifie tous les corps vivants, qui constitue essentiellement toutes les formes actives, sensibles et intellectuelles ; que la forme essentielle et active de l'homme, en tant qu'animal raisonnable, n'est point une dépendance du corps et de l'âme dont il est composé ; car ces deux substances ne peuvent agir par elles-mêmes l'une sur l'autre. Ainsi on ne doit point chercher dans le corps ni dans l'âme, ni dans le composé de l'un et de l'autre, la forme constitutive de l'homme moral, c'est-à-dire du principe actif de son intelligence, de sa force d'intention, de sa liberté, de ses déterminations morales, qui le distinguent essentiellement des bêtes. Ces attributs résultent de l'acte même du premier principe de toute intelligence et de toute activité ; de l'acte de l'Être suprême qui agit sur l'âme, qui l'affecte par des sensations, qui exécute ses volontés décisives, et qui élève l'homme à un degré d'intelligence et de force d'intention, par lesquelles il peut suspendre ses décisions, et dans lesquelles consiste sa liberté. Cette première cause, et son action qui est une création continuelle, nous est *évidemment* indiquée ; mais la manière dont elle agit sur nous, les rapports intimes entre cette action et

notre âme, sont inaccessibles à nos lumières naturelles ; parce que l'âme ne connaît pas intuitivement le principe actif de ses sensations, ni le principe passif de sa faculté de sentir : elle n'aperçoit sensiblement en elle d'autre cause de ses volontés et de ses déterminations que ses sensations mêmes.

53°. Que la cause primitive des formes actives sensibles, intellectuelles, est elle-même une cause puissante, intelligente et directrice ; car les formes actives qui consistent dans des mouvements et dans des arrangements de causes corporelles ou instrumentales, d'où résultent des effets déterminés, sont elles-mêmes des actes de puissance, d'intelligence, de volonté directrice. Les formes sensibles dans lesquelles consistent toutes les différentes sensations de lumière, de couleurs, de bruit, de douleur, de plaisir, d'étendue, etc., ces formes par lesquelles toutes ces sensations ont entre elles des différences essentielles, par lesquelles les êtres sensitifs les distinguent nécessairement les unes des autres, et par lesquelles ils sont eux-mêmes assujettis à ces sensations, sont des effets produits dans les êtres sensitifs par des actes de puissance, d'intelligence et de volonté décisive, puisque les sensations sont les effets de ces actes, qui par les sensations mêmes qu'ils nous causent sont en nous la source et le principe de toute notre intelligence, de toutes nos déterminations et de toutes nos actions volontaires. Les formes intellectuelles dans lesquelles consistent les liaisons, les rapports et les combinaisons des idées, et par lesquelles nous pouvons déduire de nos idées actuelles d'autres idées ou d'autres connaissances, consistent essentiellement aussi dans des actes de puissance, d'intelligence et de volonté décisive ; puisque ces actes sont eux-mêmes la cause constitutive, efficiente et directrice de nos connaissances, de notre raison, de nos intentions, de notre conduite, de nos décisions. La réalité de la puissance, de l'intelligence, des intentions ou des causes finales, nous est connue évidemment par les actes de puissance, d'intelligence, d'intentions et de déterminations éclairées que nous observons en nous-mêmes ; ainsi on ne peut contester cette réalité. On ne peut pas contester non plus que ces actes ne soient produits en nous par une cause distincte de nous-mêmes : or une cause dont les actes produisent et constituent les actes mêmes de notre puissance, de notre intelligence, est nécessairement elle-même puissante et intelligente ; et ce qu'elle exécute avec intelligence est de même nécessairement décidé avec connaissance et avec intention. Nous ne pouvons donc nous refuser à l'*évidence* de ces vérités que nous observons en nous-mêmes, et qui nous prouvent une puissance, une intelligence, et des intentions décisives dans tout ce que cette première cause exécute en nous et hors de nous.

54°. Que chaque homme est assuré par la connaissance intime des fonctions de son âme que tous les hommes et les autres animaux qui agissent et se dirigent avec perception et discernement ont des sensations et un être qui a la propriété de sentir ; et que cette propriété rend tous les êtres sensitifs susceptibles des mêmes fonctions naturelles purement relatives à cette même propriété ; puisque dans les êtres sensitifs, la propriété de sentir n'est autre chose que la faculté passive de

recevoir des sensations, et que toutes les fonctions naturelles relatives à cette faculté s'exercent par les sensations mêmes. Des êtres réellement différents par leur essence peuvent avoir des propriétés communes. Par exemple, la substantialité, la durée, l'individualité, la mobilité, etc., sont communs à des êtres de différente nature. Ainsi la propriété de sentir n'indique point que l'être sensitif des hommes et l'être sensitif des bêtes soient de même nature. Nos lumières naturelles ne s'étendent pas jusqu'à l'essence des êtres. Nous ne pouvons en distinguer la diversité que par des propriétés qui s'excluent essentiellement les unes les autres. Nos connaissances ne peuvent s'étendre plus loin que par la foi. En effet j'aperçois dans les animaux l'exercice des mêmes fonctions sensibles que je reconnais en moi-même ; ces fonctions en général se réduisent à huit, au *discernement*, à la *remémoration*, aux *relations*, aux *indications*, aux *abstractions*, aux *déductions*, aux *inductions*, et aux *passions*. Il est évident que les animaux discernent, qu'ils se ressouviennent de ce qu'ils ont appris par leurs sensations ; qu'ils aperçoivent les relations ou les rapports qu'il y a entre eux et les objets qui les intéressent, qui leur sont avantageux ou qui leur sont nuisibles ; qu'ils ont des sensations indicatives qui les assurent de l'existence des choses qu'ils n'aperçoivent pas par l'usage actuel des sens ; que la seule sensation, par exemple, d'un bruit qui les inquiète, leur indique sûrement une cause qui leur occasionne cette sensation ; qu'ils ne peuvent avoir qu'une idée abstraite générale de cette cause quand ils ne l'aperçoivent pas ; que par conséquent ils ont des idées abstraites : que leurs sensations actuelles les conduisent encore par déduction ou raisonnement tacite à d'autres connaissances ; que, par exemple, un animal juge par la grandeur d'une ouverture et par la grosseur de son corps s'il peut passer par cette ouverture. On ne peut pas non plus douter des inductions que les animaux tirent de leurs sensations, et d'où résultent les déterminations de leurs volontés : on aperçoit aussi qu'ils aiment, qu'ils haïssent, qu'ils craignent, qu'ils espèrent, qu'ils sont susceptibles de jalousie, de colère, etc., qu'ils sont par conséquent susceptibles de passions. On aperçoit donc effectivement dans les animaux l'exercice de toutes les fonctions dont les êtres sensitifs sont capables dans l'ordre naturel par l'entremise des corps.

55°. Que les volontés animales ou purement sensibles ne consistent que dans les sensations, et ne sont que les sensations elles-mêmes, en tant qu'elles sont agréables ou désagréables à l'être sensitif ; car vouloir est agréer une sensation agréable ; ne pas vouloir est *désagrée*r une sensation désagréable ; être indifférent à une sensation, c'est n'être affecté ni agréablement ni désagréablement par cette sensation. Agréer et désagréeer sont de l'essence des sensations agréables ou désagréables : car une sensation qui n'est pas agréée n'est pas agréable, et une sensation qui n'est pas désagréee n'est pas désagréable. En effet, une sensation de douleur qui ne serait pas douloureuse, ne serait point une sensation de douleur ; une sensation de plaisir qui ne serait pas agréable, ne serait pas une sensation de plaisir. Il faut juger des sensations agréables et désagréables comme des autres sensations : or quand l'âme est affectée de sensations de rouge, ou de blanc, ou de

vert, etc., elle sent et connaît nécessairement ces sensations telles qu'elles sont ; elle voit nécessairement rouge, quand elle a une sensation de rouge. Elle agrée de même nécessairement, quand elle a une sensation qui lui est agréable ; car vouloir ou agréer n'est autre chose que sentir agréablement : ne pas vouloir ou désagréer n'est de même autre chose que sentir désagréablement. Nous voulons jouir des objets qui nous causent des sensations agréables, et nous voulons éviter ceux qui nous causent des sensations désagréables ; parce que les sensations agréables nous plaisent, et que nous sommes lésés par les sensations désagréables ou douloureuses : en sorte que notre bonheur ou notre malheur n'existe que dans nos sensations agréables ou désagréables. C'est donc dans les sensations que consiste, dans l'ordre naturel, tout l'intérêt qui forme nos volontés ; et les volontés sont elles-mêmes de l'essence des sensations. Ainsi, vouloir ou ne pas vouloir, ne sont pas des actions de l'être sensitif, mais seulement des affections, c'est-à-dire des sensations qui l'intéressent agréablement ou désagréablement.

Mais il faut distinguer l'acquiescement et le désistement décisif, d'avec les volontés indécises. Car l'acquiescement et le désistement consistent dans le choix des sensations plus ou moins agréables et dans le choix des objets qui procurent les sensations, et qui peuvent nous être plus ou moins avantageux, ou plus ou moins nuisibles par eux-mêmes. L'être sensitif aperçoit par les différentes sensations qui produisent en lui des volontés actuelles, souvent opposées, qu'il peut se tromper dans le choix quand il n'est pas suffisamment instruit ; alors il se détermine par ses sensations mêmes à examiner et à délibérer avant que d'opter et de se fixer décidément à la jouissance des objets qui lui sont plus avantageux ou qui l'affectent plus agréablement. Mais souvent ce qui est actuellement le plus agréable n'est pas le plus avantageux pour l'avenir ; et ce qui intéresse le plus, dans l'instant du choix, forme la volonté décisive dans les animaux, c'est-à-dire la volonté sensitive dominante qui a son effet exclusivement aux autres.

56°. Que nos connaissances *évidentes* ne suffisent pas, sans la foi, pour nous connaître nous-mêmes, pour découvrir la différence qui distingue essentiellement l'homme ou l'animal raisonnable des autres animaux : car, à ne consulter que l'*évidence*, la raison elle-même assujettie aux dispositions du corps ne paraîtrait pas essentielle aux hommes, parce qu'il y en a qui sont plus stupides, plus féroces, plus insensés que les bêtes ; et parce que les bêtes marquent dans leurs déterminations le même discernement que nous observons en nous-mêmes, surtout dans leurs déterminations relatives au bien et au mal physiques. Mais la foi nous enseigne que la sagesse suprême est elle-même la lumière, *qui éclaire tout homme venant en ce monde* ; que l'homme par son union avec l'intelligence par essence est élevé à un plus haut degré de connaissance qui le distingue des bêtes ; à la connaissance du bien et du mal moral, par laquelle il peut se diriger avec raison et équité dans l'exercice de sa liberté ; par laquelle il reconnaît le mérite et le démerite de ses actions, et par laquelle il se juge lui-même dans les déterminations de son libre arbitre, et dans les décisions de sa volonté.

L'homme n'est pas un être simple, c'est un composé de corps et d'âme ; mais cette union périssable n'existe pas par elle-même ; ces deux substances ne peuvent agir l'une sur l'autre. C'est l'action de Dieu qui vivifie tous les corps animés, qui produit continuellement toute forme active, sensitive et intellectuelle. L'homme reçoit ses sensations par l'entremise des organes du corps, mais ses sensations elles-mêmes et sa raison sont l'effet immédiat de l'action de Dieu sur l'âme ; ainsi c'est dans cette action sur l'âme que consiste la forme essentielle de l'animal raisonnable : l'organisation du corps est la cause conditionnelle ou instrumentale des sensations, et les sensations sont les motifs ou les causes déterminantes de la raison et de la volonté décisive.

C'est dans cet état d'intelligence et dans la force d'intention, que consiste le libre arbitre, considéré simplement en lui-même. Ce n'est du moins que dans ce point de vue que nous pouvons l'envisager et le concevoir, relativement à nos connaissances naturelles ; car c'est l'intelligence qui s'oppose aux déterminations animales et spontanées, qui fait hésiter, qui suscite, soutient et dirige l'intention, qui rappelle les règles et les préceptes qu'on doit observer, qui nous instruit sur notre intérêt bien entendu, qui intéresse pour le bien moral. Nous apercevons que c'est moins une faculté active, qu'une lumière qui éclaire la voie que nous devons suivre, et qui nous découvre les motifs légitimes et méritoires qui peuvent régler dignement notre conduite. C'est dans ces mêmes motifs, qui nous sont présents, et dans des secours surnaturels que consiste le pouvoir que nous avons de faire le bien et d'éviter le mal : de même que c'est dans les sensations affectives dérégées, qui forment les volontés perverses, que consiste aussi le pouvoir funeste que nous avons de nous livrer au mal et de nous soustraire au bien.

Il y a dans l'exercice de la liberté plusieurs actes qui, considérés séparément, semblent exclure toute liberté. Lorsque l'âme a des volontés qui se contrarient, qu'elle n'est pas suffisamment instruite sur les objets de ses déterminations, et qu'elle craint de se tromper, elle suspend, elle se décide à examiner et à délibérer, avant que de se déterminer : elle ne peut pas encore choisir décisivement, mais elle veut décisivement délibérer. Or cette volonté décisive exclut toute autre volonté décisive, car deux volontés décisives ne peuvent pas exister ensemble ; elles s'entr'anéantiraient, elles ne seraient pas deux volontés décisives ; ainsi l'âme n'a pas alors le double pouvoir moral d'acquiescer ou de ne pas acquiescer décisivement à la même chose : elle n'est donc pas libre à cet égard. Il en est de même lorsqu'elle choisit décisivement ; car cette décision est un acte simple et définitif, qui exclut absolument toute autre décision. L'âme n'a donc pas non plus alors le double pouvoir moral de se décider ou de ne se pas décider pour la même chose : elle n'est donc pas libre dans ce moment ; ainsi elle n'a pas, dans le temps où elle veut décisivement délibérer, ni dans le temps où elle se détermine décisivement, le double pouvoir actuel d'acquiescer et de se désister, dans lequel consiste la liberté ; ce qui paraît en effet exclure toute liberté. Mais il faut être fort attentif à distinguer les volontés indécises des volontés décisives. Quand l'âme a

plusieurs volontés indécises qui se contrarient, il faut qu'elle examine et qu'elle délibère ; or c'est dans le temps de la délibération qu'elle est réellement libre, qu'elle a indéterminément le double pouvoir d'être décidée, ou à se refuser ou à se livrer à une volonté indécise, puisqu'elle délibère effectivement, ou pour se refuser, ou pour se livrer décidivement à cette volonté, selon les motifs qui la décideront après la délibération.

Les motifs naturels sont de deux sortes, *instructifs* et *affectifs* ; les motifs instructifs nous déterminent par les lumières de la raison ; les motifs affectifs nous déterminent par le sentiment actuel, qui est la même chose dans l'homme que ce qu'on appelle vulgairement *instinct* dans les bêtes.

La liberté naturelle est resserrée entre deux états également opposés à la liberté même : ces deux états sont *l'invincibilité des motifs* et *la privation des motifs*. Quand les sensations affectives sont trop pressantes et trop vives relativement aux sensations instructives et aux autres motifs actuels, l'âme ne peut, sans des secours surnaturels, les vaincre par elle-même. La liberté n'existe pas non plus dans la privation d'intérêts et de tout autre motif ; car dans cet état d'indifférence les déterminations de l'âme, si l'âme pouvait alors se déterminer, seraient sans motif, sans raison, sans objet : elles ne seraient que des déterminations spontanées, fortuites, et entièrement privées d'intention pour le bien ou pour le mal, et par conséquent de tout exercice de liberté et de toute direction morale. Les motifs sont donc eux-mêmes de l'essence de la liberté ; c'est pourquoi les philosophes et les théologiens n'admettent point de libre arbitre versatile par lui-même, ni de libre arbitre nécessité immédiatement par des motifs naturels ou surnaturels.

Dans l'exercice tranquille de la liberté, l'âme se détermine presque toujours sans examen et sans délibération, parce qu'elle est instruite des règles qu'elle doit suivre sans hésiter. Les usages légitimes établis entre les hommes qui vivent en société, les préceptes et les secours de la religion, les lois du gouvernement qui intéressent par des récompenses ou par des châtimens, les sentiments d'humanité : tous ces motifs réunis à la connaissance intime du bien et du mal moral, à la connaissance naturelle d'un premier principe auquel nous sommes assujettis, et aux connaissances révélées, forment des règles qui soumettent les hommes sensés et vertueux.

La loi naturelle se présente à tous les hommes, mais ils l'interprètent diversement ; il leur faut des règles positives et déterminées pour fixer et assurer leur conduite. Ainsi les hommes sages ont peu à examiner et à délibérer sur leurs intérêts dans le détail de leurs actions morales ; dévoués habituellement à la règle et à la nécessité de la règle, ils sont immédiatement déterminés par la règle même.

Mais ceux qui sont portés au dérèglement par des passions vives et habituelles, sont moins soumis par eux-mêmes à la règle, qu'attentifs à la crainte de l'infamie et des punitions attachées à l'infraction de la règle. Dans l'ordre

naturel, les intérêts ou les affections se contrarient ; on hésite, on délibère, on répugne à la règle ; on est enfin décidé ou par la passion qui domine, ou par la crainte des peines.

Ainsi la règle qui guide les uns suffit dans l'ordre moral pour les déterminer sans hésiter et sans délibérer ; au lieu que la contrariété d'intérêt qui affecte les autres, résiste à la règle ; d'où naît l'exercice de la liberté animale, qui est toujours dans l'homme un désordre, un combat intenté par des passions trop vives qui résultent d'une mauvaise organisation du corps, naturelle ou contractée par de mauvaises habitudes qui n'ont pas été réprimées. L'âme est livrée alors à des sensations affectives, si fortes et si discordantes, qu'elles dominent les sensations instructives qui pourraient la diriger dans ses déterminations ; c'est pourquoi on est obligé dans l'ordre naturel de recourir aux punitions et aux châtimens les plus rigoureux pour contenir les hommes pervers.

Cette liberté animale ou ce conflit de sensations affectives qui bornent l'attention de l'âme à des passions illicites, et aux peines qui y sont attachées, c'est-à-dire au bien et au mal physique ; cette prétendue liberté, dis-je, doit être distinguée de la liberté morale ou d'intelligence, qui n'est pas obsédée par des affections dérégées ; qui rappelle à chacun ses devoirs envers Dieu, envers soi-même, envers les autres ; qui fait apercevoir toute l'indignité du mal moral, de l'iniquité du crime, du dérèglement ; qui a pour objet le bien moral, le bon ordre, l'observation de la règle, la probité, les bonnes œuvres, les motifs ou les affections licites, l'intérêt bien entendu. C'est cette liberté qui fait connaître l'équité, la nécessité, les avantages de la règle ; qui fait chérir la probité, l'honneur, la vertu, et qui porte dans l'homme l'image de la Divinité : car la liberté divine n'est qu'une pure liberté d'intelligence. C'est dans l'idée d'une telle liberté, à laquelle l'homme est élevé par son union avec l'intelligence divine, que nous apercevons que nous sommes réellement libres ; et que dans l'ordre naturel nous ne sommes libres effectivement, qu'autant que nous pouvons par notre intelligence diriger nos déterminations morales, apercevoir, examiner, apprécier les motifs licites qui nous portent à remplir nos devoirs et à résister aux affections qui tendent à nous jeter dans le dérèglement : aussi convient-on que dans l'ordre moral les enfants, les fous, les imbéciles ne sont pas libres. Ces premières vérités *évidentes* sont la base des connaissances surnaturelles, les premiers développemens des connaissances naturelles, les vérités fondamentales des sciences, les lois qui dirigent l'esprit dans le progrès des connaissances, les règles de la conduite de tous les animaux dans leurs actions relatives à leur conservation, à leurs besoins, à leurs inclinations, à leur bonheur et à leur malheur.